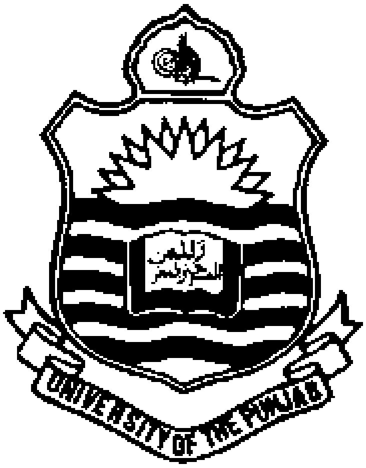
اردو

دائرۂ معارفِ اسلامیہ

زیر اہتمام

دانش گاہ پنجاب، لاہور


UNIVERSITY OF THE PUNJAB

جلد ۱۲

(ص .... العجلی)

بار دوم ۱۴۲۳ھ/۲۰۰۲ء

ادارۂ تحریر

پروفیسر ڈاکٹر سید محمد عبد اللہ، ایم اے۔ ڈی لٹ (پنجاب)	رئیس ادارہ
پروفیسر سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	سینئر ایڈیٹر
پروفیسر عبد القیوم، ایم اے (پنجاب)	سینئر ایڈیٹر
عبد المنان عمر، ایم اے (علیگ)	ایڈیٹر☆
ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	معتمد ادارہ
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
ڈاکٹر عبد الغنی، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب)	ایڈیٹر

☆ تا ۳۰ ستمبر ۱۹۷۳ء

مجلس انتظامیہ

۱۔ ڈاکٹر محمد افضل، ایم اے، پی ایچ ڈی، وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)

۲۔ جسٹس ڈاکٹر ایس۔ اے۔ رحمن، ہلال پاکستان، سابق چیف جسٹس سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور

۳۔ پروفیسر محمد علاء الدین صدیقی، ایم اے، ایل ایل بی، ستارۂ امتیاز، سابق وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۴۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر، ایم اے، پی ایچ ڈی، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور

۵۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور

۶۔ سید یعقوب شاہ، ایم اے، سابق آڈیٹر جنرل، پاکستان و سابق وزیر مالیات، حکومت مغربی پاکستان، لاہور

۷۔ جناب عبد الرشید خاں، سابق کنٹرولر پرنٹنگ اینڈ سٹیشنری، مغربی پاکستان، لاہور

۸۔ ڈاکٹر سید محمد عبد اللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور

۹۔ رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۰۔ خازن دانش گاہ پنجاب، لاہور

بار دوم: رجب ۱۴۲۶ھ/اگست ۲۰۰۵ء
زیر نگرانی: پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن عارف

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(الف)

عربی، فارسی اور ترکی وغیرہ کتب اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس موسوعہ میں بکثرت آئے ہیں

آ آ = اردو دائرہ معارف اسلامیہ

آ آ، ت = اسلام انسیکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ترکی)

آ آ، ع = دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، عربی)

آ آ، لائیڈن، ۱ یا ۲ = Encyclopaedia of Islam (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، انگریزی)، بار اوّل یا دوم، لائیڈن.

ابن الابار = کتاب تکملۃ الصلۃ، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH. V-VI).

ابن الابار = تکملہ = M Alarcón y Palencia ، C.A González: Apéndice a la edición Codera de Tecmila، Misc. de estudios y textos arabes، میڈرڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الابار، جلد اوّل = ابن الابار = تکملۃ الصلۃ، Texte arabe d'après un ms. de Fes, tome I. completant les deux vol. edites par F. Codera، طبع A. Bel و محمد ابن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الاثیر، بار ۱ یا ۲ یا ۳ = کتاب الکامل، طبع ٹورنبرگ C.J. Tornberg، بار اوّل، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلدیں.

ابن الاثیر، ترجمہ فانیان = Annales du Maghreb et de l'Espagne، ترجمہ فانیان E. Fagnon، الجزائر ۱۹۰۱ء.

ابن بشکوال = کتاب الصلۃ فی اخبار ائمۃ الاندلس، طبع کودیرا F. Codera (Codera)، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH. II).

ابن بطوطہ = تحفۃ النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار (Voyages d'Ibn Batoutah)، عربی متن، طبع فرانسیسی مع ترجمہ از C. Defremery و B.R. Sanguinetti، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تغری بردی = النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر والقاہرۃ، طبع W. Popper، برکلے و لائیڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء.

ابن تغری بردی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ببعد.

ابن حوقل، کریمرز ـ وانت = ابن حوقل، ترجمہ J.H. Kramers and G. Wiet، بیروت ۱۹۶۴ء، دو جلدیں.

ابن حوقل = کتاب صورۃ الارض، طبع J.H. Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA. II، بار دوم)، ۲ جلدیں.

ابن خرداذبہ = المسالک والممالک، طبع ڈخویہ (M.J. de Goeje)، لائیڈن ۱۸۸۹ء (BGA. VI).

ابن خلدون: عبر (یا العبر): کتاب العبر و دیوان المبتدا والخبر ، بولاق ۱۲۸۴ھ.

ابن خلدون: مقدمہ = Prolegomenes d'Ebn Khaldoun، طبع E. Quatremere، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et Extraits, XVI-XVII).

ابن خلدون: روزنتھال = The Muqaddimah، مترجمہ Franz Rosenthal، ۳ جلدیں، لنڈن ۱۹۵۸ء.

ابن خلدون: مقدمہ، دیسلان = Les Prolegomenes d'Ibn Khaldun، ترجمہ و حواشی M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء، (طبع دوم) ۱۹۳۴ء.

ابن خلکان = وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، طبع ووسٹنفلٹ (F. Wustenfeld)، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں).

ابن خلکان = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۸ جلد، بیروت ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۲ء.

ابن خلکان = کتاب مذکور، مطبوعہ بولاق ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۳۱۰ھ.

ابن خلکان، ترجمہ دیسلان Biographical dictionarol دیسلان: کتاب وفیات الاعیان، ترجمہ M. de Slane، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۴۲ تا ۱۸۷۱ء۔

ابن رستہ = الاعلاق النفیسۃ، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۲۹۲ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII)۔

ابن رستہ، ویت Wiet: Les Atours precieux، مترجمہ G.wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء۔

ابن سعد: کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ (H.Sachau) وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ء تا ۱۹۴۰ء۔

ابن عذاری: کتاب البیان المغرب، طبع کولن (G.S.Colin) و لیوی پروونسال (E.Levi-provencal)، لائیڈن ۱۹۴۷ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، پیرس ۱۹۳۰ء۔

ابن العماد: شذرات = شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سنین وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں)۔

ابن الفقیہ: مختصر کتاب البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۸۶ء (BGA, V)۔

ابن قتیبہ: شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء۔

ابن قتیبہ: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء۔

ابن ہشام: کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء۔

ابوالفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع رینو (J.T.Reinaud) و دیسلان (M.de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء۔

ابوالفداء: تقویم، ترجمہ = Geographie d'Aboulfeda traduite de l'arabe en franciaz، ج ۱ و ۲/۱، از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء، و ج ۲/۲، از St.Guyard، ۱۸۸۳ء۔

الادریسی: المغرب = Description de l' Afrique et de Espagne، طبع دوزی R. Dozy و دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

الادریسی، ترجمہ جوبار = Geographie d' Edrisi، مترجمہ P.A.Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء۔

الاستیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸/۱۳۱۹ھ۔

الاشتقاق = ابن درید: الاشتقاق، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۳ء (انا ستاتیک)۔

الاصابہ = ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء۔

الاصطخری = المسالک والممالک، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I) و بار دوم (نقش بار اول) ۱۹۲۷ء۔

الاغانی ۱، یا ۲، یا ۳: ابوالفرج الاصفہانی: الاغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد۔

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع برونو R.E.Brunnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ء۔

الانباری: نزہۃ = نزہۃ الالباء فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ۔

البغدادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء۔

البلاذری: انساب = انساب الاشراف، ج ۴ و ۵، طبع J.M.Schlossinger، S.D.F.Goitein، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔

البلاذری: انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء۔

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

بیہقی: تاریخ بیہق = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ش۔

بیہقی: تتمہ = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تتمہ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء۔

بیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica.

ت اا = تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

تاج العروس: محمد مرتضی بن محمد الزبیدی: تاج العروس۔

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء۔

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلدیں، دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء۔

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء۔

الثعالبی: یتیمۃ = الثعالبی: یتیمۃ الدہر، دمشق ۱۳۰۴ھ۔

الثعالبی: یتیمۃ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء۔

جوینی = تاریخ جہاں کشا، طبع محمد قزوینی، لائڈن ۱۹۵۶ تا ۱۹۳۷ء (GMS XVI)

حاجی خلیفہ: جہان نما = حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/ ۱۷۳۲ء۔

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقایا (S.Yaltkaya) و محمد رفعت بیلگہ الکلیسلی (Rifat Bilge Kilisli)، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء۔

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل (Gustavus Flugel)، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء۔

حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلدیں، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ۔

حدود العالم = The Regions of the World، مترجمہ منورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء، (GMS, XI، سلسلہ جدید)۔

حمد اللہ مستوفی: نزہۃ = حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لی سٹرینج (ها Strange)، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء، (GMS, XXIII)۔

خواندامیر: حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ، بمبئی ۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۷ء۔

الدرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنۃ، حیدرآباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ۔

الدمیری = الدمیری: حیاۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں)۔

دولت شاہ = دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E.G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء۔

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ۔

رحمان علی = رحمان علی: تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء۔

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء۔

زبیری، نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع پرووینسال، القاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الزرکلی، اعلام = خیر الدین الزرکلی: الاعلام قاموس تراجم الاشہر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، ۱۰ جلدیں، دمشق ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۹ء۔

السبکی = السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

سجل عثمانی = محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ۔

سرکیس = سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء۔

السمعانی، عکسی = کتاب الانساب، طبع باعتناء مرجلیوث D.S.Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء، (GMS. XX)۔

السمعانی، طبع حیدرآباد = کتاب مذکور، طبع محمد عبدالمعید خاں، ۱۳ جلدیں، حیدرآباد ۱۳۸۲ھ، ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۶۲ـ۱۹۸۲ء۔

السیوطی: بغیۃ = بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن W.Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء۔

الضبی، الضبی = بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا (Codera) و ربیرا (J.Ribera)، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III)۔

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ۔

الطبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع دخویا وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء۔

عثمانلی مؤلفلری = بروسہ لی محمد طاہر، استانبول ۱۳۳۳ھ۔

العقد الفرید = ابن عبدربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ۔

علی جواد = علی جواد: ممالک عثمانیہ نک تاریخ و جغرافیہ لغاتی، استانبول ۱۳۱۳ـ۱۳۱۷ھ/ ۱۸۹۵ تا ۱۸۹۹ء۔

عوفی: لباب = لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء۔

عیون الانباء = طبع ملر A.Muller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء۔

غلام سرور = غلام سرور، مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۴ء۔

غوثی مانڈوی: گلزار ابرار = ترجمہ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ۔

فرشتہ = محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء.

فرہنگ = فرہنگ جغرافیائی ایران، از انتشارات دائرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ھ ش.

فرہنگ آنندراج = منشی محمد بادشاہ: فرہنگ آنندراج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء.

فقیر محمد = فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، لکھنؤ ۱۹۲۰ء.

فلٹن و لنگز: Alexander S. Fulton و Martin Lings: *Second Supplementary Catalogue of Arabic printed Books in the British Museum*، لنڈن ۱۹۵۹ء.

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.

(ابن) القفطی = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء.

الکتبی، طبع بولاق، فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲ جلد، بولاق ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء.

الکتبی، فوات طبع عباس = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۵ جلد، بیروت ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴ء.

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلدیں، قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ.

م آ = مختصر اردو دائرۂ معارف اسلامیہ.

مآثر الامراء = شاہنواز خان: مآثر الامراء، Bibl. Indica.

مجالس المؤمنین = نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ ش.

مرآۃ الجنان = الیافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ.

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیای مفصل ایران، جلد، تہران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ ش.

المسعودی: مروج = المسعودی: مروج الذہب، طبع باربیہ ینارد (C. Barbier de Meynard) و پاوہ دو کورتی (Pevet de Courteille)، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.

المسعودی: التنبیہ = المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۹۴ء (*BGA*. VIII).

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۷۷ء (*BGA*. VIII).

المقری: Analectes = المقری: نفح الطیب فی غصن الاندلس الرطیب، *Analectes sur l' histoire et la litterature des Arabes de l' Espagne*، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء.

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء.

منجم باشی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ.

میر خواند: روضۃ الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء.

نزہۃ الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء، جلد.

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پروونسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء.

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ (Dedering)، استانبول ۱۹۴۹ء، ۱۹۵۳ء.

الہمدانی = الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع ملر (D.H.Muller)، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء.

یاقوت طبع وسٹنفلٹ: معجم البلدان، طبع وسٹنفلٹ، ۵ جلدیں، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع اناستاتیک ۱۹۲۴ء).

یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS. VI)؛ معجم الادباء، (طبع اناستاتیک، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما (W. Th. Houtsma) لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۳ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء.

یعقوبی: بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی: (کتاب) البلدان، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۹۲ء (*BGA*. VII).

یعقوبی، ویت = Wiet: *Yaqubi. Les pays*، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء.

(ب)

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghani:*Tables=Tables Alphabetiques du Kitab al-aghani, redigees par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger= F. Babinger: *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan: Kanunlar= *Omar Lutfi Barkan: XV ve XVI inci Asirlarda Osmanli. Imparat orlugunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esaslari. I. Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachere: *Litt.*=R. Blachere: *Histoire de la Litterature arabe, i*, Paris 1952.

Brockelmann, I, II=C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-banden angepasste Auflage* Leiden 1943-1949.

Brockelmann, *SI*, II, III=*G.d A.L., Erster (Zweiter, Dritter). Supplementband*, Leiden 1937-42.

Brown i = E.G.Brown: *Al literary History of Persia, from the earliest times until Firdowsi* London 1902.

Browne, ii=*A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sadi*, London 1908.

Browne, iii=*A History of Persian Literarture under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv=*A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani: *Annali*=L. Caetani: *Annali dell' Islam, Milano* 1905-26.

Chauvin: *Bibliographie*=V. Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn: *Quelen*=B. Dorn: *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der sudlichen Kustenlander des Kaspischen, Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy: *Notices*=R. Dozy: *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51 and D.S. Margoliouth, London 1937.

Dozy :*Recherches*= R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la litterature de l' Espagne Pendant le moyen-age*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.*=R.Dozy :*Supplement aux dictionnaires* arabes, 2nd ed., Leiden-Paris 1927

Fagnan :*Extraits* =E. Fagnan: *Extraits inedits relatifs au Maghreb*, Alger 1924

Gesch. *des Qor.*=Th. Noldeke: *Geshichte des Qorans*, new edition by F. Schwally, G. Bergstrasser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb: *Ottoman Poetry*= E.J.W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen= H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher:*Muh.St.*=I.Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90

Goldziher :*Vorlesungen*= I Goldziher :*Vorlesungen uber den Islam*, Heidelburg 1910.

Goldziher:Vorlesungen^2=2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher: Dogme= *Le dogme et la loi del Islam*, tr. F. Amin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall: GOR=J.von Hammer (purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall:*GOR*^{2}=the same, 2nd ed., Pest 1840

Hammer-Purgstall.:*Histoire*=the same, trans by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.)

1835-43.

Hammer-Purgstall: *Staatsverfassung*=J. von Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma: *Recueil*= M.Th. Houtsma: *Recueil des textes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*, Leiden 1886-1902.

Juynboll: Handbuch=Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll: *Handleiding*= *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane=E. W. Lane: *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (Reprint, New York 1955-56).

Lane-Poole: *Cat*=S. Lane-Poole: *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix: Cat.=H. Lavoix: *catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliotheque Nationale*, Paris 1887-96.

Le Strange=G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* 2ne ed., Cambridge 1930 (Reprint, 1966).

Le Strange: *Baghdad*=G. Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange: Palestine=G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*, London 1890 (Reprint, 1965).

Levi-Provencal: Hist. Esp. Mus.=E.Levi-Provencal: *Histoire de l' Espagne Musulmane*, nouv. ed., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Levi-Provencal: Hist.Chorfa=E. Levi-Provencal: Les *Historiens des Chorfa*, Paris 1922

Maspero-Wiet: *Materiaux*=J. Maspero et G. Wiet: *Materiaux pour servir a la Geographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (Mifao, XXXVI).

Mayer: Architects= L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1958.

Mayer: Astrolabists=L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer: Metalworkers=L.A. Mayer: *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1959.

Mayer: Woodcarvers=L.A. Mayer: *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez: Renaissance= A. Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922. (Spanish Translation by s. vila, Madrid- Granadal 1936).

Mez: *Renaissance*, Eng. tr.=the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S Margoliouth Londen 1937.

Nallino: Scritti=C.A. Nallino: *Raccolta di Scritti editi e inediri*, Roma 1939-48.

Pakalın=Mehmet Zeki Pakalın: *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa=*Realenzyklopaedie* des klassischen Altertums.

Pearson=J.D. Pearson: *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues=*Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geografos arabio-espanole*, Madrid 1898.

Rypka, *Hist of Iranican litteratuare*= J.Rypka et alii, *History of Iranian literature*, Dordrecht 1968.

Santillana: *Istituzioni*=D. Santillana: *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer=John L. Schlimmer: *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz: *Iran*=P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith=W.=Smith: *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*
Hurgronje: *Verspr. Ged Geography*, London

1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*=C. Snouck Hurgronje: *Verspreide Geschriften* Bonn Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources ined=Conte Henri de Castries: *Les Sources inedites de l' Histoire du Maroc*, Paris 1905, 1922

Spuler: *Horde*= B. Spuler: *Die Golaene Horde* eipzig 1943

Spuler: Iran=B.Spuler: *Iran in fruh-Islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler: Mongolenz=B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*. 2nd ed. Berlin 1955.

SNR=Stephan and Naudy Ronart:*Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan Amsterdam 1959.

Storey=C.A. Storey: *Persian Litrerature: a biobibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed.by A.U Pope.Oxford 1938.

Suter=H.Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner:*Wegenetz*=F.Taeschner: *Die Verkehrslage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek=W.Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*. Vienna 1891.

Wensinck: *Handbook*=A.J. Wensinck: *A Hand book of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Wiel: *Chalifen*=G.Weil: *Geschichte der Chalifen*, *Mannheim*-Stuttgart 1846-82.

Zambaur=E.de Zambaur: *Manual de de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen=J. Zinkeisen:*Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad=*The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ہائے کتب وغیرہ جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB=Archives Berbers.

Abh. G. W. Gott=Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen

Abh. K. M.=Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. AK. W.=Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

Afr. Fr.=Bulletin du Comite de l'Afrique francaise

Afr. Fr. RC=Bulletin du Com. de l' Afr. franc., Renseignements Coloniaux.

AIEO Alger=Annales de l' Institute d' Etudes Orientales de l' Universite d' Alger.

AIUON=Annali dell' Instituto Univ. Orient. di Napoli.

AM=Archives Marocaines.

And=Al-Andalus.

Anth=Anthropos.

Anz. Wien=Anzeiger der philos-histor. Kl. d. Ak. d. Wiss. Wien.

AO=Acta Orientalia.

Arab.=Arabica

ArO=Archiv Orientalni

ARW=Archiv fur Religionswissenschaft.

ASI=Archaeological Survey of India

ASI, NIS=the same, New Imperial Series.

ASI, AR=the same, Annual Reports

AUDTCFD=Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakultesi Dergisi.

As. Fr. B.= Bulletin du Comite de l' Asie Francaise.

BAH=Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR=Bulletin of the American School of Oriental Research.

Bell=Turk Tarih Kurumu Belleten

BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of the Egyptian University.

BEt. Or. = Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Francaise Damas.

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum

BIE=Bulletin de l' Institut Egyptien

BIFAO=Bulletin de l' Institut Francais d' Archeologie Orientale du Caire.

BIS=Bibliotheca indica series.

BRAH=Boletin de la Real Academia de la Historia de Espana.

BSE=Bolshaya Sovetskaya Entsiklopedya (Great Soviet Encyclopaedia), 1st ed.

BSE^2 *=the Same, 2nd ed.*

BSL(P)=Bulletin de la Societe de Linguistique de Paris.

BSO(A)S=Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies

BTLV=Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde (van Ned-Indie).

BZ=Byzantinische Zeitschrift.

COC=Cahiers de l' Orient Contemporain.

CT=Cahiers de Tunisie.

EI^1 *=Encyclopaedia of Islam, 1st edition.*

EI^2 *=Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.*

EIM=Epigraphia Indo-Moslemica.

ERE=Encyclopaedia of Religion and Ethics.

GGA=Gottinger Gelehrte Anzeigen.

GJ=Geographical Journal.

GMS=Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph=Grundriss der Iranischen Philologie.

GSAI–Giornale della Soc. Asiatica Italiana.
Hesp =Hesperis.
IA=Islam Ansiklopedisi (Turkish)
IBLA=Revue de l'Institut des Belles Letters Arabes. Tunis.
IC=Islamic Culture
IFD=Ilahiyat Fakultesi
IG=Indische Gids.
IHQ=Indian Historical Quarterly.
IQ=The Islamic Quarterly
IRM=International Review of Missions
Isl =Der Islam.
JA=Journal Asiatique.
JAfr. S =Journal of the African Society.
JAOS=Journal of the American Oriental Society.
JAnthr. I=Journal of the Anthropological Institute.
JBBRAS=Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
JE =Jewish Encyclopaedia
JESHO=Journal of the Economic and Social History of the Orient.
JNES=Journal of Near Eastern Studies.
JPak HS=Journal of the Pakistan Historical Society.
JPHS=Journal of the Punjab Historical Society.
JQR=Jewish Quarterly Review.
JRAS=Journal of the Royal Asiatic Society.
J(R)ASB=Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.
J(R)Num.S=Journal of the (Royal) Numismatic Society.
JRGeog.S=Journal of the Royal Geographical Society
JSFO=Journal de la Societe Finno-ougreine.
JSS=Journal of Semetic studies.
KCA=Korosi Csoma Archivum.
KS=Keleti Szemle (Revue Orientale).
KSIE=Kratkie Soobshceniya Instituta Etnografiy (Short Communications of the Institute of Ethnography).
LE=Literaturnaya Entsiklopediya (Literary Encyclopaedia).
Mash.=Al-Mashrik.
MDOG=Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesellschaft.
MDVP= Mitteilungen und Nachr. des. Deutschen Palistina- vereins
MEA=Middle Eastern Affairs.
MEJ=Middle East Journal.
MFOB=Melanges de la Faculte Orientale de Beyrouth.
MGG Wien=Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.
MGMN=Mitt. Geschichte der Medizin und der naturwissenshaften.
MGWJ=Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.
MI=Mir Islama.
MIDEO=Melanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orintales du Caire.
MIE=Memoires de l' Instiut d' Egyptien.
MIFAO=Memoiries publies par les members de l' Inst. Franc d' Aracheologie Orientale du Caire
MMAF=Memoires de la Mission Archeologique Franc au Caire.
MMIA=Mudjallat al-Madjmaal-ilmi al Arabi Damascus.
MO=Le Monde oriental.
MOG=Mitteilungen zur osmanischen Geschichte
MSE=Malaya Sovetskaya Entsiklopediya-(Small Soviet Encyclopaedia).
MSFO=Memoires de la Societe Finno-ougrienne.
MSL=Memoires de la Societe Linguistique de Paris.

MSOS Afr.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Afr. Studien.

MSOS As.= fitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Westasiatische Studien.

MTM–Mili Taebbuler medjmuast.

MVAG=Mitteilungen der Vorderasiatisch-agyptischen Gesellschaft.

MW=The Muslim World.

NC=Numismatic Chronicle.

NGW Gott=Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Gottingen.

OA=Orientalisches Archiv.

OC=Oriens Christianus.

OCM=Oriental College Magazine, Lahore.

OCMD=Oriental College Magazine. Damima. Lahore

OLZ=Orientalistische Literaturzeitung.

OM=Oriente Moderno.

Or.=Oriens.

PEFQS=Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.

PELOV=Publications de l' Ecole des langues orientales vivantes.

Pet.Mitt.=Petermanns Mitteilungen.

PRGS=Proceedings of the R. Geographical Society.

QDAP=Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.

RAfr.=Revue Africaine.

RCEA=Repertoire Chronologique d'Epigrapie arabe.

REI=Revue des Etudes Islamiques.

REJ=Revue des Etudes Juives.

Rend. Lin.=Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei. Cl. di sc. mor.. stor. e filol.

RHR=Revue de l' Histoire des Religions.

RI=Revue Indigene.

RIMA=Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.

RMM=Revue du Monde Musulman.

RO=Rocznik Orientalistyczny.

ROC=Revue de l' Orient Chretien.

ROL=Revue de l' Orient Latin.

RRAH=Rev. de la R. Academia de la Historia, Madrid.

RSO=Rivista degli Studi Orientali.

RT=Revue Tunisienne.

SBAK. Heid.=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Heidelberg.

SBAK. Wien=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Wien.

SBBayr. AK.=Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.

SBPMS Erlg.=Sitzungsberichte d. Phys. medizin. Sozietat in Erlangen.

SBPr. AK. W.=Sitzungsberichte der preuss. AK. der wiss. zu Berlin.

SE=Sovetskaya Etnografiya (Soviet Ethnography).

SI=Studai Islamica.

SO=Sovetkoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).

Stud. Isl.= Studia Islamica.

S.Ya.=Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).

SYB=The Statesman's Year Book.

TBG=Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

TD=Tarih Dergisi.

TIE=Trudi instituta Etnografih (Works of the Institute of Ethnography).

TM=Turkiyat Mecmuasi

TOEM=Tarikh i Othmani (Turk Tarikhi) Endjumeni medjmu ast.

TTLV=Tijdschrift. v. Indische Taal. Land en Volkenkunde.

Verh. Ak. Amst.–Verhandelingen der Koninklijke

Akademie van Westenschappen te Amsterdam.

Versl.Med. AK. Amst = Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam.

VI=Voprosi Istority (Historical problems).

WI=Die Welt des Islams.

WI.NS=the same. New Series

Wiss. Veroff. DOG=Wissenschaftliche Veroffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.

WMG=World Muslim Gazeteer, Karachi.

WZKM=Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes.

ZA=Zeitschrift fur Assyriologie.

Zap.=Zapiski.

ZATW=Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft.

ZDMG=Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

ZDPV=Zeitschrift des Deutschen Palasatinavereins.

ZGErdk. Berl.=Zeitschrift der Gesellschaft fur Erdkunde in Berlin.

ZK=Zeitschrift fur Klonialsprachen.

ZOEG=Zeutschrift f. Osteuropaische Geschichte.

ZS=Zeitschrift fur Semitistik.

علامات و رموز و اعراب

(۱)

علامات

* مقالہ، ترجمہ از آ ۔ ا، لیڈن

⊗ جدید مقالہ، برائے اردو دائرہ معارف اسلامیہ

[ ] اضافہ، از ادارۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

(۲)

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے ہیں:

بعد = f.,ff.,sq.,sqq.

بذیل مادہ (یا کلمہ) = s. v.

دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے = see; s.

رک بہ (رجوع کنید بہ) یا رک باں (رجوع کنید باں): آ آ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے = q.v.

بمواضع کثیرہ = passim.

کتاب مذکور = op.cil

دیکھیے لغوی مفہوم (تقارب یا تقابل) = cf.

ق م (قبل مسیح) = B.C

م (متوفی) = d.

محل مذکور = loc. cit.

کتاب مذکور = ibid.

وہی مصنف = idem.

ھ (سنہ ہجری) = A.H.

ء (سنہ عیسوی) = A.D.

(۳)

اعراب

(ا)

Vowels

فتحہ (ـَ) = a

کسرہ (ـِ) = i

ضمہ (ـُ) = u

(ب)

Long Vowels

آ،ا = ā (aj kal: آج کل)

ی = i (Sim: سیم)

و = ū (Harun al-Rashid: ہارون الرشید)

اے = ai (Sair: سیر)

(ج)

ـٖ = e آواز کو ظاہر کرتی ہے (پین: pen)

ـٗ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول: mole)

ـُ = u کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (ترکیہ: Turkiya)

ـٝ = ō کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول: kol)

ـَ = ă کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (ارجب: aradjab رَجَب: radjab)

ـْ = علامت سکون یا جزم (بِسْمِل: bismil)

متبادل اردو عربی حروف

ب	=	b	ح	=	h	س	=	s	گ	=	g
بھ	=	bh	خ	=	Kh	ش	=	sh·ch	گھ	=	gh
پ		p	د	=	d	ص	=	ṣ	ل	=	l
پھ	=	ph	دھ	=	dh	ض	=	ḍ	لھ	=	lh
ت	=	t	ڈ	=	ḋ	ط	=	t	م	=	m
تھ	=	th	ڈھ	=	ḋh	ظ	=	z	مھ	=	mh
ٹ	=	ṫ	ذ	=	dh	ع	=	ʿ	ن	=	n
ٹھ	=	th	ر	=	r	غ	=	gh	نھ	=	nh
ث	=	th	رھ	=	rh	ف	=	f	و	=	ẇ
ج	=	dj	ڑ	=	ṛ	ق	=	ḳ	ہ	=	h
جھ	=	djh	ڑھ	=	ṛh	ک	=	k	ء	=	
چ	=	č	ز	=	z	کھ	=	kh	ی		
چھ	=	ch	ژ	=	ž, zh						

ص

ص : اسم مذکر (عربی میں مؤنث)؛ عربی زبان کا چودھواں، فارسی کا سترھواں اور اردو کا بیسواں حرف ہے۔ ہندی کے حروف تہجی میں ص نہیں پایا جاتا۔ اس کا تلفظ صاد ہے۔ اسے صاد مہملہ یا صاد غیر منقوطہ بھی کہتے ہیں۔ حساب جُمّل میں اس کے نوّے عدد فرض کیے گئے ہیں۔ دخیل الفاظ سے قطع نظر خالص عربی زبان کے کسی لفظ میں ش، ج، ز، س اور ق، حرف ص کے ساتھ متصل جمع نہیں ہوتے۔ یہ حرف عربی کے سوا اپنے خاص تلفظ کے ساتھ کسی دوسری زبان میں نہیں آتا، البتہ ان الفاظ میں آ جاتا ہے جو عربی الاصل ہوں۔ اسی وجہ سے جن زبانوں میں عربی الفاظ مخلوط ہو گئے ہیں ان کے حروف تہجی میں بھی اسے جگہ دی گئی ہے۔ جب بغیر دائرے کے آدھا ص لکھتے ہیں تو یہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا مخفف ہوتا ہے، نیز اسے صحیح قرار دینے اور منظوری کی علامت بھی سمجھا جاتا ہے۔ ص صفحے کا مخفف بھی ہے۔ بعض اوقات شعرا اسے چشم معشوق سے بھی تشبیہ دیتے ہیں۔ نحو میں ص کو الحروف الشَّمسِیَّۃ میں شمار کیا جاتا ہے اور علمائے قراءت نے اسے حروف مہموسہ یا الحروف الأسلیّۃ، یعنی زبان کی نوک سے نکلنے والے حروف، میں شمار کیا ہے۔ قرآن مجید کی ایک سورت (عدد تلاوت ۳۸) حرف ص سے شروع ہوتی ہے اور اسی وجہ سے سورت کا نام صٓ ہے۔

[ادارہ]

صٓ : (صَاد)، قرآن کریم کی ایک مکّی سورت؛ عدد تلاوت ۳۸؛ عدد نزول ۳۸۔ یہ سورۃ القمر [رک بآں] کے بعد نازل ہوئی، لیکن ترتیب مُصحَف میں یہ سورۃ الصّٰفّٰت [رک بآں] کے بعد اور سورۃ الزمر [رک بآں] سے قبل واقع ہے۔ صٓ ان حروف مقطعات میں سے ہے جو بالاجماع آیت شمار نہیں ہوتے (فتح البیان، ۸ : ۲۳؛ روح المعانی، ۲۳ : ۱۶۹ ببعد)۔ اس سورت میں اٹھاسی آیات اور پانچ رکوع ہیں۔ اس حرف کے مفہوم کے بارے میں چونکہ علما کے مختلف اقوال ہیں اسی طرح اس کے تلفظ کے بارے میں بھی مختلف روایات ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ صادِ دراصل مصاداۃ (یعنی معارضہ اور مقابلہ) سے امر کا صیغہ ہے۔ اس لحاظ سے اس کا تلفظ صادِ (یعنی دال کے زیر کے ساتھ) اور معنی یہ ہوں گے کہ اے منکرین حق تم بطور معارضہ قرآن ذی الذکر سے معارضہ اور مقابلہ کیجیے۔ اصح قول یہ ہے اور اسی پر اہل علم کی اکثریت نے اعتماد کیا ہے کہ یہ ایک الگ حرف ہے، جس کے معنی دیگر حروف مقطعات [رک بآں] کی طرح صرف اللہ کے علم میں ہیں اور یہاں یہ بطور اس سورت کے نام کے تحدّی اور چیلنج کی خاطر لایا گیا ہے۔ اس لحاظ سے اس کا تلفظ دال ساکنہ موقوف کے ساتھ ہوگا (تفصیل کے لیے دیکھیے حوالۂ سابق؛ نیز الکشاف، ۴ : ۸۹؛ البحر المحیط، ۷ : ۳۸۱)۔ اس سورت کے زمانۂ نزول کے متعلق بھی

مفسرین نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم کے چچا ابو طالب علیل ہوئے تو ان کی عیادت کے لیے قریش مکہ حاضر ہوئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم بھی تشریف لائے۔ ابوجہل اور دیگر سرداران قریش نے ابوطالب سے آپ کی شکایت کی کہ یہ ہمارے معبودوں کو برا بھلا کہتے ہیں۔ ابوطالب کہنے لگے: اے بھتیجے! اپنی قوم سے کیا چاہتے ہو؟ آپ نے فرمایا: میں ان سے صرف ایک کلمہ کہلوانا چاہتا ہوں، جس کے طفیل تمام عرب ان کا مطیع اور تمام اہل عجم ان کے باجگزار بن جائیں گے۔ وہ سب کہنے لگے: صرف ایک کلمہ؟ ہم اس کے لیے تیار ہیں، مگر وہ کلمہ ہے کیا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے فرمایا: لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ۔ اس پر وہ یک زبان ہو کر بول اٹھے: کیا اس نے تمام معبودوں کو ایک ہی معبود بنا ڈالا ہے (اَجَعَلَ الْاٰلِهَةَ اِلٰهًا وَّاحِدًا)، یہ تو ایک بڑی ہی انوکھی بات ہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ سورت نازل فرمائی (التفسیر المظہری، ۸: ۱۷۳؛ فتح البیان، ۸: ۲۳۳؛ [السیوطی: لباب النقول فی اسباب النزول])۔

اس سورت کا اپنے ما قبل سے ربط یہ ہے کہ یہ گزشتہ سورت کا تتمہ ہے، یعنی جو مضامین سورۃ الصّٰفّٰت میں بیان ہوئے ہیں ان کے تتمہ و تکملہ کے طور پر یہ سورت نازل ہوئی، مثلاً جن انبیا کا ذکر گزشتہ سورت میں نہیں ہوا ان کا ذکر اس سورت میں آگیا ہے۔ اسی طرح گزشتہ سورت میں مشرکین کا یہ قول مذکور ہوا ہے کہ اگر اس قرآن میں ہمارے گزشتہ بزرگوں کا ذکر آتا تو ہم بھی اللہ کے مخلص بندے بن جاتے [الصّٰفّٰت]: ۱۶۸ تا ۱۶۹)۔ اب اس سورت کے آغاز میں یہ بتا دیا کہ یہ قرآن [illegible] تمہاری ہدایت کے لیے آگیا ہے، جس میں تمہارے گزشتہ بزرگ انبیا کا تذکرہ بھی ہے (المراغی، ۲۳: ۹۰ ببعد)۔ اس سورت میں سب سے پہلے کفار کے اعراض عن الحق اور ہٹ دھرمی کا ذکر ہے، پھر ان کے انکار توحید، انکار رسالت محمدی، اور انکار بعث و حساب کا بیان ہے۔ پھر بعض انبیاء مثلاً حضرت داؤدؑ، سلیمانؑ، اسحاقؑ، یعقوبؑ، الیاسؑ اور یونسؑ وغیرہ کے تذکرے بیان ہوئے ہیں، اس کے بعد اہل جنت اور جنت کی نعمتوں کا ذکر کر کے اہل دوزخ کی حسرت و اضطراب کا ذکر ہے کہ وہ اس دن ایک دوسرے کو مورد الزام ٹھہرا کر آپس میں لڑیں گے اور اہل جنت سے کہیں گے کہ یہ بھی ہماری طرح آگ میں کیوں نہیں ڈالے گئے؟ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کو تبلیغ رسالت کا حکم ہے کہ آپ کہہ دیجیے کہ میں اس تبلیغ رسالت کا تم سے کوئی اجر طلب نہیں کرتا اور سب سے آخر میں یہ بتایا کہ قرآن ساری کائنات جن و انس کے لیے ہدایت ہے، یہ ذکر کیا گیا ہے کہ نئے نئے حقائق قرآن قیامت تک دنیا پر منکشف ہوتے رہیں گے (المراغی، ۲۳: ۸۱)۔

ابوبکر ابن العربی کے بیان کے مطابق سورۂ صٓ میں گیارہ آیات (۹، ۱۰ تا ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۵، ۴۱، ۶۹) ایسی ہیں جن سے اجتہاسی شرعی احکام اور فقہی مسائل مستنبط ہوتے ہیں۔ اس سورت کی فضیلت کے ضمن میں البیضاوی اور الزمخشری نے یہ حدیث نقل کی ہے کہ جس نے اس سورت کی تلاوت کی اللہ تعالیٰ اسے ہر پہاڑ سے دس گنا زیادہ نیکیاں عطا فرمائے گا جو حضرت داؤد علیہ السلام کے لیے اللہ نے مسخر کیے تھے اور اسے گناہ کبیرہ و صغیرہ پر اصرار کی لعنت سے [illegible] (الکشاف، ۴: ۱۰۹)۔

تفسیر البیضاوی، ۲ : ۸۷، ببعد)۔

مآخذ : (۱) امام راغب : مفردات القرآن، بذیل مادّہ؛ (۲) ابن الاثیر: النہایۃ، بذیل مادّۂ ''صدٰی''؛ (۳) الزمخشری: الفائق، بذیل مادّۂ ''صدٰی''؛ (۴) وہی مصنف : الکشاف، بیروت بدون تاریخ؛ (۵) البیضاوی : انوار التنزیل و اسرار التأویل، لائپزگ بدون تاریخ؛ (۶) ابوحیان محمد بن یوسف الغرناطی: البحر المحیط، الریاض بدون تاریخ؛ (۷) الآلوسی : روح المعانی، قاہرہ بدون تاریخ؛ (۸) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۹) ثناء اللہ پانی پتی : التفسیر المظہری، مطبوعۂ ندوۃ المصنفین، دہلی بدون تاریخ؛ (۱۰) نواب صدیق حسن خان : فتح البیان، قاہرہ بدون تاریخ؛ (۱۱) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۱۲) ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۳) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۱۴) جمال الدین القاسمی: تفسیر القاسمی؛ (۱۵) الترمذی : الجامع، ابواب تفسیر القرآن، بذیل سورۃ ص؛ (۱۶) امیر علی : مواہب الرحمٰن]۔

(ظہور احمد اظہر)

* **صابون** : صابن (قب انگریزی soap)، جو لاطینی sapo اور یونانی σαπων کی وساطت سے ایک مستعار لفظ کے طور پر مشرقی زبانوں میں بھی داخل ہوگیا ہے۔ Pauly-Wissowa (*Realenz. d. Klass. Altert.*، سلسلۂ دوم، ۲ : ۱۱۱۲) کے بیان کے مطابق قدیم زمانے کے لوگ ہمارے صابن سے واقف نہ تھے۔ پلینیاس (Pliny) نے بیان کیا ہے کہ sapo سے مراد خضاب کی قسم کی کوئی چیز (rutilandis capillis) نیز طبی مرہم ہے۔ صفائی اور میل کچیل دور کرنے کے لیے معمولی مٹی کی اقسام ابٹن کے طور پر استعمال ہوتی تھیں، جن میں بعض اوقات خوشبو بھی ڈال دی جاتی تھی، تاہم اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ ازمنۂ وسطٰی میں جھاگ پیدا کرنے والی دھونے کی دیگر چیزوں کے ساتھ ساتھ صابن بھی استعمال ہونے لگا تھا اور اسے نہ صرف جسم کو صاف کرنے اور کپڑے وغیرہ دھونے کے لیے بلکہ طب میں ضماد یا لیپ کے طور پر بھی بکثرت کام میں لایا جانے لگا تھا۔ اس کی ترکیب ساخت کے بارے میں Lane : *Lexicon*، ۴ : ۱۶۳۹، میں جو باتیں بیان کی گئی ہیں وہ بالکل زمانۂ حال کی سی معلوم ہوتی ہیں۔ ''مغربی'' صابن، جو ٹکیوں کی شکل میں تیار نہیں کیا جاتا بلکہ دیکھنے میں ابلا ہوا نشاستہ معلوم ہوتا ہے، بظاہر ویسی ہی چیز ہے جیسے ہمارے ہاں کا نرم صابن۔

مآخذ : (۱) ابن البیطار، فرانسیسی ترجمہ از Leclerc، ۲ : ۳۵۹؛ (۲) ابو منصور موفق : کتاب الابنیۃ عن حقائق الادویۃ، طبع Seligmann، ص ۱۶۱، مترجمۂ عبدالخالق اخوندوف، ص ۲۲۲۔

(J. Ruska)

* **الصابئون** : (ر الصابئۃ، Sabaeans) اس نام سے دو بالکل مختلف فرقے موسوم ہیں : (۱) المندائیا (Mandaeans [ر مندائیون، مغتسلہ]) یا الصُبّہ (صُبّہ Subbas)، عراق کا ایک یہودی عیسائی فرقہ جو رسم اِصطباغ کا پابند ہے (یوحنا اصطباغی کے پیرو عیسائی)؛ (۲) صابئۂ حرّان، یعنی وہ مشرک فرقہ جو اسلامی عہد میں بھی خاصے عرصے تک باقی رہا۔ یہ فرقہ اپنے عقائد اور ان فضلا کی اہمیت کے سبب جو اس میں پیدا ہوئے، جاذب توجہ ہے۔

وہ صابئون جو قرآن مجید میں مذکور ہیں اور جن کا تین مقامات پر، یعنی ۲ [البقرۃ]: ۶۲ و ۵ [المائدۃ]: ۶۹ و ۲۲ [الحج]: ۱۷ میں یہودیوں اور عیسائیوں وغیرہ کے ساتھ ذکر ہوا ہے،

بقول النَّمْنَا [مقتبسہ] فرقے سے معنی دوگونہ ہیں۔ [السابئون کے بارے میں کئی اقوال ہیں: (۱) یہ ایک قوم تھی جو خاص طور پر اپنے آپ کو دینِ نوح علیہ السلام سے منسوب کرتی تھی؛ (۲) ان کا دین نصاریٰ کے دین سے ملتا جلتا تھا؛ (۳) ایک دین کو چھوڑ کر دوسرے دین میں داخل ہونے والوں کو بھی صابئون کہتے تھے (لسان العرب، بذیل مادۂ ص ب أ)؛ (۴) بقول تبریزی سے پہلے شمالی عرب کا ایک گروہ تھا (فی ظلال القرآن، ۱: ۹۵)]؛ (۵) شاید عبرانی مادۂ ص ب ع (بمعنی غوطہ دینا یا ڈبونا) سے یہ لفظ نکلا ہو، اور اس کا مطلب ہوتا: اصطباغی عمل کرنے والے، یعنی وہ جو غوطہ دے کر اصطباغ کی رسم ادا کرتے ہیں۔ مندوک صابئین نے، جو اس رسم سے بخوبی آشنا تھے، اس لفظی رواداری کو لائقِ اعتنا سمجھ کے جو قرآن مجید نے یہودیوں اور عیسائیوں کی جانب برتی تھی، احتیاطاً یہ نام اختیار کر لیا ہوگا۔

چوتھی صدی ہجری اور اس کے بعد کے عرب مؤرخ اہلِ حران کا ذکر صابئہ کے نام سے کرتے ہیں اور ہمیشہ بڑی دلچسپی سے کرتے ہیں۔ الشہرستانی نے ان کے اور ان کے معتقدات کی تشریح کے لیے ایک بہت طویل فصل مخصوص کی ہے۔ وہ انھیں الروحانیون، یعنی ان لوگوں میں شمار کرتا ہے جو خصوصاً تعظیم ارواح کو ذریعۂ کسب کے قائل ہیں۔ وہ دو فلسفی پیغمبروں، عاذیمون Agathodemon (اگاثودیمون) اور ہرمس Hermes کو اپنے معلم مانتے ہیں، جنھیں عام طور پر شیث اور ادریس علیہما السلام سے منطبق کیا گیا ہے۔ اورفیوس Orpheus بھی ان کا ایک پیغمبر تھا۔ وہ ایسے خالقِ کائنات پر ایمان رکھتے ہیں جو حکیم ہے اور داغِ حدوث سے پاک ہے، جس کے جلال تک پہنچنے کے لیے ہم پر عجز کا اعتراف واجب ہے، جس کا قرب تقرب و مناجات ہی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ یہ روحیں (مدبرات و سیارے) بے حد لطیف اور صفات کے اعتبار سے پاک اور مقدس ہیں اور اپنے جوہر کے لحاظ سے وہ موادِ جسمانی سے پاک، قوائے طبعی سے مبرّا اور حرکاتِ مکانی اور تغیرِ زمانی سے منزہ ہیں۔ وہ روحیں ہمارے ارباب، ہمارے دیوتا اور اللہ رب الارباب کے پاس ہمارے سفارشی اور وسیلہ مانی جاتی ہیں۔ ان کا نظریہ ہے کہ تطہیر اور تزکیے سے شہوت و غضب کو مغلوب کرنے سے ہمارے اور روحوں کے درمیان ایک مناسبت پیدا ہو جاتی ہے۔ جہاں تک ان کے اعمال کا تعلق ہے الصابئون کا نظریہ ہے کہ وہ اختراع و ابداع اور امور کو ایک حالت سے دوسری حالت میں لے جانے کے روحانی وسائط ہیں۔ وہ مقدس منزہ انوار اس طرح فیضان کرتی ہیں کہ ان کے انوار مخلوقات تک نفس بہ نفس پہنچتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی مدد سے تکمیل تک لے جاتی ہیں۔ ساتوں روحوں میں سات سیارے ہیں جو ان کے معابد کی طرح ہیں۔ ہر روح کا ایک معبد ہے اور ہر معبد کا ایک فلک (sphere) ہے۔ ہر روح کو اس معبد سے وہی نسبت ہے جو روح کو جسم سے ہے۔ یعنی اول الذکر روحوں نے ہیکلوں اور معبدوں کو ایجاد اور مسخر کر کے ان کو اسباب سے متحرک کرتے ہیں۔ ان روحوں کا فعل یہ ہے کہ وہ افلاک کو حرکت میں لاتی ہیں اور ان حرکات کے ذریعے عناصر اور عالمِ جسمانی پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اسی کے نتیجے میں ترکیبیں اور امتزاج پیدا ہوتے ہیں اور قوائے جسمانی کا ظہور ہوتا ہے۔ عام موجودات سب روحوں سے متاثر ہوتی ہیں اور مخصوص موجودات مخصوص روحوں سے، مثلاً بارش کی ایک الگ روح ہے

روحانی آتا ہے۔ بادل کی اور بارش کے ہر قطرے کی خود اپنی روح ہے۔ یہ روحیں مظاہر فطرت، یعنی ہواؤں، طوفانوں، زلزلوں، شہروں کی نگران ہیں، ہر ہستی کو اس کے خواص دیتی ہیں اور اس کے لیے قوانین معین کرتی ہیں۔ ان روحوں کی حالت انتہائی روحانی ہے اور شہروں کی حفاظت سے مشابہ ہے۔

الشہرستانی نے الصابئون کے گروہوں میں اس طرح تمیز کی ہے: ایک وہ جو ستاروں کی، جنھیں وہ معابد سمجھتے ہیں، براہ راست پرستش کرتے تھے اور دوسرے وہ جو ہاتھ سے بنی ہوئی مورتیوں (اشخاص) کی پوجا کرتے تھے، جنھیں انسان کے تعمیر کردہ معابد میں رکھا جاتا تھا اور جو ستاروں کی نمائندگی کرتی تھیں۔ الدمشقی: [نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر] (Cosmographie، طبع A. F. Mehren، ۱۸۶۶ء) میں صابئوں کے معابد اور بتوں، نیز ان کی مذہبی رسوم پر ایک دلچسپ بیان موجود ہے: معبد کی شکل، درجات کی تعداد، سامان آرائش کا رنگ، مورتیوں کی ساخت کا مسالا، اور قربانیوں کی نوعیت ستاروں کے مطابق مختلف ہوتی تھی اور یہ تمام امور انسانی عبادت گزاری کی تاریخ کے نقطۂ نظر سے دلچسپ ہے۔ بیان اور دیگر مآخذ میں ان پر انسانی قربانیوں کا الزام لگایا گیا ہے، جو بلا شبہ ثابت نہیں ہوتا۔ یہودی فلسفی ابن میمون کا بیان ہے کہ اس نے ایسے بت دیکھے تھے جو الدمشقی کے بیان کردہ بتوں کے مشابہ تھے۔ الشہرستانی یہ بھی بتاتا ہے کہ سب صابئوں میں نمازیں پڑھی جاتی تھیں؛ کسی میت کو چھونے کے بعد وہ اپنے آپ کو غسل کے ذریعے پاک کرتے تھے؛ سوروں، کتوں، تیز پنجے والے پرندوں اور کبوتروں کا گوشت ان کے ہاں حرام تھا، ختنے کی رسم موجود نہ تھی؛ طلاق صرف قاضی کے حکم سے واقع ہو سکتی تھی اور ایک آدمی کے نکاح میں دو عورتیں نہیں رہ سکتی تھیں۔

الصابئون ابتدا میں سارے شمالی عراق میں پھیلے ہوئے تھے اور ان کا مرکز [illegible] حران تھا، جسے [illegible] تھے۔ ان کی عبادت کی زبان سریانی تھی۔ خلیفہ المامون ان کی ذہنی استعداد اور دینی خوبیوں کا معترف تھا اور اسی بنا پر ان سے رواداری کا سلوک کرتا تھا۔ تقریباً ۲۵۹ھ/۸۷۲ء میں مشہور صابی ثابت بن قرہ کے اپنے ہم مذہبوں سے اختلاف ہو گیا، چنانچہ اسے حران کی صابی جماعت سے خارج کر دیا گیا اور وہ بغداد آ گیا، جہاں اس نے صابئیت کی ایک اور شاخ قائم کر لی۔ کچھ عرصے بعد خلیفہ القاہر کے عہد حکومت میں ثابت کے بیٹے سنان نے اسلام قبول کر لیا۔ تقریباً ۳۶۴ھ/۹۷۵ء میں خلیفہ المطیع اور خلیفہ الطائع کے کاتب ابو اسحٰق بن ہلال صابی نے حران، رقہ اور دیار مضر میں رہنے والے اپنے ہم مذہبوں کے حق میں ایک فرمان رواداری جاری کرا لیا جس کی رو سے اس کے بعد ان کے ہم مذہبوں کو بھی اہل ذمہ میں شمار کیا گیا۔ [illegible] دسویں صدی عیسوی میں بغداد اور حران میں بہت سے صابی موجود تھے، مگر [illegible] میں حران میں صرف ایک چھوٹا سا معبد باقی رہ گیا تھا، جو ایک ٹیلے کی شکل میں تھا۔ اسی دور میں اس معبد پر مصری علویوں [فاطمیوں] نے قبضہ کر لیا۔ گیارھویں صدی کے وسط کے بعد حران کے صابئوں کا کوئی سراغ نہیں ملتا، گو اس صدی کے آخر تک وہ بغداد میں پائے جاتے تھے۔

جن ممتاز صابیوں نے اس فرقے کو چار چاند

لگائے، وہ حسب ذیل ہیں: ثابت بن قُرّہ، ایک ممتاز مہندس، جِدّت پسند ہیئت دان، مترجم اور فلسفی؛ سنان بن ثابت، طبیب اور ماہر علم کائنات جوّی؛ اسی خاندان کے دوسرے اطبّا اور ہیئت دان؛ ثابت بن سنان اور ھلال بن المُحسّن، مؤرخین؛ ابواسحٰق بن ھلال وزیر اور اس کے خاندان کے دیگر افراد؛ البتّانی (Albategnus)، مشہور و معروف ہیئت دان؛ ابوجعفر الخازن، ریاضی دان؛ ابن الوحشیۃ، الفلاحۃ النبطیۃ کا مصنف، جو اگرچہ مسلمان ہونے کا مدّعی تھا لیکن ہر لحاظ سے دہقان صابئۃ کا پیرو تھا۔ جابر Geber [بن حیّان] مشہور کیمیا دان بھی غالبًا صابی تھا، جس کے متعلق سچ یہ ہے کہ بہت کم معلومات حاصل۔ آخر میں یہ ذکر کر دینا بھی مناسب ہے کہ الدمشقی نے علم المعادن کے باب میں ان صابی فضلا کا حوالہ دیا ہے۔

مآخذ: فرقۃ المندیا کی بابت دیکھیے (۱) W. Brandt: *Die mandäische Religion*، لائپزگ ۱۸۸۹ء؛ (۲) وہی مصنف: *Mandäische Schriften*، Göttingen ۱۸۹۳ء؛ (۳) وہی مصنف: *Die Mandäer*، در *Verh. Ak. Amst.*، سلسلۂ جدید، ج ۱۶، شمارہ ۳؛ (۴) F. Scheftelowitz: *Die Entstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums*، Giessen ۱۹۲۲ء؛ (۵) H. H. Schaeder، در *Isl.*، ۱۳، ۱۹۲۳ء، ۲۲۰ تا ۲۲۳؛ (۶) Pedersen، در عجب نامہ، کیمبرج ۱۹۲۲ء؛ حرّان کے صابئہ کے متعلق دیکھیے (۷) D. Chwolsohn: *Die Ssabier und der Ssabismus*، ۲ جلدیں، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۵۶ء؛ (۸) ڈخویہ: *Mémoire posthume de Dozy contenant de nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens* (روداد مؤتمر مستشرقین، اجلاس ششم، منعقدۂ *Leyde*، ۱۸۸۳ء)، ۲: ۲۹۱ تا ۳۶۶؛ (۹) محمد الشہرستانی: کتاب الملل والنحل، طبع Cureton، ص ۲۰۳ تا ۲۵۲؛ (۱۰) الدمشقی: نخبۃ الدھر فی عجائب البر والبحر، طبع مہرن، پیٹرزبرگ ۱۸۶۶ء، ص ۳۹ تا ۴۸؛ (۱۱) المسعودی: مروج (طبع پیرس)، ۳: ۱۳ تا ۴۱؛ (۱۲) تفسیر قرآن مجید؛ (۱۳) لسان العرب، بذیل مادّۂ صبأ۔

(B. CARRA DE VAUX)

* **الصّابی**: ابواسحٰق ابراھیم بن ھلال بن ابراھیم بن زَہرُون الحرّانی، مذھبًا صابی تھے [وَلَہ بہ الصّابئون] اور ایک نہایت معتبر روایت، یعنی اس کے اپنے پوتے ھلال کے قول کے مطابق، اس کی پیدائش ۵ رمضان ۳۱۳ھ کو ہوئی، لیکن الفہرست میں تاریخ پیدائش ۳۲۰ھ دی گئی ہے، جو غالبًا بہت بعد کی تاریخ ہے۔ اس کا باپ ھلال ایک حاذق طبیب تھا اور تُوزُون (م ۳۳۴ھ) کے ہاں ملازم ہوا۔ ابراھیم کو بھی انھیں علوم کی تعلیم دی گئی جو اس کے خاندان کے دوسرے افراد نے حاصل کیے تھے؛ وہ سب کے سب علم طب، ہندسہ اور ریاضی میں کامل دسترس رکھتے تھے۔ کہتے ہیں کہ اس نے المُطہّر بن عبداللہ کے لیے، جو امیر عضدالدولہ بویہی کا وزیر تھا، درہم کے برابر ایک اسطرلاب [ارک بال] بنایا تھا، تاہم اس نے جلد ہی ان مشاغل کو خیرباد کہہ دیا اور دیوان الانشاء میں کاتب ہو گیا۔ یہاں اسے اس وقت شہرت حاصل ہوئی جب مُعزّالدولہ بُویہی (م ۳۵۶ھ) نے وزیر المُہلّبی کے پاس ایک قاصد بھیج کر اسے حکم دیا کہ کرمان کے والی محمد بن الیاس کے نام فورًا ایک خط لکھے جس میں اس کی بیٹی کا رشتہ شہزادہ بختیار کے لیے طلب کیا جائے؛ یہ وہی شہزادہ ہے جس نے بعد میں امیر عزّالدولہ کا لقب پایا۔ اتفاق سے وزیر اس کے ندیم اور کاتب غفلت کا شکار ہو کر لکھنے سے قاصر رہے اور صرف ابراھیم ہی

اس قابل تھا کہ مطلوبہ مکتوب لکھ سکے؛ اس کی تحریر کو سب نے پسندیدگی کی نظر سے دیکھا۔ ممکن ہے اسی واقعے سے اس نے معزّالدّولہ کی نظروں میں وقعت حاصل کر لی ہو، کیونکہ ۳۴۹ھ میں معزّالدّولہ نے ابواسحٰق ابن ثوابہ کی موت پر الصّابی کو دیوان الانشاء کا سردبیر مقرر کر دیا۔ [اگرچہ اس نے اسلام قبول نہیں کیا تھا] اور مرتے دم تک اپنے مذہبی عقائد پر قائم رہا، تاہم وہ اچھے اخلاق و عادات کا مالک تھا اور جہاں تک ممکن تھا وہ مسلمانوں کے رسم و رواج کی پورے طور پر پیروی کرتا اور رمضان کے مہینے میں روزے رکھتا تھا۔ اس کے علاوہ اسے قرآن مجید سے پوری واقفیت حاصل تھی اور اپنی سرکاری خط و کتابت میں وہ اکثر آیات قرآنی درج کیا کرتا تھا۔ معزّالدّولہ کی وفات پر وہ اس کے بیٹے عزّالدّولہ کے زمانے میں دیوان الانشاء سے بدستور منسلک رہا اور ۳۶۴ھ میں جب عزّالدّولہ کا چچا عُضدالدّولہ بغداد آیا تو ابراہیم کے ذمّے یہ خدمت لگائی گئی کہ وہ دونوں کے حفظ مراتب کے متعلق معاہدے کا ایک ایسا مسودہ تیار کرے جسے دونوں برضا و رغبت تسلیم کر لیں۔ عُضدالدّولہ ابتدا میں ابراہیم سے بڑے لطف و کرم سے پیش آتا رہا اور اس نے اسے شیراز آنے کی دعوت بھی دی [کذا، مگر دیکھیے معجم الادباء، ۱: ۳۳۰]، لیکن ابراہیم نے جانے سے انکار کر دیا۔ اس معاہدے میں کچھ شرائط ایسی تھیں جو عُضدالدّولہ کو ناپسند ہوئیں، خصوصًا اس لیے کہ اس معاہدے کی رو سے عزّالدّولہ کو اس کے والد معزّالدّولہ کے سب حقوق شاہی بھی سونپ دیے گئے تھے [لیکن دیکھیے معجم الادباء، ص ۳۳۱]، جس کی وجہ سے عضدالدّولہ کے دل میں اس سے نفرت پیدا ہو گئی، چچا بھتیجے کے درمیان یہ مناقشت ابراہیم کے لیے تباہ کن ثابت ہوئی، کیونکہ جب عزّالدّولہ ۳۶۷ھ میں مارا گیا اور عَضدالدّولہ بغداد میں داخل ہوا تو اس نے بروز شنبہ ۲۶ ذوالقعدہ ابراہیم کو گرفتار کر لیا۔ عضدالدّولہ نے قسم کھائی تھی کہ وہ اسے ہاتھیوں سے روندوا کر مروا ڈالے گا، مگر جب بعض مقتدر عمائد نے، جن میں سے ایک وزیر المطہّر بن عبداللہ بھی تھا، بیچ میں پڑ کر اس کی سفارش کی تو اسے قید خانے میں ڈال دیا گیا، جہاں وہ کئی سال تک کس مپرسی کی حالت میں پڑا رہا۔ اسے عضدالدّولہ کی خوشنودی کے حصول کا ایک اور موقع دینے کے لیے قید کے دوران ہی میں آل بویہ کی تاریخ لکھنے کا حکم دیا گیا، جسے عضدالدّولہ کے نئے لقب تاج الملّۃ کی مناسبت سے کتاب التّاجی کا نام دیا گیا۔ امیر [عضدالدّولہ] نے یہ معمول بنا رکھا تھا کہ جو اوراق تحریر ہو کر اس کے پاس آتے وہ انھیں خود پڑھتا اور ان میں اپنی خواہش کے مطابق تصحیح کر دیتا تھا۔ یہ طریق کار ابراہیم کو ناپسند تھا، چنانچہ اس نے ایک دوست کے استفسار پر کہ کتاب کیسے لکھی جا رہی ہے بے احتیاطی سے یہ جواب دیا کہ ''میں طرح طرح کی ہوائی باتیں اور قسم قسم کے جھوٹ کو خوش نما الفاظ کا جامہ پہنا کر جوڑ رہا ہوں''۔ یہ بات عُضدالدّولہ کے کانوں تک پہنچا دی گئی، لیکن اتفاق سے عُضدالدّولہ فوت ہو گیا اور ابراہیم قتل سے بال بال بچ گیا۔ شرف الدّولہ کی تخت نشینی کے بعد ۲ جمادی الاولٰی ۳۷۱ھ کو اس نے قید خانے سے رہائی پائی۔ زندگی کے باقی ایام اس نے بامر مجبوری گوشۂ تنہائی میں بسر کر دیے اور ۱۲ شوّال ۳۸۴ھ کو جمعرات کے دن [illegible] فوت ہو گیا۔ بعض مصنّفوں

نے لکھا ہے کہ اس نے ۹۰ سال کی عمر پائی؛ لیکن مذکورہ تاریخ وفات اور اس کی عمر دونوں کی تصدیق اس مرثیے کے ہو سی سے ہوتی ہے جو شریف الرضی نے اس کی وفات پر لکھا تھا (دیوان السید الرضی، مطبوعہ بیروت، ۱ : ۳۰۹؛ نسخہ برلن، مخزونہ عدد [illegible] Ahlw. و [illegible] Ahlw.) ۔ اسے بغداد کے شونیزی قبرستان میں دفن کیا گیا۔ الرضی کا یہ مرثیہ ایک طویل اور پرخلوص دوستی کا آئینہ دار تھا اور جب ایک کافر کی موت پر سوگ منانے کی وجہ سے اس پر تنقید کی گئی تو الرضی نے جواب دیا کہ اس نے الصابی کے ذاتی اوصاف کی بنا پر اس کا سوگ منایا تھا۔ یہ مرثیہ الثعالبی نے یتیمۃ (مطبوعہ دمشق، ۲ : ۸۰ تا ۸۵) میں پورا درج کیا ہے۔ ابراہیم کی تصانیف میں سے کتاب التاجی اب ناپید ہے، لیکن بعد کے آنے والے مؤرخین نے کہیں کہیں اس کے حوالے دیے ہیں، مثلاً میرخواند نے (*Geschichte der Sultane aus dem Geschlechte Bujeh*، طبع Wilken، برلن ۱۸۳۵ء، فارسی متن کا ص ۲۱) اور مصنف کا نام ظاہر کیے بغیر ابن مسکویہ نے (تجارب الامم، ۲ : [illegible] ، [illegible] ، ۲۵۹ ، ۲۸۶ ، [illegible]) میں حوالے (بحوالۂ مذکور) نے خاندان بویہ کا جو شجرۂ نسب دیا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی [illegible] ہوتی تھی۔ ابن ابی اصیبعہ (۱ : [illegible]) نے کتاب التاجی کو غلطی سے ثابت بن سنان سے منسوب کیا ہے۔ ابراہیم کی دوسری تصانیف یہ ہیں: کتاب الخبر [illegible] اس کے اپنے خاندان کی تاریخ، یہ بھی اب ناپید ہو چکی ہے۔ الصابی کی شہرت زیادہ تر اس کے زمانے کی سرکاری مکاتیب پر مبنی ہے، جو جمع کر لیے گئے تھے اور ہم تک پہنچے ہیں [illegible]

وہ مخطوطہ پیرس، عدد [illegible]) ۔ الثعالبی نے اس کے اقتباسات [الثعالبی کی] یتیمۃ الدہر کی [illegible]، القلقشندی کی صبح الاعشی اور معاہد التنصیص میں ملتے ہیں۔ تاریخی اعتبار سے انہیں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے، کیونکہ ان کے ذریعے سے [illegible] کے عہد [illegible] کے بہت سے معاملات کے ہمارے علم میں [illegible] اضافہ ہوتا ہے۔

الرسائل اس کے اسلوب بیان کے [illegible] میں ابن [illegible] ہے، ساتھ اس کی تحریر [illegible] سے معرّا ہے اور بعد کے رسائل [illegible] میں اس کا اسلوب زیادہ صاف اور واضح ہے۔

اس کی نظمیں، جن کے نمونے [illegible] قصیدوں اور اشعار کے بہت سے مجموعوں میں بکثرت موجود ہیں، اس کے زمانے کے دیگر شعرا کی نظموں سے مختلف نہیں۔ ان میں اس عہد کے [illegible] افراد کی مدح میں قصائد موجود ہیں، جن میں وزیر المہلبی (م ۳۵۲ھ)، المطہّر بن عبداللہ وزیر عضد الدولہ (جس نے ۳۶۹ھ میں خودکشی کی) [illegible] صمصام الدولہ، [illegible] وزیر بہاء الدولہ (جو ۳۹۳ھ میں معزول ہوا)، [illegible] کا جانشین عبدالعزیز بن یوسف، شمس الدولہ (عہد حکومت ۳۸۷ تا ۳۸۸ھ) اور بعض دیگر افراد شامل ہیں۔ اس کے دیوان میں سے ایک مرثیہ اس نے اپنے بیٹے سنان کی موت پر لکھا۔

مآخذ: (۱) [illegible] (۲) [illegible] مطبوعہ دمشق، ۲ : [illegible] (۳) ابن خلکان، طبع وسٹنفلڈ، عدد [illegible] (۴) [illegible] Margoliouth، [illegible] (۵) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، [illegible] (۶) ابوالفداء، طبع قسطنطنیہ، [illegible] (۷) [illegible] (۸) [illegible]

الحکماء ؛ (۹) الخوانساری (محمد باقر) : روضات الجنات طبع تہران، ص ۳۳۵، ۱۳۱ ؛ (۱۰) ابن العبری : المختصر، طبع صالحانی، ص ۳۰۷ ؛ (۱۱) النُّویری : نہایۃ الارب (طبع قاہرہ)، ۱ : ۳۰۴ ؛ (۱۲) معاہد التنصیص (طبع ۱۳۱۶ھ)، ۱ : ۱۵۳، ۱۵۴ تا ۱۶۱، ۱۶۴، ۲۲۷، ۲۵۷ و ۲ : ۱۰۱ تا ۱۱۵ ببعد ؛ (۱۳) وسٹنفلٹ Wustenfeld : *Geschichtsschreiber*، ص ۱۴۹ ؛ (۱۴) Chwolson : *Ssabier*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۵۶ء ؛ (۱۵) براکلمان : *Gesch. Arab. lit.*، ۱ : ۹۲ ؛ (۱۶) Casiri : *Mss. in the Escorial*، ۱ : ۴۰۵ ؛ (۱۷) نظام الدین : جامع الحکایات از محمد عوفی کا مقدمہ، تحقیقی مقالہ، در کتاب خانہ کیمبرج یونیورسٹی) ۔

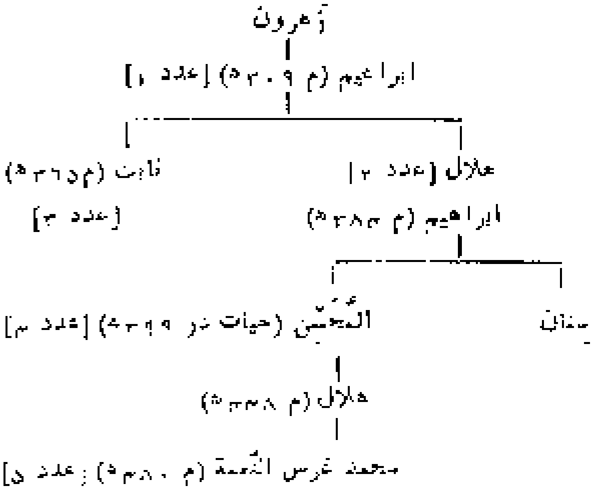
(F. KRENKOW)

* **الصّابی ۲** : ہلال بن المُحَسّن، ابراہیم بن ہلال کا پوتا ۔ وہ شوّال ۳۵۹ھ میں پیدا ہوا اور اپنے خاندان کے دوسرے افراد کی طرح مذہباً صابی تھا۔ اس کی والدہ مشہور طبیب اور مؤرّخ ثابت بن سنان بن قرّہ کی ہمشیرہ تھی ۔ وہ اپنے خاندان کا پہلا فرد تھا جو اپنے آبائی مذہب کو خیرباد کہہ کر مسلمان ہو گیا ۔ تبدیلیِ مذہب کا یہ واقعہ ۳۹۹ھ میں ایک خواب دیکھنے کے بعد پیش آیا ۔ وہ فخر الملک ابو غالب محمّد بن خلَف کا کاتب تھا ۔ فخر الملک کے انتقال کے وقت اس کی تیس ہزار دینار کی رقم ہلال کے پاس امانۃً جمع تھی ۔ ہلال اس رقم کو خرچ کرنے سے ڈرتا تھا، کیونکہ اسے وزیر مؤیّد الملک الحسن الرحم (م ۴۳۰ھ) کی دخل اندازی کا ڈر تھا ۔ اسے خبر ہوئی تو اس نے وہ رقم ہلال ہی کے پاس رہنے دی، تاہم سرکاری ملازم ہونے کی وجہ سے اس نے یہ رقم خرچ نہ کی اور وہ اسے اپنے بیٹے غُرس النّعمۃ کے لیے چھوڑ گیا ۔ وہ جمعرات ۱۷ رمضان المبارک ۴۴۸ھ کی رات کو فوت ہوا ۔ اس نے نو کتابیں تصنیف کی تھیں، جو سب کی سب معدوم ہو چکی ہیں، بجز ان چند نامکمل اجزا کے جنھیں H.F. Amedroz نے طبع کیا ہے (لائڈن ۱۹۰۴ء)۔ ان میں مندرجۂ ذیل شامل ہیں : (۱) التّاریخ، یعنی اس کے خسر ثابت بن سنان کی تاریخ کا ذیل۔ اس میں ۳۶۰ تا ۴۴۷ھ کے واقعات درج تھے ۔ اس تاریخ کے شائع شدہ حصّے میں صرف ۳۸۹ سے ۳۹۳ھ تک کے واقعات شامل ہیں ۔ کتاب کا جو حصّہ بچ گیا ہے اسے دیکھتے ہوے باقی ماندہ حصّے کے نقصان پر ہمیں افسوس ہوتا ہے ۔ کتاب کے ابتدائی حصّوں کی تدوین میں اس نے اپنے دادا کی فراہم کردہ قیمتی معلومات پر بہت اعتماد کیا تھا، جسے کئی سال تک تمام اہم ترین دستاویزات دیکھنے کا موقع ملتا رہا تھا؛ (۲) کتاب الوُزراء، یعنی الصُّولی اور الجَہْشیاری کی کتابوں کا ذیل ۔ مطبوعہ جز میں اس کتاب کا صرف ابتدائی حصّہ محفوظ ہے اور بعض انتہائی اہم وزیروں کے سوانح حیات مفقود ہیں ۔ ابن ظافر نے بَدائع البدائہ (قاہرہ ۱۳۱۶ھ، ۱ : ۶۳، ۱۶۹ و ۲ : ۱۰۲) میں کتاب الأعْیان والأمثال کے نام سے اس تصنیف کا حوالہ دیا ہے اور اس کے ہاں بعد کے کچھ اجزا محفوظ ہیں ۔ ابن خلّکان نے اس کتاب کو ایک طویل عنوان، یعنی کتاب الاماثل و الاعیان و منتدی العواطف والاحسان سے موسوم کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ صرف ایک جلد میں ہے اور دلچسپ حکایات اور نادر قصوں پر مشتمل ہے؛ (۳) غُرَر البلاغۃ فی الرسائل، اس کے اپنے رسائل کا مجموعہ؛ (۴) کتاب رسالات عن الملوک و الوزراء، سرکاری مکاتیب کا مجموعہ، جو اس کے دادا کے مجموعے سے مشابہ ہے؛ (۵) کتاب رسوم دارالخلافۃ، جس میں خلافتِ بغداد کے مختلف دفاتر عامّہ کا بیان ہے ۔

یہ کتاب بغداد میں چھپی ہے؛ (۶) کتاب اخبار بغداد، یعنی وقائع شہر بغداد؛ (۷) کتاب مآثر اهله، اس کے اپنے خاندان کی تاریخ؛ (۸) کتاب الکتّاب، کاتبوں کے لیے ایک دستور العمل، جو غالباً الصّولی کی کتاب الکتّاب کی طرز پر لکھی گئی ہو گی؛ (۹) کتاب السّیاسة۔

مآخذ: (۱) کتاب الوزراء، دیباچہ، ص ۵ تا ۷؛ (۲) خطیب: تاریخ بغداد، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ: ۱۴؛ (۳) ابن خلکان، طبع Wüstenfeld، عدد ۷۶۷؛ قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۲: ۲۰۲؛ (۴) ابن حِجّة: ثمرات الاوراق (قاہرہ ۱۳۰۴ھ)، ۱: ۷۹؛ (۵) *J.R.A.S.*، ۱۹۰۱ء، ص ۵۰۱، ۷۴۹؛ (۶) v. Kremer: *Denksch. Ak. Wien*، ۳۶: ۲۸۲ تا ۳۶۲؛ (۷) وسٹنفلٹ Wüstenfeld: *Geschichtsschr.*، ص ۱۹۸؛ (۸) براکلمان: *Gesch. Arab. Lit.*، ۱: ۳۲۳۔

خاندان کے دوسرے افراد ذیل کے شجرۂ نسب کے مطابق یہ تھے:



(۱) ابو اسحٰق ابراہیم بن زَہْرُون، ایک ماہر طبیب تھا۔ وہ الرّقہ سے بغداد آیا، جہاں اس نے ۲۰ صفر ۳۰۹ھ میں وفات پائی (ابن ابی اُصَیبعہ، ۱: ۲۲۷؛ القِفْطی: حکماء، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۵۵)۔

(۲) ہلال بن ابراہیم بن زَہْرُون ابو الحسین، ابراہیم کا والد، ایک ہوشیار طبیب تھا اور امیر تُوزُون کے ہاں ملازم تھا (القِفْطی: حکماء، قاہرہ، ص ۲۳۹)۔

(۳) ثابت بن ابراہیم بن زَہْرُون بھی طبیب تھا۔ جب عَضُدالدّوله ۳۶۴ھ میں بغداد آیا تو یہ بوڑھا ہو چکا تھا۔ ابتدا میں اس کی زیادہ قدر و منزلت نہ ہوئی، لیکن بعد میں اسے وظیفہ عطا کیا گیا اور وہ ۱۱ ذوالقعدہ ۳۶۵ھ کو فوت ہوا۔ وہ ۲۷ ذوالقعدہ ۲۸۳ھ کو الرّقہ میں پیدا ہوا تھا (ابن ابی اُصَیبعہ، ۱: ۲۲۷ تا ۲۳۰؛ یاقوت: ارشاد، ۱: ۳۴۴)۔

(۴) المُحَسِّن بن ابراہیم ابو علی نے سنان بن ثابت بن قرة کی کتابوں کی نشر و اشاعت کی (ابن ابی اصیبعہ، ۱: ۲۲۴ تا ۲۲۷؛ یاقوت: ارشاد، ۱: ۳۲۹ ببعد)۔

(۵) محمّد بن ہلال ابو الحسن غَرْسُ النِّعمة مؤرخ ہلال کا بیٹا۔ وہ ۴۱۶ھ میں پیدا ہوا اور اپنے والد کی وفات پر بارہ ہزار دینار کی مالیت کی بیش بہا جائداد ورثے میں پائی۔ اس نے نہایت خاموش زندگی بسر کی اور اپنی دولت میں اضافہ کرتا رہا، چنانچہ جب وہ ۴۸۰ھ میں فوت ہوا تو ستر ہزار دینار ترکے میں چھوڑے۔ اس کی اولاد نے بہت جلد اس دولت کو فضول خرچی میں اڑا دیا اور اس کی ذات کے ساتھ ہی اس کے خاندان کا عروج بھی ختم ہو گیا۔ اس نے چار سو کتابوں پر مشتمل ایک چھوٹا سا کتاب خانہ قائم کیا تھا، جس کا کتاب دار ابن الاُشنانی کو بنایا تھا، لیکن وہ خائن ثابت ہوا اور اس نے بہت سی کتابیں بیچ ڈالیں۔ غَرس النّعمة بھی تھوڑے عرصے کے لیے خلیفہ القائم کے دیوان رسائل میں ملازم رہا۔ اس نے اپنے والد کی تاریخ کا ذیل لکھنے کی کوشش کی، لیکن محض ایک چھوٹی سی کتاب لکھ سکا، جو خاتمے کے قریب بہت ہی مختصر ہو گئی، غالبًا اس لیے کہ وہ جو کچھ لکھنا چاہتا تھا اسے تحریر میں لانے کی جرأت نہ کر سکا۔ بقول الصّفدی، ہبة اللہ بن المبارک نے اس پر الزام لگایا ہے کہ اس نے اپنی تاریخ میں بہت سے غلط واقعات شامل کر دیے ہیں۔ ہم اس کی تصدیق کرنے سے قاصر ہیں کیونکہ اس کی تمام تصانیف ضائع ہو چکی ہیں۔ اس کی دیگر تصانیف یہ تھیں: (۲) الهفوات النّادرة

من المُتَغَنِّین المحظوظین و السَّقَطَات الباردة من المُتَقَلِّین المَلْحُوظِین، جس میں تاریخی کہانیاں تھیں اور (۳) کتاب الرَّبیع' جو التَّنوخی کی کتاب نشوار المُحاضرۃ کی طرز پر لکھی گئی تھی۔ ابن خلکان، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۲ : ۲۰۲؛ ابن القِفْطی: حکماء، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۷۰؛ الصَّفدی: وافی الوفیات، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد ۵۳۲۰، ورق ۱۰۹ الف۔

(F. KRENKOW)

* **صاحب:** مادّہ ص ۔ ح ۔ ب (= کسی کا ہمنشین ہونا) سے اسم فاعل، جس سے ابتداءً مساوی درجے کی دوستی مراد لی جاتی تھی اور یہ اصطلاح بالخصوص ان لوگوں کے لیے استعمال ہوتی تھی جنھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی صحبت نصیب ہوئی اور جو اپنے انتقال کے وقت ایمان لا چکے تھے (رک بہ اَصْحاب)۔ بایں ہمہ اسلامی ادب میں یہ لفظ اکثر ساتھی کے عام مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ رسول اللہؐ جب اپنے ساتھیوں کو مخاطب فرماتے ہیں تو اپنے آپ کو "صاحبُکم" کہتے ہیں؛ قیصر صاحب الرّوم کہلاتا ہے اور البُصرٰی کا حاکم صاحب البُصرٰی۔ ۱۶۷ھ/۷۸۳ - ۷۸۴ء تک خلیفہ المہدی نے ایک محتسب مقرر کیا ہوا تھا، جسے صاحب الزّنادقہ (Inquisitor) کا لقب دیا گیا تھا، تاہم صوبوں کے والیوں کے لیے حاکم کی اصطلاح کو ترجیح دی جاتی تھی؛ اغلب یہ ہے کہ لفظ صاحب کی رسول اللہؐ کے اصحابؓ سے مقدس نسبت اس ترجیح کا باعث ہوئی۔

صاحب کی اصطلاح اب سے ذرا پہلے ہندوستان میں عام طور پر اہل یورپ کے لیے استعمال ہوتی تھی اور یہ تعظیم کا ایک رسمی لقب ہے۔ جب اسے اونچے درجے کے ہندوستانیوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مزید اعزاز کا اظہار ہوتا ہے، مثلاً خان صاحب۔

یہ عجیب بات ہے کہ تانیث کی عربی شکل [صاحبہ] بہت ہی کم مستعمل ہے اور وہ بھی تعظیمی معنوں میں نہیں۔ الاشعری اپنی کتاب عقائد (طبع Spitta: Zur Geschichte al-Ash'ari's، ص ۱۳۳ ببعد) میں اللہ تعالٰی کے متعلق کہتا ہے: "اس نے کسی کو اپنی ہمنشین (صاحبہ) نہیں بنایا"؛ تاہم یہ استعمال بہت غیر معمولی ہے۔ ہندوستان میں آزادی سے پہلے تانیث کی شکل اس طرح بنائی جاتی تھی کہ لفظ صاحب سے پہلے میڈم کا لقب ڈ کی آواز حذف کر کے لگا دیا جاتا تھا اور اس کا تلفظ میم صاحب کیا جاتا تھا، اور اس لفظ کی یہی وہ شکل تھی جس سے سب یورپی خواتین مخاطب کی جاتی تھیں۔

مکّے کی زبان میں لفظ صاحب کے استعمال پر دیکھیے Snouck Hurgronje: *Mekkanische Sprichwörter*، عدد ۳۲۔

مآخذ: (۱) D. B. Macdonald: *Muslim Theology*، لنڈن ۱۹۰۳ء، بمدد اشاریہ، ۱ : ۱۱۱؛ (۲) R.A. Nicholson: *Literary History of the Arabs*، لنڈن ۱۹۰۷ء؛ (۳) W. Muir: *The Caliphate*، ایڈنبرا ۱۹۱۵ء؛ [مسلمانوں کے نظام حکومت کی سرکاری زبان میں جو معنی اس لفظ کے مشہور ہو گئے ہیں اس کے متعلق دیکھیے (۴) C. H. Becker: *Papyri Schott - Reinhardt*، ۱ : ۳۶، حاشیہ ۱].

(T. CROUTHER GORDON)

* **صاحبْ قران:** ایک لقب، جس کا مفہوم ہے کسی [مبارک] قران کا مالک۔ قران سے مراد سیّاروں کا ایک برج میں اجتماع ہے؛ چنانچہ قران السّعدین (رک بہ سعدان) کا مفہوم ہے دو مبارک سیاروں (مشتری اور زہرہ) کا یکجا ہونا کہ لقب کی صورت میں یہ لفظ [قران] صرف

ہونا اور قران النحسین سے۔ مراد دو نامبارک سیاروں (زحل اور مریخ) کا اجتماع ہے۔ بظاہر مقدم الذکر [یعنی قران السعدین] سے متعلق ہوتا ہے۔ فارسی اضافت کے زیر کو فکّ اضافت سے حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے صاحب دل میں۔ یہ لقب سب سے پہلے امیر تیمور نے اختیار کیا، جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ایک مبارک قران کے زیر سایہ پیدا ہوا تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسے اس لقب کو اختیار کرنے کا خیال بعد میں پیدا ہوا۔ اس کی وفات کے بعد شاعر اور خوشامدی لوگ وقتاً فوقتاً اس لقب کا اطلاق کمتر درجے کے فرمانرواؤں پر بھی کرتے رہے، یہاں تک کہ برہان نظام شاہ ثانی، والی احمد نگر، جیسے غیر وقیع حکمران کے لیے بھی اسے استعمال کیا گیا۔ تیمور کی اولاد میں سے شہنشاہ شاہجہان نے اپنے آپ کو صاحب قرن ثانی کے لقب سے ملقب کر کے اسے باضابطہ طور پر اختیار کیا۔

ایران میں صاحب قران ایک سکّے کا نام بھی تھا، جو اب بگڑ کر قِران یا قْران ہوگیا ہے اور جس کی قیمت ایک ہزار دینار، یعنی تومان کے دسویں حصے کے مساوی ہے۔

مآخذ: (۱) شرف الدین علی یزدی: ظفر نامہ، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کا سلسلہ Bibliotheca Indica؛ (۲) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، (بمبئی، چاپ سنگی، ۱۸۳۲ء)؛ (۳) عبدالحمید لاہوری: بادشاہ نامہ، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کا سلسلہ Bibliotheca Indica؛ (۴) مستند عربی و فارسی کتب لغات، بذیل مادۂ قران۔

(T. W. Haig)

٭ **صارْلیّہ:** ایک مذہبی فرقہ، جو شمالی عراق میں موصل کے جنوب میں آباد ہے۔ یہ فرقہ ایک قسم کا قبیلہ بھی ہے، جو سرلیس Sarlis کہلاتا ہے اور چھے گاؤوں میں رہتا ہے؛ ان میں سے چار دریاے زاب کلاں کے دائیں کنارے پر واقع ہیں اور دو بائیں پر؛ یہ جگہ اس دریا اور دجلے کے سنگم سے زیادہ دور نہیں۔ صدر موضع، جہاں سردار رہتا ہے، وَرْدک کہلاتا ہے اور دائیں کنارے پر واقع ہے؛ بائیں کنارے پر سب سے بڑا موضع سفینہ ہے۔

صارلی بھی عراق میں پائے جانے والے دوسرے فرقوں (یزیدی، شبک، باجوران) کی طرح کسی غیر شخص کو اپنے عقائد اور مذہبی رسوم کے متعلق بہت کم بتاتے ہیں اور اس لیے اس علاقے کے دوسرے باشندے ان سے بعض مذموم رسوم منسوب کرتے ہیں اور الزام لگاتے ہیں کہ ان کی ایک مخصوص مخفی زبان بھی ہے۔ *Al-Mashriq*، ۱۹۰۲ء، ۵ : ۵۷۷ ببعد، میں Pére Anastase نے صارلیہ، نیز باجوران اور شبک فرقوں پر چند حواشی لکھے ہیں۔ یہ معلومات اس نے موصل میں کسی شخص سے حاصل کی تھیں۔ اس کے کہنے کے مطابق ان لوگوں کی زبان کردی، فارسی اور ترکی سے مرکب ہے۔ جہاں تک مذہب کا تعلق ہے، وہ موحّد ہیں اور بعض انبیا اور جنت و جہنم پر اعتقاد رکھتے ہیں۔ وہ روزہ رکھتے ہیں نہ نماز پڑھتے ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ان کا سردار [دنیا میں بیٹھے بیٹھے] جنت کی زمین فروخت کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اس مقصد کے لیے فصل کی تیاری کے وقت وہ تمام دیہات کا دورہ کرتا ہے اور ہر صارلی مجاز ہے کہ وہ اتنے ذراع خرید لے جن کے دام وہ ادا کر سکتا ہے۔ ایک ذراع کی قیمت کبھی ایک ربع مجیدی سے کم نہیں ہوتی۔ ادھار منظور نہیں کیا جاتا۔ سردار ایک رسید دیتا ہے، جس میں لکھا ہوتا ہے کہ کسی فرد نے کتنے

ذراع زمین خریدی ہے - یہ رسید مردے کی جیب میں رکھ دی جاتی ہے تاکہ وہ اسے رضوان، داروغۂ جنت، کے سامنے پیش کر سکے - صارلی ہر قمری سال میں ایک بار ایک تہوار بھی مناتے ہیں، جس میں کھانا کھایا جاتا ہے - اس ضیافت کی صدارت ان کا سردار کرتا ہے اور اس میں ہر شخص چاول یا گیہوں کے ساتھ اُبلا ہوا ایک مرغ پیش کرتا ہے - مشہور ہے کہ اس کھانے کے بعد، جسے اَکْلَةُ المَحَبَّة [= محبت کا کھانا] کہتے ہیں، روشنیاں گل کر دی جاتی ہیں اور آزادی سے جنسی بدمستیاں کی جاتی ہیں - جب فرقے کا سردار مر جاتا ہے تو اس کا جانشین اس کا غیر شادی شدہ بیٹا ہوتا ہے - اسے داڑھی یا مونچھ منڈوانے کی ممانعت ہوتی ہے - صارلیہ کے ہاں تعدد ازواج کا دستور ہے - کہا جاتا ہے کہ ان کی ایک مقدس کتاب ہے، جو فارسی میں لکھی ہوئی ہے ۔

ان روایتوں کو قبول کرنے میں کافی احتیاط سے کام لینا چاہیے - صارلیہ کا اپنا بیان یہ ہے کہ وہ محض کرد ہیں اور دراصل کاکہ کردوں کی نسل سے ہیں، جن کے چند گاؤں کرکوک کے پاس واقع ہیں؛ لیکن یہ کاکہ کرد بھی پراسرار قسم کے لوگ مشہور ہیں - صارلیہ کے گاؤں (سفینہ) میں ایک خاص نشان دیکھنے میں آتا ہے اور وہ یہ کہ اس کی بڑی عمارتوں کی دیواروں پر مثلث سوراخوں والی ایک آرائشی شکل بنائی گئی ہے ۔

صارلیہ بہت اچھے کاشتکار مانے جاتے ہیں - بقول Pere Anastase نسلی اعتبار سے وہ اسی وضع قطع کے ہیں جیسے کرد؛ صرف ان کے مذہبی اعتقادات غالی شیعی اور قدیم ایرانی افکار سے متاثر ہوئے ہیں - یزیدیوں کی طرح ان کے نام مسلمانوں کے سے ہیں - ان کا موجودہ سردار طٰہٰ کوچہ یا ملا طٰہٰ کہلاتا ہے ۔

مآخذ: (۱) W. R. Hay: *Two Years in Kurdistan*، لنڈن ۱۹۲۲ء، ص ۹۳ - ۹۵؛ (۲) Pere Anastase: مقالہ، بعنوان تفکہۃ الاذہان فی تعریف ثلاثۃ ادیان؛ (۳) Cuinet: *La Turquie d' Asie*، پیرس ۱۸۹۴ء.

(J. H. Kramers)

* **صاروخان:** ایک ترکمان شاہی خاندان کا نام، جو سلاجقۂ روم کی سلطنت کے سقوط کے بعد اناطولی میں خود مختار ہو گیا تھا - اس کا پایۂ تخت مغنیسا (قدیم مگنیشیا Magnesia) تھا، جو دریاے سیپیلوس Sipylos کے کنارے آباد تھا - یہ یقینی طور پر معلوم نہیں کہ آیا یہ نام دراصل کسی قبیلے کا تھا (دیکھیے صاروخان، در Houtsma: *Recueil*، ۳: ۱۸۸) اور بعد میں شاہی خاندان کے نام کے طور پر باقی رہ گیا - چودھویں صدی عیسوی کے آغاز میں صاروخان کا ذکر (جسے یونان والے *Σαρχάνης* لکھتے ہیں) امیر مغنیسا کی حیثیت سے آتا ہے، جس پر اس نے ۱۳۱۳ء میں قبضہ کر کے اپنا پایۂ تخت بنا لیا تھا - معلوم ہوتا ہے کہ بوزنطی سلطنت کے اجیر قطالونی (Catalan) سپاہیوں سے وہ بڑی بڑی لڑائیاں لڑتا رہا (حدود ۱۳۰۴ء؛ دیکھیے *Chronik des edlen En Ramon Muntaner*، ترجمہ از K. F. W. Lang، ۲: ۱۱۶، لائپزگ ۱۸۴۲ء؛ Maghnisa — Μαγνησία) اور بالآخر اپنی خود مختاری منوانے میں کامیاب ہو گیا؛ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ اہل جینوا کی ایک بستی فوچہ Foca (فوقیا Phocaea) اس کی مطیع فرمان تھی اور اسے سالانہ خراج ادا کرتی تھی (Ducas، ص ۲۶؛ ابن بطوطہ، ۲: ۳۱۴)، بحالیکہ صاروخان خود مغنیسا میں رہتا تھا (Ducas، ص ۳۱؛ Pachymeres، ۲: ۳۵۱ تا ۳۵۲؛ Nicephor Gregor، [illegible]؛ شہاب الدین العمری، در

E. Quatremére، در *N. E.*، ۱۳ : ۳۳۹، ۳۶۸؛ ابن بطوطہ، ۲ : ۳۱۳) ۔ اس کا بھائی علی ایک آزاد امیر کے طور پر نیف (قدیم نیمفائیوم Nymphaeum، سمرنا کے جنوب میں) کے مقام پر متمکن تھا (دیکھیے شہاب الدّین العمری، ص ۳۶۷؛ Defrémery، در *Nouvelles Annales des Voyages*، ۲ : ۹۱، پیرس ۱۸۵۱ء) ۔ صارُوخان نے بتدریج وہ علاقہ حاصل کر لیا جو کم و بیش قدیم لیڈیا Lydia سے مطابقت رکھتا تھا اور اس میں حسب ذیل شہر اور دیہات شامل تھے : گوزل حصار، منمن، آق حصار، مرمرہ، گوردوک، گوردوس، تجاجیق، آضالہ، دمرجی، نیف، طورغودلی، اوچہ، قرہ حصار، قصبہ ۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حکومت، کم از کم جزوی طور پر، بحرایجہ تک پھیلی ہوئی تھی، جس کے جزائر کو وہ اپنے بظاہر پُر ہیجان دور حکومت میں بار بار اپنے جنگی بیڑے سے تاراج کرتا رہا (J. von Hammer، در *G O R* ص ۷۰۱، منقول از Pachymeres) ۔ صاروخان نے بوزنطی شہنشاہ اندرونیکوس Andronicus سوم خرد سے ۱۳۲۹ء کے قریب اول جنوآ (*G O R*، ۱ : ۱۲۶ ببعد) نیز اورخان کے خلاف اتحاد کر لیا تھا اور حدود ۱۳۳۵ء میں عمر بیگ، حاکم آیدین ایلی، کو ایک متنازع فیہ قطعۂ اراضی کے عوض اپنے علاقے میں سے آزادانہ گزرنے کی اجازت دی جو اس وقت مؤخرالذکر جان ششم کانتا کوزینوس John VI Kantakuzenos کی مدد کے لیے ایشیائی ساحل کے ساتھ ساتھ دردانیال کی طرف یلغار کر رہا تھا ۔ صاروخان کا بیٹا سلیمان فوج کے ساتھ تھا، لیکن دفعۃً وہ اپماتیا Apamea میں بعارضۂ بخار فوت ہو گیا (Kantakuzenos، ۲ : ۲۹ تا ۳۰، ۳۵۰ تا ۳۸۳؛ و ۳ : ۸۶، ۵۹۱ تا ۵۹۶؛ جہاں ان واقعات کی تفصیلات دی گئی ہیں)۔ سلیمان کے علاوہ صارُوخان کا ضرور ایک اور بیٹا بھی ہوگا، جو اس سے پہلے مر چکا تھا (دیکھیے ابن بطوطہ، ۲ : ۳۱۳) ۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد ملکۂ اینا Anna، یعنی جان پالیولوغس John Palaeologos کی والدہ نے صاروخان سے مدد چاہی، جو اگرچہ فوراً دے دی گئی، لیکن کچھ کام نہ آئی (Kantakuzenos : کتاب مذکور؛ *G O R*، ۱ : ۱۳۶) ۔ صاروخان کا اس کے بعد یقیناً جلد ہی انتقال ہو گیا اور تخت کا وارث اس کا بیٹا فخرالدّین الیاس ہوا، جس کی سرگرمیوں کی نسبت تقریباً کچھ معلوم نہیں ۔ وہ ۷۷۶ھ/۱۳۷۴-۱۳۷۵ء میں مرا اور سلطنت اپنے بیٹے مظفرالدّین اسحٰق کے لیے چھوڑ گیا ۔ اس کے بارے میں بھی بہت کم معلومات ملتی ہیں ۔ وہ فرقۂ مولویہ کا ایک پرجوش رکن تھا اور اس نے مغنیسا میں اس فرقے کی ایک خانقاہ اور وہاں کی بڑی مسجد (اولو جامع) تعمیر کی ۔ اس مسجد میں تراشیدہ چوبی منبر پر ایک عربی کتبہ ۷۷۸ھ/۱۳۷۶ - ۱۳۷۷ء کا موجود ہے، جس پر اس کا نام اور القاب کندہ ہیں ۔ وہ غالباً مغنیسا کا پہلا مولوی چلبی تھا اور اپنی بیوی اور بچوں سمیت مغنیسا میں اپنی تعمیر کردہ مسجد کے اندر سنگین تابوتوں میں مدفون ہے، جن پر مولویہ فرقے کی مخصوص ٹوپی بنی ہوئی ہے ۔ ۷۸۸ھ/۱۳۸۶ - ۱۳۸۷ء میں اس کی موت پر اس کا بیٹا خضر شاہ بیگ اس کا جانشین ہوا، جو ۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء یا ۷۹۳ھ/۱۳۹۱ء میں اس طرح اپنی سلطنت سے محروم ہوا کہ سلطان بایزید اوّل نے یہ ملک فتح کرکے اسے آیدین ایلی اور منتشا ایلی کے ساتھ اپنے بیٹے سلیمان کو دے دیا (کذا، در ادریس بتلیسی؛ لیکن بقول سعدالدّین ارطغرل کو، دیکھیے *G O R*، ۱ : ۶۰۶) ۔ خضر شاہ بیگ اپنے ستانے والے

سے پناہ لینے کے لیے کوتوروم بایزید، والی سینوب [سنوف] و قسطمونی، کے پاس بھاگ گیا۔ جنگ انقرہ (۱۴۰۲ء) کے بعد تیمور نے آناطولی کے دوسرے چھوٹے موٹے خاندانوں (طوائف الملوک) کی طرح اسے بھی بحال کر دیا۔ چند سال کے بعد اس نے سلطان محمد اول کے بھائی عیسٰی چلبی سے اتحاد کر لیا اور اسے سلطان کے خلاف لڑائی میں مدد دی۔ محمد اوّل کامیاب ہوا اور اس نے خضر شاہ کو قید کر کے مروا دیا، مگر یہ وعدہ کیا کہ اسے اس کے اجداد کی مسجد میں دفن کیا جائے گا اور اس کا ذمہ لیا کہ اس کی بنا کردہ عمارتوں (مسجدوں، مدرسوں اور شفاخانوں) کی نگہداشت کی جائے گی (سعد الدّین: تاج التواریخ، ص ۲۸۷ ببعد؛ نیز *G O R*، ۱: ۳۴۳)۔ اس کے ساتھ ہی صاروخان اوغلو کے خاندان کا چراغ گل ہو گیا اور ان کے علاقے آئندہ سے ایک ترکی صوبہ بن گئے۔ چونکہ صوبۂ صاروخان دارالخلافۂ قسطنطینیہ سے سب سے زیادہ قریب تھا اور اس کی ولایت اثر و اقتدار کے حصول کا باقاعدہ زینہ تھی، لہٰذا یہ عہدہ معمولاً شاہی خاندان کے سب سے بڑے بیٹوں کو دیا جاتا تھا (دیکھیے نیز *G O R*، ۲: ۲۶۷)۔ صاروخان کی سنجاق بالکل حال کے زمانے تک موجود رہی اور اس کی سابقہ حدود بھی بدستور رہیں (دیکھیے V. Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۳: ۵۲۳ تا ۵۷۵)۔ ذیل میں اس سلسلۂ سلاطین کی فہرست درج ہے، جو ان معلومات پر مبنی ہے جو ہمیں میسر آ سکیں (دیکھیے خاص طور پر منجّم باشی، ۳: ۳۳): صاروخان (حدود ۷۰۰ھ/۱۳۰۰ء تا ۷۴۵ھ/۱۳۴۵ء)؛ فخر الدّین الیاس (۷۴۶ھ/۱۳۴۵ء تا ۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء)؛ مظفر الدّین اسحٰق (۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء تا ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء)؛ خضر شاہ بیگ (۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء تا ۷۹۲ھ/۷۹۳ھ/۱۳۹۰-۱۳۹۱ء و ۸۰۵ھ/۱۴۰۲ء تا ۸۱۳ھ/۱۴۱۰ء)۔

فرمانروایان آیدین و منتشا کی طرح صاروخان اوغلو نے ان سکوں کے نمونے پر gigliati ڈھلوائے جو نیپلز اور صقلیہ میں انجو Anjou خاندان کے بادشاہ ضرب کراتے تھے، تاکہ اطالوی تاجروں سے تجارت کے لیے موزوں زرمبادلہ کا کام دے سکیں (J. Friedlander: *Beiträge zur älteren Münzkunde*، ص ۲ ی؛ A. de Longpérier: *Revue numismatique française*، ۱۸۶۰ء، ص ۵۹؛ Sp. Lampros: کتاب مذکور، ۱۸۶۹ء، ۱۴: ۲۵۵ ببعد جہاں انتساب صحیح نہیں؛ J. Karabaček در *Wiener Numism. Zs.*، ۲ (۱۸۷۰ء): ۵۲۵ ببعد و ۹ (۱۸۷۷ء): ۲۰۰ ببعد؛ مختصر بحث در G. Schlumberger: *Numismatique de l' Orient Latin*، پیرس ۱۸۷۸ء، ص ۴۷۹ تا ۴۸۱)۔ صاروخان اوغلو کے سکے نسبۃً کم یاب ہیں۔ آخری دو بادشاہوں اسحٰق چلبی اور خضر خان بیگ کے صرف چند چاندی اور تانبے کے سکے دریافت ہوئے ہیں (تفصیلات در St. Lane-Poole: *Catalogues of the Oriental Coins in the Brit. Mus.*، ۷: ۱۲، لنڈن ۱۸۹۳ء؛ وہی مصنف: *Catal. of the Bodleian Library, Museum, Coins*، آکسفورڈ ۱۸۸۸ء، ص ۳۱ ببعد؛ بالخصوص احمد توحید: *Catalogue des Monnaies des Khakans Turcs*، ج ۳، استانبول ۱۳۲۱ھ، عدد ۲۱۹۰۳ ترکی، ص ۳۸۲ تا ۳۸۶۔

مآخذ: (تصنیفات محولۂ متن کے علاوہ): (۱) احمد توحید در *Revue Historique Publiée par l' Institut d' Histoire*، ۱ (۱۹۱۰-۱۹۱۱ء): ۶۱۵ تا ۶۱۹؛ (۲) W. Heyd: *Le colonie commerciali degli Italiani in Oriente*، ۱: ۳۴۷ و ۲: ۹۱؛ (۳)

وہی مصنف: *Histoire du Commerce du Levant*، لائپزگ ۱۸۸۵ء، ۱: ۳۸۸، ۶۳۶، ۵۶۳ و ۲: ۳۵۳؛ ۔ بوزنطی مؤرخین میں ہم ان کا نام ہی لے سکتے ہیں : (۴) Chalkokondyles، ص ۱۵، ۶۵ ببعد؛ (۵) Pachymeres، ص ۵۸۹؛ (۶) Phrantzes، ص ۷۷ ۔

(FRANZ BABINGER)

* **صاری صالتق دده** : ایک ترک درویش اور بکتاشی ولی؛ حاجی بکتاش (رک بآن) کے ہمعصر اور حاجی موصوف کے افسانوی سوانح (دیکھیے ان کا کثیر الاشاعت ولایت نامہ) میں ایک اہم کردار ۔ وہ حاجی بکتاش کے مرید بتائے جاتے ہیں اور اس زمانے میں آناطولی کے اکثر درویشوں کی طرح بخارا سے آئے تھے ۔ ان کا اصلی نام محمد (محمد بخاری، در اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۲ : ۱۳۴، س ۹۵) بتایا جاتا ہے ۔ ان کی زندگی اور سیرت کے بارے میں عملاً کچھ بھی معلوم نہیں ۔ اُغوزنامہ (اقتباس در سید لقمان) کے مطابق وہ ۶۶۲ھ/۱۲۶۳-۱۲۶۴ء میں لوگوں کی ایک بڑی جماعت، (دس ہزار تا بارہ ہزار) لے کر چلے جنہیں آناطولی کے ترکمان بتایا جاتا ہے اور یہ سب بحر اسود کے مغربی ساحل پر علاقہ دبروجان میں، خصوصاً بابا طاغ کے اردگرد، بس گئے ۔ اس نقل مکانی کا سبب معلوم نہیں؛ ممکن ہے اس کا تعلق ہُولاگو کی پیش قدمی سے ہو (دیکھیے *Der Islam*، ۱۱: ۲۴)۔ اوغوز نامہ (دیکھیے J. J. W. Lagus: *Seid Locmani ex libro Turcico qui Oghuzname inscribitur excerpta*، ہلسنگفورس ۱۸۵۴ء؛ G. Flügel: *Die arab. pers. und turk. Handschr. der Wiener Hofbibl.*، ۲ : ۲۲۵) کے سوا اور کوئی ہم عصر اطلاع موجود نہیں، اور جن بوزنطی مآخذ سے مدد مل سکتی تھی وہ بھی اس بارے میں خاموش ہیں (مثلاً Pachymeres، Nicephoros، Greg.، Georg.، Akropolita)، تاہم دیکھیے J. J. W. Lagus: کتاب مذکور، ص ۳۰ ببعد) لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پرانی روایات، جو کبھی موجود تھیں، اب ضائع ہو چکی ہیں ۔ مثال کے طور پر اولیا چلبی [رک بآن] کا بیان ہے کہ بازیجی اوغلو محمد چلبی (م ۸۵۴ھ/۱۴۵۰ء) نے صاری صالتق پر ایک رسالہ لکھا تھا اور کنعان پاشا نے، جو ایک زمانے میں اوکزاکوف کا حاکم تھا، ۴۰ کراسے [جز] کا ایک صالتق نامہ مرتب کیا تھا (اولیا چلبی: کتاب مذکور، ۳ : ۳۶۶ اور اس پر Vas. Dmitr. Smirnov: *Očerk istorii turećkoj literaturi*، در *Vseobshcaja istorija literatur*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۱ء، جہاں کسی صالتق نامہ سے اقتباسات دیے گئے ہیں) ۔ اولیا، جس نے معلوم ہوتا ہے کہ ان مأخذوں میں سے جو اب ناپید ہیں کسی ایک تک رسائی حاصل کر لی تھی، کہتا ہے کہ صاری صالتق بیسرابیا (Bessarabia) میں نقل مکان کرنے سے پہلے اربہ جکورو، سیواس اور توقاد میں رہتے تھے ۔ یہاں انہیں "عجم" بتایا گیا ہے اور یہ اولیا کے اس قول کے مطابق ہے جو ایک دوسری جگہ آیا ہے (۱ : ۶۵۹)، یعنی "طاہر از العراق" ۔ سب سے قدیم اطلاع صاری صالتق کے متعلق ابن بطوطہ (۲ : ۴۱۶) نے دی ہے، جس نے ان کی موت سے تقریباً ایک پشت بعد ان کی درگاہ کی "بابا صلتوق" میں زیارت کی (مگر اس کی جائے وقوع کا اب سرسری طور پر بھی تعین نہیں کیا جاسکتا) اور ان ولی اللہ کے مناقب اختصار سے بیان کیے ہیں ۔ اس حقیقت سے کہ ابن بطوطہ بظاہر اس قابل ہی نہیں تھا کہ کوئی معتبر بات صاری صالتق کے متعلق تحریر کرتا، جن کی وفات کو مشکل سے پچاس برس ہوئے تھے، اس قسم کے جائز شبہات

پیدا ہو جاتے ہیں کہ یا تو اس عرب سیاح کے بیانات صحیح نہیں اور یا ان بزرگوار کی کوئی تاریخی حیثیت نہیں تھی [ابن بطوطہ نے محض یہ لکھا ہے کہ قسطنطینیہ جاتے ہوے وہ بابا صلتوق نامی ایک شہر میں پہنچے، اور لوگ یہ بیان کرتے تھے کہ یہ صلتوق ایک صاحب کشف بزرگ تھے، اگرچہ ان کے متعلق بعض ایسی باتیں مشہور ہیں جنھیں شرع مذموم قرار دیتی ہے]۔ واقعہ یہ ہے کہ جو مناقب و کرامات ان سے منسوب ہیں انھیں بعینہٖ بوزنطی ولیوں سے منسوب کیا جاتا ہے اور یہ کہ صاری صالتق کو بوزنطی درویشوں سے ملتبس کر دیا گیا ہے، البتہ ایک قصہ، جو اولیا چلبی نے صاری صالتق کے متعلق لکھا ہے، بہت عجیب اور غالبًا منفرد ہے۔ اس کے مطابق ان صاحب کرامت بزرگ نے اپنے مریدوں کو حکم دیا کہ ان کی لاش کو جیسے سات تابوتوں میں رکھ کر کافر ملکوں کے دور دراز شہروں میں سپرد خاک کریں تاکہ ان کی اصل قبر کے جاے وقوع کے بارے میں لاعلمی مسلمانوں میں ہر جگہ زیارت کی کشش پیدا کر دے اور اس کا نتیجہ یہ نکلے کہ وہ ممالک سلطنت اسلام میں ضم ہو جائیں (دیکھیے J. von Hammer در *G O R.*، ۱ : ۸ ـ ۱۳۷ ببعد؛ بالاتباع اولیا چلبی: کتاب مذکور، ۲ : ۱۳۳ ببعد۔ لہٰذا بقول اولیا، یہ تابوت بابا اسکی، بابا طاغی، قلقرہ Kaliakra، بوزیو Buzeu (رومانیا) بلکہ ڈانزگ Danzig تک پہنچے ہیں۔ ایک تاتار جوجی کا قبول اسلام صاری صالتق سے منسوب کیا جاتا ہے۔ متعدد مسیحی ولیوں کی نسبت سمجھا جاتا رہا ہے کہ حقیقت میں وہ بھی ترک بزرگ تھے، چنانچہ بلقان میں ایسے مقامات کثرت سے ملتے ہیں جو مؤخر الذکر [illegible] قلقرہ میں صاری صالتق ایک اژدہے کو ہلاک کرنے والے کی حیثیت سے ظاہر ہوتے ہیں اور ایک مقید نصرانی شہزادی کو رہا کرتے ہیں (دیکھیے اولیا، ۳ : ۳۶۷؛ C. J. Jireček: *Das Fürstenthum Bulgarien*، ویانا ۱۸۹۱ء، ص ۵۳۲؛ J. v. Hammer: *Rumeli und Bosna*، ویانا ۱۸۱۲ء، ص ۲۲؛ *Archäol. epigraphische Mitteilungen*، ۱۸۸۶ء، ۱۰ : ۱۸۸ ببعد؛ *Z D M G.*، ۱۹۲۲ء، ۷۶ : ۱۵۵) اور خود اولیا صاری صالتق کا تعلق سینٹ نکولا، یعنی سینٹ نکولاس سے قائم کرتا ہے (دیکھیے کتاب مذکور، ۲ : ۱۳۰)۔ صاری صالتق کی درگاہیں یا مقبرے دوسرے مقامات میں بھی ہیں، مثلاً کروجہ Kroja (قب *Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien*، ۷ : ۲۰؛ Ippen: *Skutari*، ص ۷۱ ببعد؛ A. Degrand: *Souvenirs de la Haute-Albanie*، پیرس ۱۹۰۱ء، ص ۲۳۲، نیز ۲۳۶ ببعد) اذرنہ (اولیا، ۳ : ۳۸۱ ببعد)، کورفو Corfu (جہاں ان کا ذکر St. Spyridon (Spiridion) کے ساتھ کیا جاتا ہے، دیکھیے سامی بے فراشری (ایک البانوی): قاموس الاعلام، ص ۲۹۱۰) اور بستر Mostar (در بجائی Blagay) میں (دیکھیے Sadic Sibiri؛ [illegible] در *Tuzla*، بوڈاپسٹ ۱۸۹۸ء، ص ۵۰۳ ببعد)۔ ان کے علاوہ ان کا ایک مقبرہ جائی Chasa میں بتایا جاتا ہے جو کروجہ اور جاکووہ کے درمیان واقع ہے [دیکھیے F. W. Hasluck در *Annual of the British School at Athens*، ۲۱ : ۱۲۲، حاشیہ ۳]؛ اس کا ذکر اولیا کے ہاں نہیں ملتا، لہٰذا یہ روایت غالبًا بعد میں وضع کی گئی ہے۔ اسی طرح جھیل اخریدہ (Lake Ochrida) کے جنوبی ساحل پر سینٹ نعوم (St. Naum) کی یونانی خانقاہ میں بھی اس کی قبر [illegible] (قب [illegible] سامی بے: کتاب مذکور)۔

صاری صالتق ایک بار جرجیس (St. George) بن گئے ہیں، پھر الیاس، Elia، پھر سمعان (St. Simeon) اور سب سے آخر میں ''فرہ کو نجولوس'' (دیکھیے اولیا، Travels، طبع J. von Hammer، ۱ : ۱۹۱؛ یہ نام استانبول کے شائع شدہ متن میں موجود نہیں) اس طرح ان کی ذات ان کرداروں میں سب سے زیادہ جاذب توجہ ہے جن کے بارے میں مسلمانوں اور نصرانیوں کے عقائد آپس میں مل گئے ہیں - بہر کیف صاری صالتق کی بڑی درگاہ بابا طاغی بیت (دیکھیے ابن بطوطہ، کتاب مذکور؛ اولیا، ۲ : ۳۰۸ ببعد) - سلطان بایزید ثانی ''ولی'' نے اسے ایک زیارت گاہ کے طور پر تعمیر کرایا تھا اور بعد ازاں سلطان سلیمان اس کی زیارت کے لیے گیا تھا (دیکھیے Kemal Pacha Zadèh, Histoire de la campagne de Mohacz par، طبع M. Pavet de Courteille، پیرس ۱۸۵۹ء، ص ۸۰ ببعد، ۱۲۷؛ J. v. Hammer : G O R، ۳ : ۲۰۳) - صاری صالتق آخر میں بوزہ جیار کی برادری (guild)، یعنی بوزہ (= باجرے کی شراب) بنانے والوں کے پیر کے طور پر ظاہر ہوتے ہیں (دیکھیے اولیا، ۱ : ٦۵۹) - صاری صالتق کو احمد یسوی کا خلیفہ بتایا گیا ہے - آیا Sári Saltě، جو Al. Jaba : Recueil de notices et récits Kourdes (سینٹ پیٹرز برگ ۱۸٦۰ء، ص ۹۴ ببعد) میں مذکور ہے اور ہمارے صاری صالتق ایک ہی شخص ہیں، اس بحث کو یہاں چھیڑنے کی ضرورت نہیں - متأخر عثمانی ادب میں بھی صاری صالتق کا کہیں کہیں ذکر آتا ہے، جیسے خمسۂ نوعی زادہ عطائی (م ۱۰۴۴ھ/ ۱٦۳۴ء) میں (دیکھیے J. von Hammer : Gesch. der osmanischen Dichtkunst، ۳ : ۲۸۱) - صاری صالتق دده کی نیم تاریخی، نیم افسانوی شخصیت مکمل تفتیش کی طالب ہے - اتنا یقینی ہے کہ اس کا بکتاشی تحریک سے قریبی تعلق ہے اور بلقان میں اس کی توسیع کے سلسلے میں صاری صالتق کمال تعظیم و تکریم سے یاد کیے جاتے ہیں - جب تک علوی ('Alewi') فرقے کی تاریخ جنوب مشرقی یورپ میں ایسی ہی دھندلی رہے گی جیسی کہ آج کل ہے اس وقت تک صاری صالتق دده کے متعلق محض مبہم بیانات ہی دیے جا سکتے ہیں.

مآخذ : ان کتابوں کے علاوہ جن کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے : (۱) I. K. Dimitroff در Spisanie na Bulgarskata Akademija na naukite، ج ۱۰، صوفیہ Sofia ۱۹۱۵ء، دیباچہ میں ترکمان تارکین وطن پر؛ (۲) F. W. Hasluck در Annual of the British School at Athens، ۱۹۱۲-۱۹۱۳ء، ۱۹ : ۲۰۳ ببعد و ۲۰۸؛ (۳) A. Degrand : Souvenirs de la Haute-Albanie، پیرس ۱۹۰۱ء، ص ۲۳٦ ببعد (صاری صالتق کا قصہ)؛ (۴) Grenard، در J. A، ۱۹۰۰ء، ۱۵ : ۵ ببعد؛ (۵) کوپرولو زادہ محمد فواد : ترک ادبیاتدہ الک متصوفلر، ۱۹۱۸ء (= ۱۹۲۲ء)، ص ۳۲ ببعد، ۱۲٦، ۲۸۵، ۳۱۲ (مأخوذ از اولیا)؛ (٦) سعد الدین : تاج التواریخ، ۲ : ۳۴۴، س ٦؛ (۷) علی : کنه الاخبار (کتاب کے غیر مطبوعہ حصے میں)؛ (۸) J. v. Hammer : G O R، ۱ : ۱۲۲ و ۲ : ۱۴۳ و ۳ : ۲۰۲، ۲۹۷ و ۸ : ۲۵۴؛ (۹) وہی مصنف : Gesch. der osmanischen Dichtkunst، ۲ : ۲۵۹، حاشیہ ۲ -

(FRANZ BABINGER)

صاری عبداللہ افندی : عہد عثمانیہ کا * ترک شاعر اور ادیب - وہ المغرب کے ایک شہزادے سید محمد کا بیٹا تھا، جو سلطان احمد اول کے عہد میں قسطنطینیہ بھاگ آیا تھا اور وہاں اس کی شادی خلیل پاشا کے بھائی محمد پاشا صدر اعظم کی بیٹی سے ہو گئی تھی - صاری کی پرورش خلیل پاشا نے کی اور اس کی تعلیم کا کام سقوطری کے شیخ محمود کو تفویض کیا - جس زمانے میں خلیل پاشا اپنی دوسری وزارت

میں ایران کی مہم کا سپہ سالار ہو کر گیا صاری بطور "تذکرہ جی" (یعنی منشی یا دبیر) اس کا ہمرکاب رہا ۔ ۱۰۳۷ھ/۱۶۲۷ - ۱۶۲۸ء میں محمد افندی کا انتقال ہوا تو صاری اس کی جگہ رئیس الکتاب مقرر ہوا، لیکن جلد ہی اُسے اور اُس کے مربی کو برخاست کر دیا گیا ۔ ۱۰۳۷ھ/۱۶۲۷-۱۶۲۸ء میں خلیل پاشا کی وفات کے بعد اسے رئیس رکاب ہمایوں بنا دیا گیا اور اسی حیثیت میں وہ سلطان مراد رابع کے ساتھ بغداد آیا اور بعد ازاں اُسے دوسری بار رئیس الکتاب مقرر کیا گیا ۔ ۱۰۶۵ھ/۱۶۵۵ء تک وہ دوسرے عہدوں پر بھی مامور رہا، تاآنکہ وہ سرکاری ملازمت سے سبکدوش ہو گیا ۔ اس کا انتقال ۱۰۷۱ھ/۱۶۶۰-۱۶۶۱ء میں ہوا ۔ اس نے ترکی زبان میں مثنوی مولانا جلال الدین رومی کے دفتر اول کی ایک شرح لکھی ۔ اس کی متعدد طبع زاد تصنیفات بھی ہیں، جن میں سے کچھ اخلاقی ہیں، جیسے نصیحۃ الملوک اور ثمرات القلوب [ثمرات الفؤاد، در قاموس الاعلام] اور کچھ متصوفیانہ، مثلاً دُرّہ، جوہرہ اور مسلک العُشّاق ۔ دستور الانشاء کے نام سے ایک سو اکتالیس سرکاری دستاویزات کا ایک مجموعہ بھی اس کی یادگار ہے ۔ اس کے علاوہ اس کی منظومات بھی ملتی ہیں، جن میں اس نے عبدی تخلص اختیار کیا ہے ۔ اس کا مزار قسطنطنیہ میں طوب قپی (باب سینٹ رومانوس) کے باہر گورستان مال تپہ میں واقع ہے (Gibb: *Ottoman Poetry*، ۳ : ۷۹) ۔

مآخذ: (۱) سامی: قاموس الاعلام، ۴ : ۲۹۱۹؛ (۲) J. von Hammer: *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*، ۳ : ۳۸۶ ۔

(CL. HUART)

* **صاری کُورز**: نیز صاری کُرز، ایک ترک فقیہ اور قاضی عسکر، جس کا [illegible] تھا ۔ وہ قلیچ قرہ سی میں پیدا ہوا ۔ اس کے باپ کا نام یوسف تھا ۔ بعض مشہور اساتذہ سے، جن میں قوجہ سنان پاشا بھی شامل تھا، تعلیم حاصل کرنے کے بعد اس نے قانون کو ذریعۂ معاش بنایا اور پہلے مدرس (پروفیسر)، بعد ازاں شحنۂ شہر اور آخر ۹۱۷ھ/۱۵۱۱-۱۵۱۲ء میں استانبول کا قاضی مقرر ہوا ۔ سلطان بایزید ثانی نے اس سے سلطنت کے مختلف کام لیے، مثلاً شہزادہ سلیم کے پاس جو سفارت گئی تھی اسے اس میں شامل کیا (دیکھیے J. von Hammer: *Gesch. des osmanischen Reiches*، ۲ : ۳۵۳؛ *Die osm. Chronik des Rustem Pascha*، طبع L. Forrer، لائپزگ ۱۹۲۳ء، ص ۴۸ ببعد؛ نیز *G O R*، ۲ : ۳۷۱) ۔ ۹۱۹ھ/۱۵۱۳-۱۵۱۴ء میں سلطان سلیم اول کے عہد میں وہ آناطولی کا اور ۹۲۰ھ/۱۵۱۴-۱۵۱۵ء میں روم ایلی کا قاضی عسکر بنایا گیا ۔ دوسرے سال وہ اس عہدے سے برخاست ہو کر پھر اتالیق [شحنہ] مقرر ہوا ۔ صاری کورز تقریباً ۹۲۶ھ/[۱۵۱۹-۱۵۲۰ء] میں دوبارہ استانبول کا مفتی ہوا (دیکھیے Leunclavius: *Hist. Musulm. tu.*، ص ۷۱۳، س ۳۰؛ F. Giese: *Chr.*، ص ۱۳۱، س ۲۳ کے مطابق ۹۲۸ھ/۱۵۲۱-۱۵۲۲ء میں اور دوسرے مآخذ کے مطابق ۹۲۹ھ/۱۵۲۲-۱۵۲۳ء میں) ۔ اس نے استانبول میں وفات پائی اور اس مسجد میں دفن کیا گیا جسے اس نے خود تعمیر کرایا تھا ۔ وہ اس مسجد سے، جو اس کے نام سے موسوم ہے، زیادہ دور نہیں رہتا تھا (دیکھیے حدیقۃ الجوامع، ۱ : ۱۳۳؛ *G O R*، ۹ : ۷۲، عدد ۲۸) ۔ استانبول کا ایک حصہ اب تک اس کے نام پر صاری گوزل کہلاتا ہے (یہ "غلط مشہور" نام صاری کورز ہی کی بگڑی ہوئی شکل ہے [illegible] غلط فہمی پیدا ہونے لگی)؛

اس نام کے بارے میں دیکھیے سرّی: امثال لغاتِ مشہورہ، استانبول، بار دوم، بذیل مادۂ صاری کوزل؛ J. H. Mordtmann در *Der Islam*، ۱۳: ۱۵۵ - اس کے بیٹے محمد کے لیے دیکھیے عطائی: تتمّۂ شقائق، ص ۵۹۴؛ اس کے داماد سنان الدین یوسف المتوفّٰی سو ۹۸۶ھ کے بے جوشاعر کی حیثیت سے مشہور تھا، دیکھیے حاجی خلیفہ: فذلکہ، ۱: ۹۰؛ حدائق الجوامع، ۱: ۳۴۰؛ سجلّ عثمانی، ۳: ۱۰۸.

صاری کوزر نے فقہ پر قلم اٹھایا، اور متعدد کتابیں اس کی یادگار ہیں، جن کی فہرست حاجی خلیفہ: کشف الظنون، طبع فلوگل، عدد ۹۱۱ء، میں دی گئی ہے.

مآخذ: (۱) طاش کوپرو زادہ: شقائق النعمانیۃ، ترکی ترجمہ از المجدی، استانبول ۱۲۶۹ھ، ص ۳۰۴ ببعد؛ (۲) سجلّ عثمانی، ۳: ۱۸۵؛ (۳) سامی: قاموس الاعلام، ص ۲۸۶۰ ببعد (نام کی صورتوں کے متعلق).

(FRANZ BABINGER)

* **صاع**: (جمع: اَصواع؛ عربی میں مذکّر اور مؤنث دونوں طرح استعمال ہوتا ہے) غلّہ ناپنے کا ایک پیمانہ؛ مدینۂ منوّرہ کے رواج کے مطابق اس کی مقدار چار مُدّ تھی (لسان). جہاں تک تجارتی معاملات کا تعلق تھا، ہر قصبے اور علاقے میں مُدّ کی طرح صاع کی مقدار بھی مختلف تھی. آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے ۲ھ میں رمضان کے روزوں اور عید الفطر کے سلسلے میں صدقۃ الفطر (= زکوۃ فطر) کی مقدار ایک صاع غلہ فی کس مقرر فرمائی. بدیہی طور پر یہ مدینے کا صاع تھا، جسے شرعی پیمانہ قرار دیا گیا تھا اور اس وقت سے مدینے کا مُد بھی مدّ النّبی کہلانے لگا.

قرن اول کے مسلمانوں کے لیے اس ابتدائی مُدّ کو زید بن ثابت نے معیار قرار دیا اور جو مُد اور صاع آئندہ جن کو شرعی ضرورتوں کے لیے بنائے گئے وہ کم و بیش اسی کے مطابق تھے [قدیم پیمانوں کے مطابق ایک صاع چار مُدّ یا پانچ رطل کے برابر ہوتا ہے اور ایک رطل بارہ اوقیہ کے برابر. لغت نویسوں نے اپنی تحقیق کی بنا پر ایک صاع کو ۲۷۰ تولے کے برابر قرار دیا ہے (فرہنگ آنندراج؛ نور اللغات، بذیل مادۂ صاع)] . یہ بات یاد رہے کہ ان پیمانوں کے بارے میں فقہائے کوفہ و حجاز میں اختلاف ہے. معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعریف کوئی قطعی متعیّن ہے. اگر کہیں مُدّ یا صاع مروج نہ ہو تو زکوۃ الفطر کے سلسلے میں اب بھی غلّہ دے دیا جاتا ہے. اس کے علاوہ صاع اور مدّ النّبی بعض دوسرے موقعوں پر بھی شرعی ناپ کا کام دیتے ہیں، مثلاً (۱) زکوۃ کا حساب لگاتے وقت؛ (۲) وضو اور غسل کے لیے کم سے کم پانی کی مقدار متعیّن کرتے وقت (وضو کے لیے ایک مُدّ اور عام غسل کے لیے ایک صاع).

مآخذ: (۱) عبدالشکور کاکوروی: علم الفقہ، لکھنؤ ۱۹۳۰ء، ۳: ۱۵؛ (۲) محمد ضیاء الدین الریس: الخراج و النظم المالیۃ، قاہرہ ۱۹۵۷ء، ص ۲۶۷ تا ۲۷۳؛ (۳) محمد نجات اللہ صدیقی: اسلام کا نظام محاصل، لاہور ۱۹۶۴ء، ص ۸۵ تا ۹۹؛ (۴) عربی لغات، خصوصاً محیط المحیط (بیروت ۱۸۷۰ء)، ۲: ۱۲۲۰ ببعد؛ (۵) قانون محصول پر رسالے؛ (۶) حدیث کے مجموعے اور ان کی شروح؛ (۷) Alfred Bel: *Note sur trois anciens vases cuivre trouvés à Fès et servant à mesurer l'grand l'aumône légale du Fatr*, Bull. Archeolog. پیرس ۱۹۱۷ء، ص ۳۵۹ تا ۳۸۷، میں اس کی وضاحت کی گئی ہے.

(ALFRED BEL)

الصّٰفّٰت: [قرآن مجید کی ایک مکی سورت، عدد ترتیب ۳۷۔ اس سورت کی پہلی آیت وَالصّٰفّٰتِ صَفًّا (= قطار در قطار کھڑے ہونے اور صف باندھنے والوں کی قسم) سے اس سورت کا نام الصّٰفّٰت رکھا گیا]۔ اس میں ایک سو بیاسی آیات اور پانچ رکوع ہیں (احکام القرآن، ص ۱۶۰۰؛ الکشاف، ۴: ۳۳؛ التفسیر المظہری، ۸: ۱۰۵؛ روح المعانی، ۲۳: ۶۴؛ البحر المحیط، ۸: ۳۱۵)۔ صٰفّٰت سے مراد ملائکہ ہیں جو اللہ کی اطاعت و عبادت میں یوں صف بستہ کھڑے ہوتے ہیں جس طرح اس دنیا میں انسان صفیں باندھتے ہیں (الکشاف، ۴: ۳۳)۔ اکثر مفسرین کے نزدیک صٰفّٰت سے مراد اہل ایمان کی جماعتیں ہیں جو صفیں باندھ کر اللہ کے حضور نماز میں کھڑے ہوتے ہیں یا بنیان مرصوص بن کر اللہ کی راہ میں جہاد کرتے ہیں (روح المعانی، ۲۳: ۶۴؛ فتح البیان، ۸: ۱۸؛ الکشاف، ۴: ۳۳؛ التفسیر المظہری، ۸: ۱۰۵؛ التفسیر المراغی، ۲۳: ۱۱)۔ [صٰفّٰت کے معنی "پر کھولے ہوئے" بھی ہیں، جیسا کہ قرآن مجید (۶۷ [الملک]: ۱۹) میں مذکور ہے: اَوَلَمْ یَرَوْا اِلَی الطَّیْرِ فَوْقَهُمْ صٰٓفّٰتٍ (= کیا ان انسانوں نے پرندوں کو نہیں دیکھا جو ان کے سروں پر پر پھیلائے ہوئے پھرتے ہیں)، یا فرمایا (۲۴ [النور]: ۴۱): وَالطَّیْرُ صٰٓفّٰتٍ (= اور اڑتے جانور پر کھولے ہوئے)]۔

مفسرین نے اس سورت کا سابقہ سورت سے ربط یہ بیان کیا ہے کہ گزشتہ سورت کے آخر میں (۳۶ [یٰسٓ]: ۸۱) اللہ تعالی نے مشرکین کو اپنی قدرت مطلقہ کا خوف دلاتے ہوئے بتایا تھا کہ تم سے پہلے بہت سی اقوام ہمیشہ کے لیے مٹ گئیں اور اپنی سرکشی و بداعمالی کی سزا سے نہ بچ سکیں، اب اس سورت میں ان گزشتہ تباہ ہونے والی اقوام میں سے چند ایک کا بطور مثال تذکرہ کیا جا رہا ہے۔ اسی طرح گزشتہ سورت میں اہل ایمان اور کفار کے بعض احوال و کوائف بیان کرنے کے بعد سب سے آخر میں یوم حساب اور مُردوں کو دوبارہ زندہ کرنے کی قدرت ربانی کا بیان تھا۔ اب اس سورت میں بھی اہل ایمان اور کفار کے بعض حالات بیان کر کے اللہ کی وحدانیت اور قادر مطلق ہونے کا اعلان کیا جا رہا ہے (روح المعانی، ۲۳: ۶۴ ببعد؛ التفسیر المراغی، ۲۳: ۴۱)۔

سورت کا اصل موضوع توحید باری تعالی کا بیان اور شرک کی تردید ہے۔ مختصر آیات، سریع الاثر اسلوب بیان اور عمیق طریق استدلال کے ذریعے ان دونوں مضامین کو انسان کے دل و دماغ میں راسخ کیا گیا ہے تاکہ ایک ایسا عقیدہ راسخ ہو جو ہر شائبۂ شرک سے پاک ہو کر توحید الٰہی سے منور ہو جائے۔ اس سورت میں شرک کی ان صورتوں کا ذکر بطور خاص کیا گیا ہے جو نزول قرآن کے وقت جاہل عربوں میں مروّج تھیں، مثلاً یہ کہ اللہ تعالی اور جنّات کے درمیان رشتہ و قرابت ہے، ملائکہ اللہ کی بیٹیاں (بنات اللہ) ہیں۔ اس کے علاوہ اس کے دیگر اہم مضامین میں تخلیق ارض و سما، مشرکین کے انکار بعثت کا ذکر، اہل جنت اور اہل دوزخ کا قیامت کے دن ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہو کر گفتگو کرنا، جنت اور اس کی نعمتوں کا ذکر، ملائکہ کی حقیقت، بعض انبیا (مثلاً حضرت نوحؑ، حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسمٰعیلؑ وغیرہ) کے عبرت آموز قصے اور اللہ کے رسولوں کی تعریف و توصیف قابل ذکر ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے التفسیر المراغی، ۲۳: ۱۴؛ فی ظلال القرآن، ۲۳: ۳۴)۔ ابوبکر ابن العربی (احکام القرآن، ص ۱۶۰۵ ببعد) کے بیان کے مطابق اس سورت میں دو آیات

(۱۰۲، ۱۴۸) ایسی ہیں جن سے نو قسم کے مختلف فقہی مسائل اور شریعت اسلامی کے بعض اصولوں کا استخراج و استنباط ممکن ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ جب حضرموت کا ایک سردار رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور قرآن مجید کی بعض آیات سننے کی آپ سے درخواست کی تو آپ نے اسی سورت الصّٰفّٰت کی ابتدائی آیات (۱ تا ۵) اس کے سامنے تلاوت فرمائیں (فتح البیان، ۸ : ۱۸ ببعد؛ الکشاف، ۴ : ۹۶؛ روح المعانی، ۲۳ : ۶۴)۔ الزمخشری (الکشاف، ۴ : ۹۶) نے اس سورت کے فضائل کے ضمن میں حضرت ابن عباسؓ سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ جس نے جمعے کے روز سورت یٰسٓ اور سورت الصّٰفّٰت کی تلاوت کی، اللہ اس کی حاجت روائی فرمائے گا۔ اُبَیّ بن کعب سے منقول ہے کہ جس نے اس سورت کی تلاوت کی اللہ تعالٰی اسے تمام جنّات و شیاطین کی تعداد سے دس گنا زیادہ نیکیاں اس کے نامۂ اعمال میں درج کرے گا، سرکش شیاطین اس سے دور رہیں گے، شرک سے بری ہوگا اور قیامت کے دن دونوں محافظ فرشتے (کراماً کاتبین) اس کے ایمان کی گواہی دیں گے۔

مآخذ: (۱) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۶۷ء؛ (۲) ابوبکر ابن العربی الاندلسی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۳) الزمخشری: الکشاف، بیروت بلا تاریخ؛ (۴) البیضاوی: انوار التنزیل و اسرار التاویل؛ (۵) ابن شہاب الزہری: رسالۃ فی تنزیل القرآن، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۶) ابو حیان الغرناطی: البحر المحیط، مطبوعہ الریاض بلا تاریخ؛ (۷) ثناء اللہ پانی پتی: تفسیر المظہری، طبع ندوۃ المصنفین، دہلی، بلا تاریخ؛ (۸) الآلوسی: روح المعانی، قاہرہ، بلا تاریخ؛ (۹) نواب صدیق حسن خان: فتح البیان، قاہرہ، بلا تاریخ؛ (۱۰) سید قطب: فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۱۱) المراغی: التفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۰۹ء؛ (۱۲) جمال الدین القاسمی: التفسیر القاسمی؛ (۱۳) امیر علی: تفسیر مواہب الرحمٰن؛ (۱۴) کتب حدیث بالخصوص الترمذی: الجامع، ابواب تفسیر القرآن، بذیل سورۃ الصّٰفّٰت؛ (۱۵) السیوطی: لباب النقول فی اسباب النزول].

(ظہور احمد اظہر)

(حضرت) صالحؑ: ایک پیغمبر، جو * عرب کی قوم ثمود میں بھیجے گئے تھے۔ آپ کا حال تمثیل و تنذیر کے طور پر قرآن مجید کی مخصوص طرز میں بیان ہوا ہے۔ وہ ثمود کو اپنی طرف بلاتے تھے اور خدائے واحد کی پرستش کی تاکید کرتے تھے (۷ [الاعراف]: ۷۳؛ ۱۱ [ھود]: ۶۱؛ ۲۶ [الشعراء]: ۱۴۲)۔ انہوں نے لوگوں کو وہ نعمتیں (آلاء الٰہی) یاد دلائیں جو خدا کی جانب سے انہیں پہنچتی ہیں (۷ [الاعراف]: ۷۴؛ ۵۱ [الذّٰرِیٰت]: ۴۳)؛ اور انہیں اس پر فخر تھا کہ وہ ان سے اپنے کام کا کوئی اجر نہیں چاہتے (۲۶ [الشعراء]: ۱۴۵)۔ لیکن ان لوگوں نے حضرت صالحؑ کی پوری بات ہی نہ سنی، بلکہ انہیں جھٹلایا، سحرزدہ بتایا اور کہا کہ وہ انہیں جیسے آدمی ہیں، لہٰذا وحی آنے کا دعوٰی نہیں کر سکتے (۵۴ [القمر]: ۲۴)۔ انہوں نے کہا کہ ہم اپنے آبا و اجداد کے دین سے دست بردار نہیں ہو سکتے (۱۱ [ھود]: ۶۲) اور یوم جزا کے خیال کی تکذیب کی (۶۹ [الحاقّۃ]: ۴)۔ حضرت صالحؑ کے ظہور سے لوگوں کے دو گروہ ہو گئے (۲۷ [النمل]: ۴۵) کیونکہ صرف کمزور لوگ ان پر ایمان لائے اور طاقتور لوگوں نے ان کا مذاق اڑایا (۷ [الاعراف]: ۷۵)۔ اس بیان میں صرف ایک نئی بات یہ تھی کہ قوم ثمود کو تبلیغ سے قبل حضرت صالحؑ سے بڑی امیدیں تھیں،

لیکن تبلیغ سے قوم برافروختہ ھو گئی (۱۱ [ھود]: ۶۲)۔ اس کے بعد ان کا خاص قصہ آتا ھے۔ اللہ نے انھیں نشانی کے طور پر ایک اونٹنی عطا کی (۱۷ [بنی اسرائیل]: ۵۹) اور حضرت صالح ؑ نے لوگوں سے کہا کہ اسے بے ضرر چرنے دیں اور اسے پینے کے پانی میں شریک کریں (۷ [الاعراف]: ۷۳؛ ۲۶ [الشعراء]: ۱۵۵ تا ۱۵۶؛ ۵۴ [القمر]: ۲۸) لیکن لوگوں نے الٹا اس اونٹنی کی کونچیں کاٹ دیں (۹۱ [الشمس]: ۱۴؛ ۵۴ [القمر]: ۲۹؛ ۷ [الاعراف]: ۷۷؛ ۱۱ [ھود]: ۶۵؛ ۲۶ [الشعراء]: ۱۵۷) اور حضرت صالح ؑ سے استہزا کے طور پر کہا کہ تم جس عذاب سے ڈراتے ھو اسے اب ھم پر لے آؤ (۷ [الاعراف]: ۷۷)۔ انھوں نے لوگوں سے کہا کہ وہ اپنے گھروں میں تین دن مزے کر لیں (۱۱ [ھود]: ۶۵)؛ پھر ایک زبردست طوفان [زور کی آواز، صَیْحَۃ] آ گیا (۱۱ [ھود]: ۶۷؛ ۵۱ [الذّٰریٰت]: ۴۴؛ ۷ [الاعراف]: ۷۸ کے مطابق ایک زلزلہ آیا، قب نیز ۵۴ [القمر]: ۳۱؛ ۶۹ [الحاقۃ]: ۵؛ اور اگلی صبح کو وہ اپنے گھروں میں مردہ پڑے تھے۔ بعد کے مسلم قصص الانبیاء میں ان مختصر جزئیات کو مختلف طریقوں میں بالتفصیل بیان کیا گیا ھے، مگر اس قصے کی ایک تاریخی بنیاد ھے، کیونکہ ۷ [الاعراف]: ۷۳ کی رو سے ثمود، جو عاد کے جانشین تھے، ایک قدیم عرب قبیلہ تھا، جس کا ذکر دیگر مآخذ میں بھی ملتا ھے (رک بہ ثمود)۔ وہ گھر جو ثمود نے چٹانیں کھود کھود کر بنائے تھے (۸۹ [الفجر]: ۹؛ ۷ [الاعراف]: ۷۴؛ ۲۶ [الشعراء]: ۱۴۹) اور جن کا ذکر اکثر کتابوں میں آیا ھے اور جن کے آثار اب تک باقی ھیں، یقینًا وہ مقبرے ھیں جن میں انسانی ھڈیوں کے نشانات موجود ھیں اور جنوبی العُلا [رک بہ الحجر] کی چٹانوں کو کھود کر بنایا گیا تھا . . . ۔ حضرت صالح ؑ کا نام اور اونٹنی کا قصہ قرآن مجید اور دیگر اسلامی کتب میں موجود ھے۔

مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن، سورۃ الاعراف؛ (۲) المسعودی: مروج الذھب، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء، ۳: ۸۵ تا ۹۰؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، یا عرائس المجالس، قاھرہ ۱۳۰۹ھ، ص ۸۵ ببعد؛ (۴) Grimme: *Mohammed*، منسٹر ۱۸۹۲ تا ۱۸۹۵ء، ۲: ۸۰؛ (۵) Philippe Berger: *L'Arabie avant Mahomet d'après les inscriptions*، پیرس ۱۸۸۵ء؛ (۶) القرآن، مترجمۂ Palmer، ۱: ۱۴۷؛ (۷) Caetani: *Annali dell' Islam*، ۲/۱: ذیل ۹ھ، فصل ۳۲؛ [(۸) محمد حفظ الرحمٰن: قصص القرآن، ۱: ۱۰۵ تا ۱۳۱، دہلی ۱۹۵۸ء؛ (۱۰) غلام نبی: قصص الانبیاء، ۱: ۶ تا ۳۳، لاھور، بدون تاریخ؛ (۱۱) عبدالماجد (دریا بادی): اعلام القرآن، ص ۱۳۰ تا ۱۳۱، لکھنؤ]۔

(Fr. Buhl [و ادارہ])

* **صالح بن طَرِیْف**: تَمَسْنا (= شاویہ) (مراکش کے مغربی ساحل) کی قوم بَرْغواطہ کا متنبی اور ان کے الحاد کا بانی، یا کم از کم وہ شخص جس سے یہ الحاد منسوب ھے۔ ھمیں اس کے متعلق باتیں بہت کم معلوم ھیں۔ ان معلومات کی رو سے جو البکری نے ھم پہنچائی ھیں اور جنھیں بعد کے مصنفین محض نقل در نقل کرتے رھے ھیں طریف بن شَمْعُون بن یعقوب بن اسحٰق، مَیْسَرہ کا ساتھی تھا، جس نے المغرب میں آٹھویں صدی عیسوی میں خوارج کی بغاوت کو ھوا دی اور جو قبائل زناتہ اور زواغہ کے ایک گروہ کا پیشوا تھا؛ نیز اسے تمسنا کے لوگوں نے اپنا رھنما تسلیم کر لیا اور وہ انھیں کے درمیان جا بسا۔ اس کا بیٹا صالح اس کا جانشین ھوا۔ اس نے دعوی کیا کہ میں

پیغمبر اور قرآن کے ''صالح المؤمنین'' [۶۶ (التحریم) : ۴] میں سے ہوں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم کی رسالت کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہوں۔ اس نے اپنے عقیدے کے اصول و فروع تیار کیے، مگر انھیں مخفی رکھا اور بعد ازاں خود مشرق کی طرف روانہ ہو گیا اور اپنے اختیارات اپنے بیٹے الیاس کے سپرد کر کے یہ کہہ گیا کہ میں اپنے ساتویں جانشین کے زمانے میں واپس آؤں گا۔ الیاس نے بھی اس تعلیم کو پوشیدہ رکھا۔ اس کی جانشینی اس کے بیٹے یونس کو ملی، جس نے اس مذہب کی اشاعت کی اور تیسری صدی ہجری کے دوران میں اسے بزور شمشیر ان مقامات میں پھیلایا جو اب مغربی مراکش میں شامل ہیں۔ لیکن ان واقعات کی تاریخی ترتیب اثبات سے محروم ہے۔ صالح بن طریف کے ورثا مسلسل برغواطہ پر حکومت کرتے رہے، یہاں تک کہ انھوں نے پہلے مغراوہ (Sale) کے بنو افرن سے (آغاز گیارھویں صدی عیسوی)، پھر المرابطون سے (خاتمۂ گیارھویں صدی عیسوی) اور آخر میں الموحدون سے (وسط بارھویں صدی عیسوی) شکست کھائی۔ دوسری روایات کے مطابق، جو برغواطہ کی مخالفت میں لکھی گئی ہیں، صالح یہودی الاصل تھا اور اندلس میں وہ برباط کے مقام پر پیدا ہوا تھا اور اسی سے برغواطہ کا نام ماخوذ ہے جو اس کے متبعین کو دیا گیا تھا، لیکن یہ روایات کچھ وقعت نہیں رکھتیں۔ یوں پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ مجہول الاحوال صالح واقعی برغواطہ کے عقائد کا بانی تھا اور کہیں ایسا تو نہ تھا کہ یونس نے، جس نے اس کی اشاعت کی، اس پر مزید تقدس کا رنگ چڑھانے کے لیے اسے اپنے دادا سے منسوب کر دیا ہو، جو پر اسرار طور پر غائب ہو گیا تھا اور جس کی واپسی کی پیشگوئی کی گئی تھی۔ صالح بن طریف کی تعلیم [اور عقائد کے لیے رک بہ برغواطہ]۔

مآخذ: واحد حقیقی، اہم اور مسلم ماخذ: (۱) البکری: المغرب فی ذکر بلاد افریقیۃ و المغرب، طبع دسلان، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۱۳۵ تا ۱۴۱؛ (۲) *Recherches sur la religion des Berbères*: René Basset، پیرس ۱۹۱۰ء، ص ۴۰ تا ۴۲۔ مزید ماخذ کے لیے رک بہ برغواطہ۔

(Henri Basset)

صالح بن علی : بن عبداللہ بن عباس،

العبّاسی، مراد دیا السّفّاح کے آخری عسکری خطے میں ۹۲ھ/۷۱۱ء میں پیدا ہوا۔ وہ ابو عون عبدالملک بن یزید الخراسانی کے ساتھ اس مہم کی فوج کا سردار تھا جو آخری اموی خلیفہ مروان بن الحکم کے تعاقب میں مصر بھیجی گئی تھی۔ وہ یکم محرم ۱۳۳ھ/۹ اگست ۷۵۰ء کو اس صوبے کا والی مقرر کیا گیا۔ یکم شعبان ۱۳۳ھ/۴ مارچ ۷۵۱ء کو اسے مصر سے واپس بلا کر فلسطین کی ولایت دے دی گئی، جبکہ مصر میں اس کا ساتھی سپہ سالار ابو عون اس کا جانشین مقرر ہوا، لیکن ربیع الاول ۱۳۶ھ/ستمبر ۷۵۳ء میں وہ پھر مصر کا والی بنا دیا گیا۔ مصر کا مالی انتظام بھی اسی کے سپرد کر دیا گیا اور ساتھ ہی افریقیہ کی ولایت بھی تفویض کر دی گئی۔ اس طرح تمام مغرب اسلامی اس کی حکومت میں شامل ہو کر متحد ہو گیا۔ ۵ ربیع الآخر ۱۳۷ھ/۴ اکتوبر ۷۵۴ء کو وہ مصر میں داخل ہوا، لیکن تھوڑے سال کے اندر ہی اسے فلسطین واپس جانا پڑا (۳ رمضان ۱۳۷ھ/۱۴ فروری ۷۵۵ء) کیونکہ شام میں ایک بغاوت برپا ہو گئی تھی۔ صالح نے یہاں کی حکومت اور [illegible] ابو عون کے حوالے کر دی۔

[ابن الاثیر کے ہاں مصر کی اس بغاوت کا ذکر نہیں اور ۱۳۸ھ میں بھی صالح کو وہاں کا والی لکھا ہے، ۴ : ۲۴۱] - اس نے بوزنطیوں کے خلاف دو دفعہ فوج کشی کی اور قنسّرین یا عین اَباغ میں اٹھاون سال کی عمر میں فوت ہوا - مرنے سے پہلے اس نے اپنے بیٹے الفضل کو حمص کا والی مقرر کر دیا تھا۔

صالح کا نام شیشے کے دو پیمانوں پر پایا گیا ہے جو ذخیرۂ Fouquet میں موجود ہیں (P. Casanova: *Catalogue des pièces de verre des époques byzantine et arabe de la collection Fouquet*، در M M A F، ۱۸۹۳ء، ۶ : ۳۷۰، عدد ۱۴۰، ۱۴۱)، نیز حلب کے ۱۴۶ھ/۷۶۳ - ۷۶۴ء اور ۱۴۸ھ/۷۶۵ - ۷۶۶ء کے مسی سکوں پر بھی یہ نام مضروب ہے، جن کا ذکر H. Nützel: *Katalog der orientalischen Münzen in den Kgl. Museen zu Berlin*، ۱ : ۳۲۸، عدد ۲۰۸۳ ۸۴ و ص ۳۲۹، عدد ۲۰۸۶، موجود ہے، قب نیز اسمٰعیل غالب: مسکوکات قدیمۂ اسلامیہ کتالوغی، ص ۲۸۳، عدد ۷۶۹، ۷۷۰؛ S. Lane-Poole: *Brit. Mus., Cat. Orient. coins*، ۱ : ۲۰۰، ۹ : ۹۴۔

مآخذ: (۱) الکندی: کتاب الولاۃ، طبع Rh. Guest، سلسلۂ یادگار گب، عدد ۱۹، ص ۹۶ تا ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۹؛ (۲) [ابن تغری بردی: النجوم الزاھرۃ]، طبع T. G. J. Juynboll، ۱ : ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۶ تا ۳۷۲؛ (۳) المقریزی: الخطط، ۱ : ۳۰۴، ۳۰۶؛ (۴) الطبری، طبع دخویہ، ۱/۳ : ۴۸ تا ۵۰، ۷۳ تا ۷۵، ۸۱، ۸۴، ۹۱، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۸، ۲۵۳؛ (۵) ابن الاثیر: الکامل، ۵ : ۳۲۶ تا ۳۲۸، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۵۴، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۸۷؛ (۶) وُسْتِنْفلْٹ F. Wüstenfeld: *Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Chalifen*، ج ۱، (Abh. G. W. Gött.، ۱۸۷۵ء، ج ۲۰)، ص ۳ تا ۴؛ (۷) *Corpus Papyrorum Raineri*، ج ۳، سلسلۂ کتب عربیہ، طبع A. Grohmann، ۲/۱ : ۱۰۸، ۱۰۹۔

(ADOLF GROHMANN)

صالح بن مِرْدَاس: ابو علی اَسد الدّولۃ (دیکھیے اس کا نسب نامہ اس کے تذکرے میں، در ابن خَلِّکان، ترجمہ از de Slane، پیرس ۱۸۴۲ء، ۱ : ۶۳۱)، وہ پانچویں صدی ہجری میں مشرق ادنی کے ممتاز ترین بدوی شیوخ میں سے تھا - اس کا قبیلہ بنو کلاب تھا، جو اس کی قیادت میں چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں عراق سے اٹھ کر جانب شمال حلب آیا اور جس نے اسے یہ ریاست دلوائی [رک بہ حلب] - ہمیں اس کی سیرت اور ذاتی حالات کے متعلق بہت کم معلومات حاصل ہیں، لیکن یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ایک بہادر اور مستقل مزاج آدمی تھا - اس کا تذکرہ پہلی بار ۳۹۹ھ/۱۰۰۸ء میں ابن مُحَکَّم [= ابن مُحکان، (ابن الاثیر، ۹ : ۲۱۰)] کے حلیف کی حیثیت سے آتا ہے، جس کے بارے میں اس روایت کے سوا کسی دوسری جگہ کوئی ذکر نہیں ملتا - ابن محکم نے رَحْبَہ کو فتح کیا تھا اور اب اسی کو بچانے کے لیے اس نے صالح سے مدد کی التجا کی تھی - یہ اتحاد قوی اور مخلصانہ نہ تھا، چنانچہ شروع میں پہلے کچھ ان بن بھی ہوئی، لیکن پھر دونوں سرداروں میں مصالحت ہو گئی اور اسی ضمن میں صالح نے ابن مُحَکَّم کی بیٹی سے شادی کر لی - اس کے بعد وہ برابر رَحبہ ہی میں مقیم رہا، جیسا کہ ابن الاثیر نے صراحۃً بیان کیا ہے - باوجودیکہ خاندانی رشتوں نے انہیں متحد کر دیا تھا ابن محکم کے ساتھ یہ دوستی قائم نہ رہ سکی - اسی سال صالح نے اپنے خسر کو مروا دیا، رَحبہ پر قبضہ کر کے قاہرہ کے فاطمی خلیفہ کے

نام پر اس کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے لیا اور اسے اپنا حاکم اعلیٰ تسلیم کر کے نماز جمعہ میں اسی کے نام کا خطبہ پڑھا جانے لگا۔

اگلے سال (۴۰۰ھ/۱۰۰۹ء) پہلی مرتبہ وہ حلب کے قضیوں میں الجھ گیا [رک بہ بنو حمدان]۔ اس وقت حمدانی مملوک لؤلؤ کا بیٹا منصور مرتضی الدولہ وہاں کا حکمران تھا، لیکن اس سے یہ حق چھیننے کے لیے ایک اور مدعی سلطنت یعنی سیف الدولہ کا پوتا ابوالہیجی مقابلے میں آ گیا تھا۔ مؤخرالذکر نے کلابیوں کو اپنی ملازمت میں لے لیا تھا، لیکن وہ اسے چھوڑ کر منصور کے پاس چلے گئے، جس نے انہیں زمین کے بڑے بڑے قطعات دینے کا وعدہ کر لیا تھا۔ ان کی مدد سے منصور کے لیے حمدانیوں کو شکست دینا آسان ہو گیا، لیکن جب کلابی اپنے موعودہ انعام کے مطالبے پر مُصِرّ ہوئے اور اس کے علاقے میں تاخت اور غارت گری کرنے لگے تو منصور کو ایک پرانا داؤ کھیلنا پڑا۔ اس نے کلابی سرداروں کو ایک ضیافت میں اس معاملے پر گفتگو کرنے کے لیے مدعو کیا؛ پھر یکایک حملہ کر کے بعض کو قتل کر دیا اور بعض کو قید کر لیا۔ یہ روایت کہ ان سرداروں کے علاوہ ایک ہزار کلابی اس موقع پر قتل کیے گئے تھے شاید مبالغہ آمیز ہے۔ بہر حال صالح کو یہاں تک ذلت اٹھانا پڑی کہ منصور کی خاطر اپنی بیوی کو طلاق دے دینے کا اعلان کر دیا۔ وہ تین سال قید میں پڑا رہا اور آخر کہیں ۴۰۲ھ/۱۰۱۱ء میں بیڑیوں سمیت نکل بھاگنے میں کامیاب ہو گیا۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس نے ایک ریتی کی مدد سے یہ بیڑیاں کاٹ لی تھیں جو اسے چوری چھپے پہنچا دی گئی تھی۔ پھر کچھ دن چھپے رہنے کے بعد اس نے [illegible] کلابیوں کو دوبارہ اپنے گرد جمع کر لیا اور منصور پر یورش کر دی۔ مؤخرالذکر نے شکست کھائی، وہ پکڑا گیا، اور روایت یہ ہے کہ اسے وہی طوق و سلاسل پہنائے گئے جن میں اس نے صالح کو جکڑا تھا۔ بعد ازاں اسے چند شرائط پر رہا کر دیا گیا۔ اس نے پانچ ہزار دینار، پینتیس سیر چاندی اور پانچ سو چغے فاتح کی نذر کیے، لیکن اس نے یہ شرط پوری نہیں کی کہ کلابیوں کو حلب کی ۴۰۵ھ کی آمدنی کا نصف ادا کرے گا اور اپنی لڑکی صالح کو بیاہ دے گا۔ اب کلابیوں نے حلب کا محاصرہ کر لیا اور چونکہ منصور کو اپنے قلعہ دار فتح پر بھروسا نہ تھا، لہٰذا وہ ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء میں بوزنطیوں کے پاس بھاگ گیا۔ فتح نے صالح سے سمجھوتا کر لیا اور حلب کو افامیہ Apamea کے فاطمی والی، علی بن احمد العجمی، کے سپرد کر دیا۔ خلیفہ نے منصور کے فرار پر ناراض ہو کر علی کو والی حلب تسلیم کر لیا، فتح اور صالح کی تحسین و آفرین کی اور صالح کو اسد الدولہ کا خطاب عطا کیا، نیز اسے حلب کی سالانہ آمدنی کا نصف دینے کا وعدہ کیا (حلب کے ۴۰۶ تا ۴۱۰ھ کے والیوں پر دیکھیے اوپر)۔ فاطمیوں کی حکومت اور اس میں والیوں کی بار بار تبدیلی سے بدوی قبائل میں بے اطمینانی پیدا ہوئی اور وہ ۴۱۴ھ/۱۰۲۳ء میں فاطمی حکومت کے خلاف متحد ہو گئے (دیکھیے اوپر)۔ صالح نے آئندہ دو سال میں حلب، حمص، بعلبک اور صیدا فتح کر لیے اور اس کی حکومت فرات پر عانہ کے پار تک پھیل گئی۔ جب فاطمیوں کی قوت دوبارہ بڑھی تو خلیفہ الظّاہر نے ۴۲۰ھ/۱۰۲۹ء میں ایک نئی فوج انوشتگین الدِّزبری [ابن الاثیر میں نام کا جزو ثانی البربری تحریر ہے] کی قیادت میں بھیجی۔ صالح مقابلے کے لیے میدان میں آیا لیکن

دریاے اردن کے کنارے الاُقحوانہ کے معرکے میں مارا گیا، اس کا بیٹا نَصْر [رک بہ شِبْلُ الدّولة] ایک حصۂ فوج کے ساتھ بچ نکلا اور حلب پر قابض رہا۔ صالح کی اهمیت اس میں مضمر ہے کہ وہ اپنے قبیلے کو عراق سے حلب لے گیا اور وهاں ان کی مستقل بستیاں آباد کر دیں۔

مآخذ: (۱) کمال الدین عمر [ابن العدیم]: زبدة الحلب فی تاریخ حلب [بیروت ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء، ص ۲۰۱ تا ۲۴۳] مرداسیہ سے متعلق حصہ J. J. Müller کا طبع کیا ہوا ہے: *Historia Merdasidarum*، بون ۱۸۳۰ء؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، طبع تورن برگ، ۹: ۱۴۸، ۱۵۹ ببعد [طبع بیروت (۱۹۶۶ء)، ۹: ۲۱۰ ببعد، ۲۲۷ تا ۲۳۱]؛ (۳) ابن خلکان، مترجمۂ دیسلان، پیرس ۱۸۴۳ء، ۱: ۶۳۱؛ نیز رک بہ حمدانیہ و حلب۔

(M. Sobernheim)

* **(الملک) الصّالح:** صلاح الدّین حاجی ابن الملک الاشرف شعبان [رک بہ شعبان]، جو سلطان قلاوون کے خاندان سے تھا، اپنے بھائی علی کی موت پر چھے برس کی عمر میں ۷۸۳ھ/۱۳۸۱ء میں سلطنت کا وارث ہوا۔ چند ماہ بعد ۱۹ رمضان ۷۸۴ھ/۲۶ نومبر ۱۳۸۲ء کو اسے اتابک بَرْقُوق نے معزول کر دیا، کیونکہ سلطنت کو کسی بالغ مرد کی ضرورت تھی نہ کہ ایک صغیر سن بچے کی۔ حاجی کو پھر محل سرا میں بھیج دیا گیا اور برقوق، جیسا کہ پہلے سے طے ہو چکا تھا، سلطان مقرر کیا گیا (سلطان حاجی کی بحالی اور دوبارہ معزولی کے واقعات کے لیے رک بہ برقوق)۔ ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء میں حاجی، جو اب تیرہ برس کا تھا، ایک بار پھر سلطان بنایا گیا، لیکن اس کے ساتھ برا برتاؤ ہوا اور اس کے اتابک یَلْبُغا نے اسے حکومت کے معاملات میں دخل دینے کی اجازت نہ دی۔ روایت ہے کہ اس نے اپنے درزی کو درباری خیّاط مقرر کیا اور اعزاز خلعت عطا کیا تھا۔ لوگوں نے درزی سے خلعت چھین لیا اور اسے مار پیٹ کر قید میں ڈال دیا، لیکن ایک معزز امیر نے اسے بمشکل رهائی دلوائی۔ یلبغا کے اس ذلت آمیز برتاؤ پر سلطان بہت ناراض هوا۔ اس کے باپ کے پرانے مملوک اور خواجہ سرا اور حاجب تک اس کے پاس سے ہٹا دیے گئے۔ آخر جب مُنْطاش [رک بہ برقوق] دوبارہ بر سر اقتدار آیا اور سلطان کو قدرے آزادی ملی تو اسے چین آیا۔ جب منطاش نے آگے چل کر برقوق سے شام میں جنگ شروع کی تو اس نے خلیفہ اور سلطان کو اس غرض سے ساتھ لے لیا کہ باغی کے مقابلے میں اپنا بر سر حق ہونا دکھایا جائے، لیکن اس تدبیر کا نتیجہ الٹا نکلا، وہ اس طرح کہ جب برقوق کو فیصلہ کن جنگ میں شکست ہوئی تو اس نے وہ خیمہ اپنے قبضے میں کر لیا جس میں خلیفہ، سلطان اور قضاۃ فرو کش تھے اور اس کی حفاظت کا پورا انتظام نہ کیا گیا تھا۔ اس طرح دراصل کامیابی اس نے حاصل کی۔ مزید برآں دوسرے معرکے میں فتح نے بھی اس کا ساتھ دیا۔ پھر وہ بہ عجلت اپنے معزز قیدیوں کو لیے ہوے قاهرہ روانہ ہوا، جہاں اس اثنا میں اس کے ایک حامی امیر بُطا نے قلعے پر قبضہ کر لیا تھا اور جمعے کے خطبے میں سلطان کی حیثیت سے اس کا نام پڑھوا دیا تھا۔ حاجی کو خلیفہ نے برقوق کے حکم کے مطابق معزول کر دیا؛ پھر اسے قلعے کے اندر رہنے کے لیے ایک مکان دے دیا گیا، لیکن برقوق اس سے عزت کا برتاؤ کرتا اور اکثر ملنے آتا تھا۔ آئندہ برسوں میں برقوق نے یہ ملاقاتیں بند کر دیں کیونکہ حاجی، جو ایک ظالمانہ مزاج کا آدمی تھا، اپنی کنیزوں سے بد سلوکی کرتا تھا اور گیت گواتا اور باجے بجواتا تھا تاکہ

ان کے رونے چیخنے کی آواز اس شور میں دب جائے ۔ اس نے شراب نوشی اختیار کر لی تھی اور جب برقوق اس سے ملنے آتا تو یہ معزول سلطان اس کی توہین و تذلیل کرتا تھا ۔ اس نالائق فرد کی موت کے ساتھ ہی قلاوون اعظم کا خاندان ختم ہو گیا ۔

مآخذ : (۱) Weil : *Geschichte der Chalifen*، ۵ : ۵۳۸ تا ۵۴۰، ۵۵۶ تا ۵۷۱؛ (۲) المَنْہَل الصّافی، پیرس، عربی مخطوطہ، ۲۰۶۸، ۲۰۷ تا ۲۰۷ب ۔

(M. SOBERNHEIM)

* **(الملک) الصّالح :** صلاح الدّین صالح بن سلطان محمد النّاصر، قلاوون کے خاندان سے تھا اور ۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء میں چودہ برس کی عمر میں اپنے بھائی حسن کی جگہ سلطان منتخب کیا گیا ۔ اس ردّ و بدل کی وجہ ممالیک کے باہمی جھگڑے تھے ۔ نئے سلطان کے عہد میں بھی امرا کی خانہ جنگی بند نہیں ہوئی ۔ شامی صوبوں کے والیوں اور دربار قاہرہ کے بڑے عہدے داروں کے مابین دائمی نااتفاقی بھی ایک اہم عامل تھا ۔ اپنی شام کی مہم میں سلطان اس حد تک تو کامیاب ہو گیا کہ اس کی ذاتی وجاہت کے اثر سے باغیوں کے بہت سے طرفدار ان سے الگ ہو گئے اور باغیوں نے شکست کھائی، لیکن اس کے بعد قاہرہ کی سیاسی ٹولیوں میں پھر وہی نزاع و کشمکش برپا ہو گئی ۔ سلطان عیش و عشرت کا دلدادہ تھا اور اسے یہ مشغلے فرصت نہ دیتے تھے کہ زمام حکومت خود اپنے ہاتھ میں لے تا کہ کسی ایک امیر اور اس کی جماعت کو چھا جانے کا موقع نہ مل سکے ۔ آخر وہ امرا کی سازشوں کا شکار ہو گیا ۔ ۷۵۵ھ/۱۳۵۴ء میں اسے معزول کیا گیا اور اس کا بھائی حسن دوبارہ تخت نشین ہو گیا ۔

مآخذ : (۱) Weil : *Gesch. der Chalifen*، ۵ : ۴۹۰ تا ۴۹۹؛ (۲) المَنْہَل الصافی، پیرس، عربی مخطوطہ، ۲۰۶۸، ۲۰۷ تا ۲۰۷ب، بذیل الملک الصالح صالح ۔

(SOBERNHEIM)

* **(الملک) الصّالح :** عمادالدّین اسمٰعیل بن سلطان محمد النّاصر [رک بآں]، جو قلاوون کی اولاد میں سے تھا، سترہ برس کی عمر میں اپنے بھائی احمد کی معزولی کے بعد سلطان منتخب ہوا (۷۴۳ھ/۱۳۴۲ء)۔ احمد کی سفاکی نے امرا کو سخت بر افروختہ کر دیا تھا ۔ عمادالدین ایک نیک اور صالح نوجوان سمجھا جاتا تھا، لیکن بعد ازاں وہ بھی اپنی حرم سرا کے تباہ کن اثرات کا شکار ہو گیا ۔ صوبوں میں اعلیٰ انتظامی عہدوں پر نئے تقررات کے بعد اس کا دوسرا کام یہ تھا کہ اپنے بھائی رمضان کی ریشہ دوانیوں کا سد باب کرے ۔ رمضان جلد ہی گرفتار ہوا اور اس نے موت کی سزا پائی ۔ پھر وہ اپنے بھائی احمد سے لڑنے کرک گیا ۔ اس جنگ میں اسے بڑی مشقت اور سپاہ کا نقصان اٹھانا پڑا ۔ اس نے آس پاس کے بدویوں کو اپنی طرف ملانے کی کوشش کی تا کہ احمد کے پاس رسد پہنچنا مشکل ہو جائے، لیکن مؤخرالذکر کی خبرداری نے اس منصوبے کو ناکام بنا دیا ۔ دوسری طرف اسمعیل کو ڈر تھا کہ اسے کوئی مدد نہ مل سکے گی کیونکہ اس کا وزیر تک خفیہ طور پر احمد سے بات چیت کر رہا تھا ۔ ۷۴۴ھ/۱۳۴۳ء کے آغاز میں اس نے ایک اور امیر کو وزیر مقرر کیا اور ایک مہم کرک بھیجی اور بالآخر شہر پر قبضہ کر لیا ۔ اوائل ۷۴۵ھ میں جب کمک پہنچ گئی تو وہاں کا قلعہ بھی مسخر ہو گیا ۔ احمد اسیر ہوا اور چند دنوں کے بعد قید خانے میں اس کا گلا گھونٹ دیا گیا ۔ اسمٰعیل کا سارا وقت اور وسائل احمد سے کشمکش کی نذر ہو جاتے تھے اور وہ دوسرے سب کاموں کو نظر انداز کرنے لگا تھا ۔ وہ

مشرق کے شاہی خاندانوں کے زوال کا مثالی نمونہ ہے۔ اس کا وقت اور قوت اپنے بھائیوں کے خلاف لڑائیوں میں اور ذاتی بے اعتدالیوں ہی میں صرف ہوگئی۔ دربار کے کثیر اخراجات کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلطنت کے مداخل گھٹ گئے اور اکثر ناگزیر فوجی مہموں کے لیے بھی ضروری روپیہ دست یاب نہ ہوتا تھا۔ امیر مکہ اور امیر یمن، ایشیاے کوچک کے شاہی خانوادے اور شمالی شام کے بدوی سردار سلطنت ممالیک کے لگے بندھے دشمن تھے۔ انھوں نے اس کی کمزوری سے فائدہ اٹھایا اور اپنے علاقوں میں سلطان کے والیوں کے خلاف ہنگامہ برپا کر دیا، لیکن دوسری طرف خلیفہ اور سلطان کا اقتدار مشرق اقصٰی اور ہندوستان میں بحال رہا۔ دہلی کے سلطان محمد بن تغلق نے مسند نشینی کی سند حاصل کرنے کے لیے خلیفہ کے پاس ایک سفارت بھیجی اور اپنے کو سلطان کا حلقہ بگوش ظاہر کیا۔ اس نے یہ بھی درخواست کی کہ اس کے ہاں چند علما بھیجے جائیں تاکہ وہ اس کی رعایا کو اسلام کے اصولوں کی اچھی طرح تعلیم دیں۔ یہ درخواستیں بلا تاخیر قبول ہوئیں۔ سلطان اسمٰعیل پر احمد سے کشمکش اور اس قتل کا اتنا گہرا اثر پڑا کہ وہ صحت برقرار نہ رکھ سکا؛ بالآخر ۷۴۶ھ/ ۱۳۴۵ء میں دو ماہ کی علالت کے بعد صرف بیس برس کی عمر میں وفات پا گیا۔

مآخذ: (۱) Weil: *Geschichte d. Chalifen*، ۴: ۴۵۲ تا ۴۶۱؛ (۲) المنہل الصافی، پیرس، مخطوطہ عربی، ۲۰۶۸، ۲ تا ۲۰۷۲، بذیل الملک الصالح اسمٰعیل۔

(SOBERNHEIM)

* **(الملک) الصالح**: عماد الدّین اسمٰعیل بن سلطان الملک العادل ابوبکر بن ایوب، ۵۹۸ھ/ ۱۲۰۲ء میں پیدا ہوا۔ اس کا نام اس تقسیم ممالک کے سلسلے میں نہیں آیا جو اس کے باپ نے اس کے بھائیوں کے درمیان کی تھی۔ سب سے پہلے اس کا ذکر ۶۲۳ھ/ ۱۲۲۶ء میں اس طرح ملتا ہے کہ وہ اپنے بھائی الملک المعظّم عیسٰی کا طرف دار اور بصرٰی کا والی تھا۔ المعظّم کی وفات کے بعد وہ اس کے بیٹے الملک النّاصر داؤد سے وابستہ ہوگیا اور اسی کی طرف سے ہم اسے بارہا جنگ کرتے ہوئے پاتے ہیں۔ دمشق کی جنگ ۶۲۶ھ/ ۱۲۲۹ء میں وہ داؤد کے ساتھ تھا اور جب داؤد ہتیار ڈال دینے پر مجبور ہوا تو اس وقت بھی بُصرٰی کو ملک الصّالح کے قبضے میں رہنے دیا گیا۔ اگلے سال ہم اسے اپنے بھائی الملک الاشرف موسٰی کی ملازمت میں پاتے ہیں، جس نے اسے بعلبک کے محاصرے پر بھیجا تاکہ اس شہر کو الملک الامجد بہرام شاہ سے چھین لے؛ چنانچہ ملک الصّالح نے مؤخر الذّکر کو ایک طویل محاصرے کے بعد اطاعت قبول کرنے پر مجبور کیا۔ ۶۳۵ھ/ ۱۲۳۷ء میں اُس کے بھائی موسٰی کی وفات ہوئی تو اسے دمشق ورثے میں مل گیا اور وہ سیاسی معاملات میں زیادہ اہم حصہ لینے لگا۔ چونکہ وہ اپنے بھائی الملک الکامل سلطان مصر سے بجا طور پر خائف تھا، لہٰذا اس نے (حَماۃ کے حکمران کو چھوڑ کر) شام کے ایوبی حکمرانوں سے رشتۂ اتحاد قائم کر لیا۔ پھر قلعہ بند ہو کر اس نے لڑنے کی تیاری کی، کیونکہ وہ الکامل اور اس کے بھتیجے داؤد کی پیش قدمی کی خبر پہلے ہی سن چکا تھا۔ اس کی مقاومت بے کار ثابت ہوئی۔ چند ہی روز میں اسے دمشق سے دست بردار ہونا پڑا البتہ بعلبک اور البقاع اسے معاوضے میں مل گئے اور بصرٰی بھی اس کے پاس رہا۔

اس کی زندگی کا بقیہ حصہ اس کے بھتیجوں الملک الصالح نجم الدّین ایوب اور سلطان الملک

الناصر یوسف ثانی کے سوانح کے ساتھ اس قدر مربوط ہے کہ ناظرین کو ان کی سوانح عمریوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ ملک الصالح اسمٰعیل ۶۴۸ھ/۱۲۵۰ء میں قاہرہ میں مارا گیا، جب کہ وہ سلطان یوسف کی طرف سے عباسہ کے معرکے میں مصریوں کے خلاف لڑ رہا تھا۔ وہ لگاتار خوارزمیوں اور فرنگیوں کے ساتھ مختلف وجوہ سے دوستی کرتا رہا، جو اس کی رعایا اور ہم مذہب مسلمانوں کے حق میں مضر ثابت ہوئی۔

ایوب
سلطان الملک العادل ابوبکر
الملک الصالح الملک المعظم الملک الاشرف الملک الکامل
عماد الدین اسماعیل عیسٰی
الملک الناصر
داؤد

مآخذ: رک بہ الملک الصالح نجم الدین ایوب۔

(SOBERNHEIM)

* (الملک) الصّالح: نجم الدّین ایّوب، الملک الکامل محمد بن الملک العادل ابوبکر بن ایوب کا سب سے بڑا بیٹا، ۶۰۳ھ/۱۲۰۷ء میں پیدا ہوا۔ اس کے باپ نے اسے ۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء میں اپنا ولی عہد نامزد کیا اور جب وہ شام میں مصروف جنگ تھا تو مصر میں اسے اپنا قائم مقام مقرر کیا۔ اسی زمانے (ربیع الاول ۶۲۶ھ/فروری ۱۲۲۹ء) میں الکامل نے دس سال کے لیے یروشلم شہنشاہ فریڈرک کے حوالے کر دیا۔ ایّوب اور اس کے باپ کے تعلقات ۶۲۸ھ/۱۲۳۱ء میں کشیدہ ہو گئے۔ اس کا سبب الکامل کی ایک بیوی کی الزام تراشیاں تھیں جو اپنے بیٹے العادل ابوبکر کو مصر میں وارث تاج و تخت بنوانا چاہتی تھی۔ اس نے اپنے ایک خط میں ایوب پر الزام لگایا کہ وہ اپنے باپ کی زندگی میں تخت حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے، کیونکہ اس نے ایک ہزار سے اوپر ممالیک اپنی فوج میں بھرتی کر لیے ہیں۔ الکامل شہنشاہ (فریڈرک) سے صلح کے بعد مطمئن ہو کر قاہرہ واپس چلا گیا تاکہ حکومت کی باگ ڈور پھر اپنے ہاتھ میں لے۔ ۶۲۹ھ/۱۲۳۲ء میں سیاسی حالات (تاتاریوں اور خوارزمیوں کی سلطنت کی سرحدوں تک پیش قدمی) نے اسے شام جانے پر مجبور کیا تو اس نے فوج کی قیادت ایّوب کے حوالے کر دی تاکہ اس طرح اسے مصر سے نکال باہر کرے۔

اس فوج کشی سے الکامل نے اپنا مقصد حاصل کر لیا یعنی تاتاریوں اور خوارزمیوں کو روکنے کے لیے بطور ایک بیرونی مورچے کے عراق اس کے ہاتھ آ گیا۔ اس نے اپنے بیٹے ایّوب کو حصن کیفا کی جاگیر عطا کی اور بعد ازآں اس کے علاوہ ۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء میں الرُّها (Edessa) اور حرّان کے شہر بھی، جو ایّوب ہی نے فتح کیے تھے، اُس کے حوالے کر دیے۔

ایّوب کو تاتاریوں اور خوارزمیوں کا مقابلہ کرنے میں ضرور دشواری پیش آئی ہو گی، لہذا اس نے خوارزمیوں سے رشتہ اتحاد قائم کر لیا اور الکامل کی اجازت سے انھیں اپنے ہاں ملازم رکھ لیا۔ ۶۳۵ھ/۱۲۳۸ء میں اس کے مفتوحات میں سنجار اور نصیبین کا بھی اضافہ کر دیا گیا۔ جب تک الکامل زندہ رہا ایّوب مشرق کا مختار کل رہا اور کوئی شخص اس پر حملے کی جرأت نہ کر سکا، مگر جب الکامل کا اُسی سال (۶۳۵ھ) دمشق میں انتقال ہو گیا (جو دو ماہ قبل بعلبک اور بُصرٰی کے عوض الکامل کے بھائی الملک

الصالح اسمٰعیل نے اسے عطا کر دیا تھا) تو حالات بدل گئے۔ الملک العادل ثانی قاہرہ میں الکامل کا جانشین تسلیم کیا گیا اور اسی کی جانب سے الملک الجواد یونس والی دمشق بنایا گیا۔ ایوّب کو اپنے باپ کے انتقال کی خبر اس وقت پہنچی جب اس نے رَحْبَہ کا محاصرہ کر رکھا تھا۔ اس نے فوراً محاصرہ اٹھا لیا، لیکن اسے ان خوارزمیوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا جو اس کی ملازمت میں تھے کیونکہ یہ لوگ مال غنیمت ہاتھ سے جاتا دیکھ کر بگڑ گئے تھے اور چاہتے تھے کہ ایوب کو گرفتار کر لیں، چنانچہ اسے فرار ہونا پڑا۔ ادھر سلطان روم غیاث الدین نے بھی اس کی گرفتاری کی کوشش کی۔ اس نے آمد کا محاصرہ کر کے ان شہروں کو جن پر ایوب قابض تھا اپنا قبضہ ہونے سے پہلے ہی شامی اور عراقی رئیسوں کے درمیان تقسیم کر دیا۔ لؤلؤ فرمانروائے موصل بھی ایوّب کا مخالف تھا، اس نے ایوب کو سنجار میں محصور کر لیا، جہاں اس نے پناہ لی تھی۔ اس نازک موقع پر ایوّب کا معزز و محترم قاضی اس کے کام آیا اور اس نے بیچ میں پڑ کر خوارزمیوں کو ایوّب کی تائید و حمایت پر آمادہ کر دیا۔ اب اس کے لیے یہ ممکن ہو گیا کہ وہ سنجار کو محاصرے سے آزاد کرا لے اور بدرالدین لؤلؤ کو ایک خوفناک شکست دے۔ پھر اس نے آمد کا محاصرہ اٹھوایا اور سلطان روم کو پسپا کر دیا۔ اس طرح عراق پوری طرح اس کے قبضے میں آ گیا۔ اگلے سال (۶۳۶ھ) الملک الجواد والی دمشق نے تحریک کی کہ وہ دمشق کو سنجار، رَقّہ اور عانہ سے بدل لے، کیونکہ جواد اپنے آپ کو مصر کے سلطان العادل سے محفوظ نہیں سمجھ رہا تھا۔ ایوّب نے اپنے مشرقی مقبوضات اپنے بیٹے المعظم تُوران شاہ کے حوالے کیے اور خوارزمیوں کو حرّان، الرُّہا اور الجزیرہ عطا کر دیے۔ پھر اس نے والی دمشق کی دعوت منظور کی اور فوج لے کر فلسطین گیا اور دمشق پر قبضہ کر لیا۔

سلطان العادل اور کرک کے امیر داؤد نے ایّوب سے جنگ کی ٹھانی، لیکن امرا کی ایک جماعت نے سلطان کا ساتھ چھوڑ دیا، جس کی عیش پسندی نے اسے غیر ہر دل عزیز بنا دیا تھا، اور طے کر لیا کہ ایّوب سے مل جائیں۔ خود داؤد نے بھی اس شرط پر کہ اسے دمشق دے دیا جائے مدد کے لیے آمادگی ظاہر کی۔ ایّوب نے انکار کیا تو وہ العادل کے پاس لوٹ گیا۔ خلیفہ کو، جسے تاتاریوں اور خوارزمیوں کی جانب سے برابر خطرہ لگا رہتا تھا، اس میں بڑی دل چسپی تھی کہ امن و صلح برقرار رہے اور بنو ایوب کی قوت بنی رہے، لیکن مصالحت کی گفت و شنید کی غرض سے اس نے ایّوب کے پاس جو ایلچی بھیجا اسے کامیابی نہ ہوئی۔ ۶۳۷ھ/۱۲۴۰ء میں ایّوب پانچ ہزار آدمیوں کے ساتھ دمشق چھوڑ کر نابُلُس چلا گیا تاکہ وہاں مصر پر پیش قدمی کے لیے تیاری کرے۔ [اس سے پہلے] اس نے اپنے چچا اسمٰعیل کی مدد حاصل کرنے کی بھی کوشش کی تھی، جس نے بظاہر رضامندی ظاہر کی اور جھوٹے وعدوں سے اسے دھوکا دیتا رہا (دیکھیے Sobernheim: *Baalbek in islamischer Zeit*، ص ۹، بار دوم، اور تفصیل در المَقْرِیْزی، ترجمہ Blochet، ص ۴۴۷، نیز ابوالفدا، بذیل ۶۳۷ھ)۔ اسمٰعیل نے ایک مخفی معاہدہ امیر حِمْص سے کر لیا اور لالچ دے کر ایّوب کی فوج کو آمادہ کر لیا کہ اسے چھوڑ کر اسمٰعیل کے پاس دمشق چلی آئے۔ بالآخر ایّوب تقریباً تن تنہا رہ گیا۔ اس عرصے میں داؤد حاکم کرک کا سلطان العادل سے دوبارہ بگاڑ ہو گیا تھا اور اس نے ایّوب سے

نامہ و پیام شروع کر رکھا تھا، لیکن جب اسے معلوم ہوا کہ ایوب نابلس میں تقریباً تن تنہا رہ گیا ہے تو وہ وہاں اپنی فوج لے کر گیا اور اسے اسیر کر کے کرک بھیج دیا ۔ اس نے ایوب کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا اور اسے اس کے بھائی العادل کے حوالے کرنے سے انکار کر دیا ۔ اسی زمانے میں الکامل اور فریڈرک ثانی کے درمیان یروشلم کے قبضے سے متعلق معاہدے کی میعاد ختم ہو گئی تھی ۔ داود اپنے آپ کو اتنا قوی سمجھتا تھا کہ شہر کو فرنگیوں سے بزور شمشیر چھین لے، جو یروشلم کو ازخود حوالے کرنا نہیں چاہتے تھے ۔ اکیس روز کے محاصرے کے بعد وہ [یکم] جمادی الاولی ۶۳۷ھ/ ۲ [جون ۱۲۳۹ء] میں یروشلم لینے میں کامیاب ہو گیا ۔ اس نے اس کے استحکامات منہدم کرا دیے جنہیں فرنگیوں نے اپنے تسلط کے آخری مہینوں میں دوبارہ تعمیر کر لیا تھا ۔

ایوب کی قسمت اب پلٹنا شروع ہوئی ۔ جب داود، اسمٰعیل اور العادل کے درمیان طویل گفت و شنید کے باوجود کوئی معاہدہ طے نہ ہو سکا، تو ایوب اور داود کے مابین امیر حماۃ کے توسط سے ایک سمجھوتہ ہو گیا ۔ ایوب کو اس سال کے رمضان میں رہا کر دیا گیا اور وہ داود کے ساتھ یروشلم گیا، جہاں دونوں نے عہد نامے کی شرطیں طے کیں ۔ قرار پایا کہ ایوب کو مصر ملے گا اور شام اور مشرقی صوبے داود کا حصہ ہوں گے ۔ ان دونوں کے گٹھ جوڑ سے قدرۃً العادل بہت گھبرایا ۔ اس نے دمشق کے اسمٰعیل کو ان اتحادیوں کے خلاف میدان میں نکلنے پر آمادہ کیا اور خود ایک لشکر لے کر بلبیس گیا ۔ ممالیک کا ایک گروہ، اشرفیہ (جن کا یہ نام العادل کے چچا الاشرف موسیٰ کے نام پر تھا)، العادل سے خوش نہ تھا، انہوں نے اسے معزول کر دیا اور [illegible] قاہرے میں بھیج دیا ۔ کچھ تامل کے بعد انہوں نے تخت و تاج ایوب کو پیش کر دیا اور درخواست کی کہ وہ فوراً بلبیس چلا آئے ۔ ایوب اور داود بلا تاخیر مصر پہنچ گئے اور ہر جگہ امرا کی جانب سے ان کا پر جوش خیر مقدم کیا گیا ۔ جب ایوب نے قاہرہ پر قبضہ کر لیا تو اس کے نام خطبۂ جمعہ میں فرمانروا کی حیثیت سے پڑھا گیا اور بعدازاں خلیفہ نے ایک سند کے ذریعے اس کی تصدیق کر دی ۔ العادل قاہرے میں مقید رہا اور ۶۴۵ھ/ ۱۲۴۸ء میں اس وقت قتل کر دیا گیا جب اس نے قلعۂ شوبک میں منتقل ہونے سے، جس کا سلطان نے حکم دیا تھا، انکار کیا ۔ ایوب اب بلاخوف و خطر مصر کا فرماں روا تھا ۔ مشرق (یعنی عراق) میں اس کا بیٹا توران شاہ اس کے مفاد کا پاسبان تھا ۔ صرف تیسرا رکن، یعنی دمشق، باقی رہ گیا تھا ۔ اگر وہ بھی ہاتھ آ جاتا تو پھر ایک بار سلطان صلاح الدین کی قریب قریب پوری سلطنت ایوب کے زیر نگیں ہو جاتی ۔

اسی لیے مصر و شام کے درمیان کا علاقہ نیز شوبک و یروشلم، جو ایوب کے قبضے میں تھے، اس نے حسب معاہدہ داود کے حوالے نہیں کیے، جس کا کچھ اعتبار نہ تھا، بلکہ صاف صاف کہنا شروع کیا کہ یروشلم کا عہد نامہ مجھ سے جبراً لکھوایا گیا تھا ۔ تاہم اس نے علانیہ قطع تعلق کرنے سے احتراز کیا اور یہ وعدہ کیا کہ جب دونوں مل کر دمشق فتح کر لیں گے تو اسے ایک آزاد مقبوضے کے طور پر داود کے حوالے کر دیا جائے گا ۔ دوسرے سال ۶۳۸ھ/ ۱۲۴۰ء میں ایوب مصر میں اپنی حکومت کی بنیادیں مضبوط کرنے میں مصروف رہا ۔ اس نے صعید مصر کے سرکش بدویوں کو نیچا دکھایا، [illegible] انہیں یکے بعد دیگرے

حراست میں لے لیا اور ان کی جاگیریں اپنے خاص مملوک کو دے دیں ۔ اسی زمانے میں اس نے موجودہ نیل (بحر) کے جزیرۃ الروضۃ میں (جو اس وقت تک جزیرہ نما تھا) عمارتیں بنوانا شروع کیں، یعنی اپنا محل اور اپنے مملوک کے لیے قیام گاہیں جو بحری کہلاتے تھے اور جن کے نام سے [مصر کا] پہلا مملوک حکمران خاندان موسوم ہوا۔

اسی سال ایوّب اور اس کے دشمنوں کے درمیان لڑائی چھڑ گئی ۔ داؤد سمجھ گیا تھا کہ ایوّب اس کے علاقے میں کوئی اضافہ نہ کرے گا اور ادھر ایوّب کو دمشق پر قبضہ حاصل کرنے میں ساعی دیکھ کر اسمٰعیل کو محسوس ہوا کہ اس کی یہ زد مجھ پر پڑے گی، اور اس کا یہ خوف بجا تھا ۔ مشرق میں لؤلؤ امیر موصل کو کمک پہنچ گئی تھی، اور اس نے ایوب کے بیٹے توران شاہ سے آمد چھین لیا تھا ۔ چنانچہ مؤخرالذکر کے پاس اب صرف حصن کیفا اور قلعۃ الہیثم رہ گئے تھے ۔ اسمٰعیل اور داؤد نے فرنگیوں سے ایک معاہدہ طے کر لیا جس کی رو سے انھوں نے طبریہ، شکیف اَرْنُون اور صفد فرنگیوں کے حوالے کر دیے اور انھیں دمشق میں ہتھیار خریدنے کی اجازت دے دی ۔ مسلم اور نصرانی قائدین میں تعلقات اس قدر گہرے ہو گئے کہ وہ ایک دوسرے کے لیے بہت کچھ کام کر دیتے تھے، چنانچہ فرنگیوں نے امیر الجواد کو، جس نے ان کے پاس پناہ لی تھی، ایک رقم کے عوض اسمٰعیل کے حوالے کر دیا، جس نے فوراً اسے قتل کرا دیا ۔ اسی طرح داؤد اور اسمٰعیل نے فرنگیوں کو خبردار کر دیا کہ شکیف اَرْنُون میں مسلمان قیدی آمادۂ بغاوت ہیں، چنانچہ انھوں نے ان قیدیوں کو عکّہ منتقل کر دیا اور وہیں مروا ڈالا ۔ فرنگی اور اسمٰعیل کی فوجیں اب مل کر ایوّب کے مقابلے پر نکلیں ۔ غزہ اور عسقلان کے مابین فوجوں کا آمنا سامنا ہوا، لیکن جب مسلمان سپاہی ایوّب سے جا ملے تو فرنگیوں نے شکست کھائی اور ان کے بہت سے سپاہی گرفتار ہو گئے، جنھیں قاہرہ میں جزیرۃ الروضۃ کے عمارتی کاموں میں لگا دیا گیا، لیکن اسی سال جب صلح کا معاہدہ طے ہو گیا تو یہ قیدی آزاد کر دیے گئے ۔ صلح کی اور شرطیں بھی فرنگیوں کے حسب منشا طے ہوئیں اور انھیں اجازت دے دی گئی کہ وہ فلسطین اور شام میں اپنے مقبوضات پر بدستور قابض رہیں ۔

آئندہ چند سال میں اگرچہ ایوّب شام کے معاملات سے الگ رہا، لیکن داؤد اور فرنگیوں کے درمیان بڑی بے رحمی سے چھوٹی موٹی جنگیں ہوتی رہیں ۔ ۶۴۱ھ / ۱۲۴۳ء میں ایوّب اور اسمٰعیل کے درمیان گفت و شنید جاری رہی ۔ تجویز یہ تھی کہ اسمٰعیل ایوّب کے بیٹے الملک المغیث کو قید سے آزاد کر دے اور ایوّب کا نام خطبۂ جمعہ میں فرمانروا کی حیثیت سے لیا جائے، لیکن جب اسمٰعیل کو معلوم ہوا کہ ایوّب خفیہ طور پر خوارزمیوں کو اس کے خلاف بھڑکا رہا ہے، تو مصالحت کی گفتگو ختم ہو گئی اور سال کے ختم ہونے سے قبل ہی اسمٰعیل اور داؤد نے فرنگیوں سے ایک مضبوط اتحاد کر لیا، اور فلسطین کے بڑے بڑے علاقے مع یروشلم اور وہاں کے مسلم مقامات مقدسہ ان کے حوالے کر دیے ۔ چنانچہ داؤد کو، جو نصرانیوں کا بہت ہی پرجوش دشمن تھا، اب اپنی آنکھوں سے دیکھنا پڑا کہ قبۃ الصخرہ میں عیسائی اپنی نمازیں پڑھتے ہیں اور مسجد اقصٰی میں گھنٹے بجائے جاتے ہیں ۔ ایوّب نے ان اتحادیوں کے مقابلے میں مدد کے لیے خوارزمیوں کو بلایا ۔ وہ دوسرے سال (۶۴۲ھ) آئے اور انھوں نے عارضی طور پر یروشلم پر قبضہ

کر کے خوفناک تباہی مچا دی۔ ایوب نے قاہرہ سے ایک لشکر خوارزمیوں کی مدد کے لیے بھیجا۔ ادھر سے اسمٰعیل نے فرنگیوں کے پاس فوج بھیجی جو ان کی فوج کے ساتھ شامل ہو گئی۔ ان مخالف فوجوں کے درمیان غزہ کے قریب ایک ہولناک لڑائی ہوئی، جس میں خوارزمیوں اور مصریوں کو فیصلہ کن فتح حاصل ہوئی اور خوارزمیوں کے ہاتھ بے حساب مال غنیمت آیا۔ اس فتح کا یہ نتیجہ ہوا کہ مصری فوج یروشلم اور فلسطین کو دوبارہ فتح کرنے کے قابل ہو گئی اور پھر یہ علاقے ۱۹۱۸ء تک برابر مسلمانوں کے قبضے میں رہے۔ داؤد صرف کرک، الصلت اور عجلون پر قبضہ رکھ سکا۔ مصری فوج نے دمشق کا محاصرہ کیا جو طویل مدت تک مدافعت کرتا رہا۔ اسمٰعیل نے دوسرے سال (۶۴۳ھ/ ۱۲۴۵ء) تک ہتھیار نہیں ڈالے۔ آخر وہ دمشق سے دستبردار ہوا اور اسے بعلبک، بصریٰ اور ان کے قرب و جوار کے علاقوں پر قناعت کرنا پڑی۔ ان کی امداد کی بنا پر خوارزمیوں کو بیش قرار مشاہرے کی امید تھی اور جب وہ حسب توقع نہ ملا تو انہوں نے اسمٰعیل اور داؤد کی ملازمت اختیار کر لی اور ان کی طرف سے دمشق کا محاصرہ کر لیا، جس کی مدافعت ایوب کے ایک سپہ سالار نے کی اور ۶۴۴ھ/۱۲۴۶ء کے آغاز تک جما رہا۔ خوارزمی بالادستی کو دفع کرنے کے لیے حلب اور حمص کے فرمانرواؤں نے اپنی فوجیں خوارزمیوں کے مقابل بھیجیں حالانکہ اب تک انہوں نے ایوب سے کوئی ہمدردی ظاہر نہ کی تھی۔ اب خوارزمی مجبور ہو گئے کہ محاصرہ اٹھا لیں اور حلب کی فوجوں کا سامنا کرنے جائیں۔ جنگ قصب میں خوارزمیوں نے سخت شکست کھائی، ان کا ایک حصہ مارا گیا اور دوسرا بھگا دیا گیا۔ اسمٰعیل نے حلب میں پناہ ڈھونڈی اور وہاں کے فرمانروا یوسف ثانی [illegible]

میں آ گیا لیکن بعلبک کو ایوب کے حوالے کرنا پڑا۔ اس کے بیٹوں اور بیویوں کو قید کر کے قاہرہ بھیج دیا گیا۔

کرک کے سوا اپنے تمام مقبوضات سے محروم ہو کر داؤد کو حلب میں پناہ لینا پڑی۔ اس نے اپنے سب سے چھوٹے بیٹے کو اپنا قائم مقام مقرر کیا۔ ادھر حلب ایوب کی طرف سے برابر بدگمان رہتا تھا۔ اس نے کوشش کی کہ حفظ ماتقدم کی غرض سے حمص لے لے، چنانچہ ۶۴۶ھ/۱۲۴۸ء میں دو ماہ تک محاصرہ کرنے کے بعد اس نے آخر وہاں کے امیر الاشرف کو شہر حوالے کر دینے پر مجبور کر دیا۔

ایوب بہت غضبناک ہوا اور یوسف سے لڑنے کے لیے دمشق روانہ ہو گیا۔ اسی کے ساتھ اس نے اپنے ایک سپہ سالار کو حمص بھیجا تاکہ وہ الاشرف سے یہ شہر چھین لے۔ دمشق پہنچ کر اسے صلیبی جنگجوؤں کی آمد کی اطلاع ملی، جنہیں لوئی Louis نہم دمیاط تک لے آیا تھا۔ یہ سنتے ہی اس نے خلیفہ کو ثالث تسلیم کر کے اس کی وساطت سے یوسف سے صلح کی شرطیں طے کر لیں۔ اپنی شدید علالت کے باوجود محافے میں بیٹھ کر روانہ ہوا اور جلد ہی اشموم میں پہنچ گیا۔ تاہم وہ صلیبیوں کو لنگر انداز ہونے اور دمیاط فتح کرنے سے نہ روک سکا، کیونکہ ایک تو اس کی علالت کے سبب فوج میں پوری طرح ضبط و انتظام نہ رہا تھا، دوسرے بدوی قبیلہ کنانہ، جس کے سپرد اس شہر کی نگہبانی تھی، اس غلط فہمی کا شکار ہو کر بزدلوں کی طرح بھاگ کھڑا ہوا کہ سلطان کی فوج نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا ہے۔

اپنی موت سے کچھ پہلے ایوب کو یہ سن کر بڑی خوشی ہوئی کہ داؤد کے بڑے بیٹے نے، جو [illegible] کے ہاتھ میں [illegible]

جانے سے ناخوش تھے، حملہ کر کے مؤخرالذکر کو قید کر لیا ہے اور اب کرک کی حکومت اپنے بھائی کے بجائے ایّوب کے حوالے کر دینے کے متمنی ہیں۔ اس نے فوراً اپنے ایک امیر کو فوج دے کر وہاں بھیجا تاکہ اس قلعے پر قبضہ کر لے۔ ایّوب نے ۱۵ شعبان ۶۴۷ھ/۲۲ نومبر ۱۲۴۹ء کو وفات پائی۔ اس کے جانشین اور صلیبی جنگ کے نتیجے کے لیے رک بہ شَجَرۃ الدُّر۔ وہ ایک ماہر سیاست‌داں تھا، لیکن سپہ سالار نہ تھا؛ کم از کم اس نے اپنی فوج کی بذات خود قیادت بمشکل ہی کبھی کی ہو گی۔ اس کی بڑی آرزو یہ تھی کہ صلاح الدّین اور الکامل جیسی سلطنت قائم کر لے، جس میں مصر، فلسطین، شام اور عراق شامل ہوں۔ آخر عمر میں اس کا یہ مقصد بڑی حد تک پورا ہو گیا تھا، لیکن حلب اور موصل کی آزاد ریاستیں اس کے زیر اثر نہیں آئیں۔ ایّوب نے ممالیک کا ایک دستہ بنا کر اپنی قوت مضبوط کی تھی، لیکن یہ محض ایک مناسب وقت عارضی تدبیر تھی اور جیسا کہ اکثر ایسی صورتوں میں ہوتا ہے یہی آخر میں اس کے خاندان کے زوال کا باعث بن گئی (رک بہ شَجَرۃ الدُّر)۔ خود اس نے اپنے سرداروں اور عہدے داروں پر کڑی نگرانی رکھی۔ لوگ اس کے سامنے کبھی بلا اجازت بولنے کی جرأت نہیں کرتے تھے۔ ایّوب کو عمارتیں بنوانے میں بڑی دلچسپی، بلکہ حد سے زیادہ شغف تھا۔ نیل کے جزیرہ‌نما الروضۃ اور کبش میں اس کے محلات، نیز اس کا مدرسہ اپنے زمانے میں مشہور تھے۔ اس نے شہر صالحیّہ کی بھی بنا رکھی، جو مصر میں ایک سرحدی قلعے کے طور پر تعمیر کیا گیا تھا۔

مآخذ: (۱) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، طبع المؤسسۃ المصریۃ العامۃ، ۶: ۳۱۹ تا ۳۴۸؛ (۲) ابن کثیر: البدایۃ و النہایۃ، بیروت ۱۹۶۶ء، ۱۳: ۱۷۷؛ (۳) Weil: *Geschichte der Chalifen*، ج ۴؛ نیز جنگ صلیبی پر تصانیف جن کا حوالہ مادّۂ صلاح الدین کے ذیل میں آیا ہے۔

(M. SOBERNHEIM)

(الملک) الصّالح: نورالدّین اسمٰعیل، زنگی *

خاندان کا فرمانروا، جو اپنے والد نورالدّین ابن زنگی [رک بآں]، اتابک حلب و دمشق کی جگہ ۵۶۹ھ/۱۱۷۴ء میں بعمر گیارہ سال تخت نشین ہوا۔ چند ہفتے پہلے اس کے ختنے کی تقریب بڑی دھوم دھام سے منائی گئی تھی اور بہت ہی بڑے پیمانے پر فقرا کو خیرات تقسیم کی گئی تھی۔ اس کا نام جمعے کے خطبے میں پڑھا گیا اور سکّوں پر مضروب ہوا۔ امرائے دمشق و حلب یا صلاح الدّین (رک بآں) نے تو اس کی مخالفت نہیں کی، البتہ اس کے چچازاد بھائی سیف الدّین الغازی (والی موصل) نے، جو نورالدّین کے پاس ایک فوج لے کر آنے والا تھا تاکہ مؤخرالذکر اسے صلاح الدّین کے خلاف استعمال کر سکے، اس موقع سے فائدہ اٹھا کر اپنی فوج کی مدد سے ان شہروں پر قبضہ کر لیا جو الجزیرہ میں نورالدّین کے زیر حکومت تھے۔ اسی طرح فرنگیوں نے بھی اس موقع کو غنیمت سمجھا اور انہوں نے بانیاس کے قلعے پر چڑھائی کر دی۔ اس مشکل صورت حال سے نمٹنے کے لیے امرا کے سامنے یہی دو راستے تھے کہ وہ یا تو صلاح الدّین سے امداد طلب کرتے یا دشمن سے صلح کر لیتے۔ انہوں نے یہ دوسری صورت اختیار کی، سیف الدّین الغازی کو اس کے مفتوحہ علاقوں پر قابض رہنے دیا اور فرنگیوں کو سمجھایا کہ اس طرح وہ بلا ضرورت صلاح الدّین کو برافروختہ کریں گے جو مصر کی شورش فرو کر چکا تھا اور جسے اب نورالدّین سے کوئی خوف نہ رہا تھا۔ فرنگیوں

کو کچھ تاوان بھی مل گیا اور وہ اس وقت واپس چلے گئے۔ الغازی سے مصالحت کی وجہ سے حکومت کا مرکز حلب میں منتقل ہو گیا اور اسمٰعیل کو حفاظت کے خیال سے وہیں پر لے آئے۔ بادشاہ کی نیابت اور نظم و نسق حکومت کے بعض قابل اشخاص نے اپنے ہاتھ میں لے لیا، لیکن امرائے دمشق نے، جن کا اثر حکومت کی اس نقل مکانی سے کم ہو گیا تھا، صلاح الدین کو بلا بھیجا۔ اسے فرنگیوں کے مقابلے میں حکومت کے دب جانے اور [سیف الدین] الغازی کی شرطیں مان لینے پر بہت غصہ آتا؛ چنانچہ اس نے خط لکھا جس میں اسے ملامت کی کہ اس سے مدد کیوں نہیں مانگی گئی۔ جس طرح کچھ عرصہ پہلے نور الدین نے بوری خاندان [اتابکیہ بوری (بنو)] کے کمزور فرمانروا آبق کو بے دخل کر کے دمشق پر خود قابض ہونے کی کوشش کی تھی، اسی طرح اب صلاح الدین کے لیے قطعی طور پر ضروری ہو گیا کہ وہ اصل اختیار اپنے ہاتھ میں لے لے۔ رسمی طور پر وہ اپنے کو برادر اسمٰعیل کا وفادار وابستۂ دولت کہتا رہا۔ جب وہ دمشق پہنچا تو وہاں کا قلعہ اس کے حوالے نہیں کیا گیا۔ اسمٰعیل کا ایک خواجہ سرا ریحان چند ماہ تک گفت و شنید کرتا رہا اور جب تک صلاح الدین نے دوبارہ اسمٰعیل کا وفادار خادم ہونے کا اعلان نہ کیا قلعہ اس کے سپرد نہ کیا۔ صلاح الدین اور اسمٰعیل کے درمیان کوئی سمجھوتا نہ ہو سکا بلکہ اس کے برعکس حلب کی حکومت خفیہ طور پر فرنگیوں سے گفت و شنید کرتی رہی؛ چنانچہ صلاح الدین نے جارحانہ اقدام کا عزم کر لیا۔ اس نے حماۃ اور حمص پر قبضہ کر لیا اور جمادی الآخرۃ ۵۷۰ھ/اواخر ۱۱۷۴ء میں حلب کا محاصرہ کر لیا۔ اسی اثنا میں الغازی نے اسمٰعیل کے حلیف کی حیثیت سے گمشتگین سے مدد کی درخواست کر دی تھی۔ مؤخر الذکر نے فوج بھیجی، جو حلبی فوج کے ساتھ مل کر حماۃ پر بڑھی اور اس طرح صلاح الدین پر عقب سے زد ڈالی۔ اسمٰعیل نے، جس کی بعض ظاہری صلاحیتوں سے انکار نہیں کیا جا سکتا، لوگوں کو خدا کا واسطہ دیا کہ اگر وہ اس کے باپ کے احسانات چکانا چاہتے ہیں تو وہ اس کی، یعنی ایک یتیم کی، مدافعت میں انتہائی کوشش کریں۔ اس کی پرجوش استدعا سے متأثر ہو کر حلب کے باشندوں نے شہر کی مدافعت میں باہر نکل نکل کر حملے کیے اور صرف اسی موقع پر نہیں بلکہ بعد میں بھی مدافعت پر ثابت قدم رہے۔ درحقیقت حلب کی آبادی شام میں اس لحاظ سے منفرد تھی کہ وہاں کے باشندوں نے بارہا اس کا اظہار کیا کہ وہ جذبۂ آزادی سے سرشار ہیں اور انھیں اپنے شہر پر فخر ہے۔ حلب کا سپہ سالار گمشتگین جس قدر بہادر تھا اسی قدر صلاح الدین سے نبرد آزما ہونے کے لیے ہر جائز و ناجائز حربہ کام میں لانا صحیح سمجھتا تھا؛ چنانچہ اس نے حشیشیہ [رک باں] کے سردار سنان سے بھی درخواست کی کہ وہ اپنے رسوائے زمانہ فدائیوں کو صلاح الدین کے قتل کے لیے بھیج دے، لیکن وہ لوگ صلاح الدین کے قتل میں کامیاب نہیں ہوئے بلکہ اپنی اس کوشش میں خود ہی ہلاک ہو گئے۔ گمشتگین نے یہاں تک کیا کہ طرابلس کے کاؤنٹ ریمنڈ Raymond کو رہا کر دیا، جو حلب میں قید تھا اور اسے حمص پر حملے کے لیے آمادہ کیا۔ اس خطرناک صورت حال میں صلاح الدین نے اعلان کیا کہ وہ حمص اور حماۃ کو حوالے کرنے کے لیے اس شرط پر تیار ہے کہ اسمٰعیل کے والی کی حیثیت سے اسے دمشق پر قبضہ رکھنے کی اجازت دی جائے۔ یہ پیشکش ازراہِ حماقت قبول نہیں کی گئی، کیونکہ الغازی کو اعتماد تھا کہ اس کا بھائی عماد الدین زنگی ثانی اس موقع پر مدد کرے گا،

لیکن موٗخر الذکر مدد کو نہ آیا کیونکہ اس کے صلاح الدّین سے دوستانہ تعلقات تھے۔ صلاح الدّین کی فوج کا اپنے حریفوں سے حماۃ میں مقابلہ ہوا اور اس نے مکمل فتح حاصل کی، جس سے شام کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔ دوسری بار اس نے حلب کا اور بھی شدت سے محاصرہ کیا اور شوال ۵۷۰ھ/۱۱۷۵ء میں اسمٰعیل کو صلح کرنے پر مجبور کر دیا۔ حماۃ، حمص، دمشق اور متعدد بڑے شہر صلاح الدّین کے قبضے میں رہے اور اسمٰعیل کے پاس صرف حلب رہ گیا۔ یہ فتح بڑی اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ اب صلاح الدّین نے اسمٰعیل سے آزاد ہو جانے کا اعلان کر دیا اور اس کا نام جمعے کے خطبے اور سکّوں سے نکال دیا۔ چند روز بعد عباسی خلیفہ المُستضیٔ کا قاصد حماۃ پہنچا اور صلاح الدّین کو حسب معمول خلعت کے علاوہ مصر و شام پر سلطنت کی سند عطا کی۔ اگلے سال (۵۷۱ھ) بھی صلاح الدّین اور زنگی شہزادوں کے درمیان جنگ ہوتی رہی، جس کے خاتمے پر صلاح الدّین نے ذوالحجۃ میں حلب کا دوبارہ محاصرہ کیا، لیکن شہر کی محافظ فوج اور شہری آبادی نے ایسی بہادری سے مدافعت کی کہ اسے محاصرہ اٹھانا پڑا اور اوائل ۵۷۲ھ/جولائی ۱۱۷۶ء] میں نئے طور پر صلح کرنا پڑی۔ سابقہ معاہدے کی شرائط کی توثیق ہوئی اور اس کے بعد ہی اسمٰعیل کی کم سن بہن کی درخواست پر صلاح الدّین نے اسے عزاز کا قلعہ بھی دے دیا۔

اس کے بعد صلاح الدّین اور اسمٰعیل کے درمیان صلح رہی۔ صلاح الدّین کے بارے میں ایک ماٴخذ میں یہ بھی لکھا گیا ہے کہ وہ اسمٰعیل کی مدد کرنا چاہتا تھا تاکہ وہ پہلے سے زیادہ طاقت حاصل کر لے، لیکن ممالیک نے اسے باز رکھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ خود اسمٰعیل واقعی حلب کی محفوظ ملکیت پر مطمئن ہو گیا تھا۔ اس کی فوجی سرگرمیوں کے سلسلے میں جبل السُّماق کے علاقے (جو حلب سے جانب مغرب واقع ہے، دیکھیے یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ، ۲: ۱۰۲) کے خلاف ۵۷۲ھ/ ۱۱۷۶ء] کی مہم بڑی قابل ذکر ہے، جہاں کے باشندوں نے "شیخ الجبل" سنان سے مل جانا چاہا تھا، نیز حارم کا محاصرہ، جسے گمشتگین سے چھیننا پڑا، کیونکہ اسمٰعیل کو مدت سے اس امیر پر اعتبار نہیں رہا تھا۔ اس پر یہ الزام ثابت ہو گیا کہ اس نے اپنا خزانہ حلب کے باہر بھیج دیا تھا اور حارم کو فرنگیوں کے حوالے کر دینے کی بابت گفت و شنید کی تھی۔ اس پر اسمٰعیل نے اسے گرفتار کر لیا اور بعد ازاں جلد ہی ۵۷۳ھ/[۱۱۷۷ء] میں قتل کروا دیا، لیکن فرنگیوں نے گمشتگین سے کیے ہوئے معاہدے کی پابندی کی اور ۵۷۳ھ میں حارم پر پیش قدمی کر کے شہر کو بڑی مصیبت میں ڈال دیا۔ اسمٰعیل نے وہاں کے باشندوں کی التجا پر شہر کے لیے کمک بھیجی اور بالآخر فرنگیوں کو اس پر راضی کر لیا کہ کچھ تاوان لے کر محاصرہ اٹھا لیں۔ اس نے یہ دھمکی بھی دی تھی کہ شہر کو صلاح الدّین کے حوالے کر دیا جائے گا۔ بعد ازاں اسمٰعیل نے یہ شہر اپنی تحویل میں لے لیا اور وہاں ایک حاکم مقرر کر دیا۔ ۵۷۶ھ میں اسمٰعیل بہت بیمار ہوا تو اس نے ابن موصل عزّالدّین مسعود کو اپنا جانشین نامزد کیا کیونکہ اس کی اپنی شادی نہیں ہوئی تھی اور اس کا براہ راست کوئی وارث نہ تھا (اور الغازی کا اسی زمانے میں انتقال ہو چکا تھا)۔ عزّالدّین کے انتخاب کی وجہ یہ تھی کہ اسمٰعیل اسے صلاح الدّین کی مزاحمت کرنے کے قابل سمجھتا تھا۔ اگلے سال (۵۷۷ھ/ [۱۱۸۱ء]) میں اسمٰعیل کا انتقال ہو گیا۔ اپنی

تخت نشینی کے وقت وہ اتنا کمسن تھا کہ اسے ملک کے بعض علاقوں کے ہاتھ سے نکل جانے پر الزام نہیں دیا جا سکتا۔ سب باتوں کو چھوڑ کر فرنگیوں کے ساتھ رشتۂ اتحاد جوڑنے کی حکمت عملی کا وہ کہاں تک ذمے دار تھا، اس کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس نے حلب میں مضبوط حکومت قائم رکھی۔ بظاہر وہ بچپن ہی سے اپنی رعایا میں ہر دل عزیز تھا، چنانچہ انھوں نے ہمیشہ بہادری سے اس کی حفاظت کی اور اس کی موت پر سچے دل سے ماتم کیا۔

مآخذ: (۱) مکمل بیان کے لیے دیکھیے *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux*: (الف) ابوالفداء اور ابن الاثیر: کامل التواریخ؛ (ب) ابن الاثیر: تاریخ الدولۃ الاتابکیۃ؛ (ج) کمال الدین: بغیۃ الطلب فی تاریخ حلب؛ (۲) کمال الدین: زبدۃ الطلب فی تاریخ حلب، مترجمہ Blochet، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۳) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ (مصر)، ۶: ۵۶، ۸۹؛ (۴) ابن کثیر: البدایۃ و النہایۃ، بیروت ۱۹۶۶ء، ۱۲: ۲۰۸ ببعد؛ [۵] مزید برآں جنگ صلیبی پر وہ کتابیں بھی دیکھیے جن کا حوالہ مادۂ صلاح الدین کے تحت دیا گیا ہے۔

(SOBERNHEIM)

الصّامت: رک بہ النّاطق۔

* **صامسون:** ایشیاے کوچک کے شمالی ساحل پر ایک بندرگاہ، قدما کے نزدیک آمیسوس Amisus، جسے بوزنطی امین سوس Aminsos بھی کہتے تھے اور سلاجقہ کی فتح کے بعد Sampson کہلاتی تھی (Akropolites، مطبوعۂ بون، ص ۴۱؛ نیز Schiltberger، طبع Langmantel، ص ۴۶ و ترجمہ، مطبوعۂ Hakluyt Society، ص ۴۲، جس میں لکھا ہے کہ اس کی بنیاد بائبل میں مذکور سمسون Samson نے رکھی تھی)۔ اسے مغربی جہاز راں Simisso اور صامسون کہتے تھے اور قلیچ آرسلان ثانی (۱۱۵۶ تا ۱۱۹۲ء) نے اسے بوزنطیوں سے چھین لیا تھا (Niketas Choniates، مطبوعۂ بون، ص ۶۸۹، ۶۹۹)؛ تین صدی قبل (۸۶۰ء میں) عربوں نے بوزنطی علاقے پر اپنے ایک حملے کے دوران میں اسے تباہ کر دیا تھا۔ Theophanes، تتمہ مطبوعۂ بون، ص ۱۴۹)۔ سلجوقیوں اور ان کے جانشینوں کے زمانے میں صامسون اور سنوب (Sinope) کریمیا سے تجارت کا ذریعہ رہے، اور مسعود ثانی (۶۳۱ تا ۶۳۶ھ) کے وقت میں صامسون سلجوقیوں کا اور بعد ازاں ایلخانوں کی دار الضرب تھا (احمد توحید: مسکوکات قدیمۂ اسلامیہ کتالوغی، ج ۳، عدد ۳۰۷، و ۵۰۷؛ محمد مبارک: وہی کتاب، ج ۳، تحت سکہ جات غازان محمود و خدا بندہ محمد، اور ابو سعید بہادر)، جس سے قیاس ہوتا ہے کہ یہاں خاصی تجارتی سرگرمی تھی۔ اس زمانے کے قریب ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ مشرقی جغرافیہ نویس پہلے پہل صامسون کا ذکر بطور ایک بندرگاہ کے کرتے ہیں (ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud، ص ۳۲ ببعد، ۲۱۲، ۳۹۲؛ الدمشقی، طبع Mehren، ص ۱۴۶؛ حمد اللہ المستوفی: نزہۃ القلوب، طبع Le Strange، ص ۹۶)۔ اسلامی عہد کے صامسون کے قریب وہاں تیرھویں صدی کے آغاز میں ایک آزاد یونانی گھرا ہوا علاقہ (enclave) بھی رہ گیا تھا (Fallmerayer: *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*، ص ۶۵ ببعد)، جسے "نصرانی صامسون" (کافر صامسونی) کہتے تھے اور سمرنا کی طرح (دیکھیے مادۂ ازمیر) مسلم بستی سے مل کر ایک دوہرا شہر بن گیا تھا۔ دونوں کے گرد فصیلیں تھیں اور ان کے درمیان صرف ایک پرتاب سنگ (ابن عرب شاہ: عجائب المقدور فی اخبار تیمور، قاہرہ [illegible]ھ، ص ۱۴۱) یا نیم

پر تاب تیر (Schiltberger، ص ۱۶، مطبوعہ Hakl. Soc.، ص ۱۳) کا فاصلہ تھا۔ چودھویں صدی عیسوی کے ابتدائی سالوں میں جنوآ کے نصرانی صامسون میں متمکن ہوگئے تھے اور ایک صدی سے زیادہ تک اس پر قابض رہے (Heyd: *Histoire du Commerce du Levant*، ۱: ۵۵۳ و ببعد؛ ۲: ۳۵۹ ببعد، ۳۷۳)۔ تقریباً ۱۴۲۵ء میں آخری فرنگی باشندوں نے شہر کو آگ لگا دی اور اپنے جہازوں میں بیٹھ کر چل دیے، جس پر عثمانی ترک وہاں داخل ہوگئے (نشری، در Leunclavius: *Hist. Musulm.*، عمود ۵۲۷؛ غلط طریقے پر در Heyd، کتاب مذکور، ۲: ۳۵۹) ایلخانیوں کی واپسی کے بعد مسلم صامسون قسطمونی (رک بان) کے اسفندیار اوغلو کے قبضے میں رہا اور ان سے ۷۹۵ یا ۷۹۶ھ میں بایزید اول نے چھین لیا (Schiltberger، ص ۴، ببعد؛ نشری، در Z D M G، ۱۵: ۳۴۳ = Leunclavius، کتاب مذکور، عمود ۳۴۲؛ سعد الدین، ۱: ۱۳۵ ببعد؛ قب تواریخ آل عثمان، طبع Giese، ص ۳۴)؛ ۱۴۰۳ء تک بھی یہ شہر میر سلیمان جلبی فرزند بایزید اول کے قبضے میں تھا (Clavijo، ص ۸۲)؛ اس کے بعد دوبارہ اسفندیار اوغلو کے قبضے میں آ گیا (اس واقعے کی تاریخ ۸۲۲ھ دی گئی ہے) Leunclavius: *Hist. Musulm.*، عمود ۳۷۰؛ سعد الدین، ۱: ۲۸۷ ببعد؛ قب ابن عربشاہ، کتاب مذکور)، لیکن پھر جلد ہی بلا مزاحمت سلطان محمد اول کے حوالے کر دیا گیا (تواریخ آل عثمان، طبع Giese، ص ۵۳؛ Leunclavius، کتاب مذکور، عمود ۴۴۴؛ عاشق پاشا زادہ، ص ۸۹ ببعد؛ نشری، سعد الدین، کتاب مذکور)۔ اس وقت سے صامسون ترکوں کے قبضے میں رہا ہے اور جانیک کی سنجاق کا صدر مقام ہے، جو اس سے پیشتر ایالت سیواس سے متعلق تھی، لیکن دور حاضر میں ولایت طرابزون میں شامل کر دی گئی ہے۔ یہ بندرگاہ ستوب اور طرابزون سمیت کریمیا سے تجارت کی بنا پر ایک تک اہمیت رکھتی ہے۔ اس کا اپنا ایک کارخانۂ جہاز سازی ہے۔ سترھویں صدی عیسوی میں ڈان کے سکوں (Don Cossacks) کے حملے روکنے کے لیے وہاں دوبارہ استحکامات بنائے گئے تھے۔ مقامی تجارت سن کی رسیوں اور عام پسند ''ناردنک'' (شربت انار) کی تیاری اور برآمد تک محدود تھی۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں کریمیا روس کے حوالے کر دیا گیا تو اس شہر کا زوال شروع ہوا، اور ۱۸۰۶ء میں حریف درہ بیوں (Derebeys)، چاپان اوغلو اور خاندان جانیکلی علی پاشا کی خانہ جنگی میں اسے بہت نقصان پہنچا، لیکن جب بحر اسود میں دخانی جہاز چلنے شروع ہوئے اور قریبی ضلع بافرا میں تمباکو کی کاشت کو فروغ ہوا تو صامسون کی خوشحالی غیر متوقع طور پر عود کر آئی۔ بہت سے یونانی اور ارمنی اندرون ملک سے وہاں چلے آئے، خاص کر قیصاریہ اور قرمان سے، اور اہل یورپ بھی، جن میں بہت سے یونانی شامل تھے، وہاں آ کر بس گئے تاکہ مقامی پیداوار (تمباکو، غلہ اور کھالوں) کی برآمد کا کام کریں۔ شہر کے قدیم حصے جن سے لوگ وہاں کے مخصوص موسمی بخار (endemic malaria) کی بنا پر احتراز کرتے تھے، ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ء میں جل گئے، اور ان کی جگہ نئی عمارتیں بن گئیں۔ نئے محلے اور مضافات بھی زیادہ صحت بخش مقام پر تعمیر ہوگئے، مثال کے طور پر قاضی کوئی کی نواحی بستی جس میں صرف یونانی آباد تھے۔ یہ شہر جس میں انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں صرف چار سو مکانات تھے، اور دو ہزار خالص ترک آبادی تھی، ایک صدی کے

بعد بیس ہزار سے زیادہ نفوس پر مشتمل تھا (دس ہزار ترک، آٹھ ہزار یونانی اور یونانی نسل کے لوگ، اور دو ہزار ارمنی)، اور طرابزون کے بعد ایشیاے کوچک کے شمالی ساحل پر اہم ترین تجارت گاہ بن گیا۔ مزید تازہ معلومات ہمیں کچھ نہیں ملیں۔

مآخذ: (۱) اولیا: سیاحت نامہ، ۲: ۷۷ ببعد، قسطنطنیہ ۱۳۱۴ تا ۱۳۱۸ھ؛ Travels، ۲: ۹۰ ببعد؛ (۲) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۳۲۴؛ (۳) Ritter: *Kleinasien*، ۱: ۷۸۲ تا ۷۹۵ (قدیم سیاحوں کی اطلاعات کے مجموعے کا خلاصہ کرلینا چاہیے)؛ (۴) Peyssonel: *Traité sur le Commerce de la Mer Noire*، پیرس ۱۷۸۷ء، ۲: ۹۴ ببعد؛ (۵) Rottiers: *Itinéraire de Tiflis à Constantinople*، برسلز ۱۸۲۹ء، ص ۲۷۲ تا ۲۸۱؛ (۶) Moltke: *Briefe aus der Türkei*، بار چہارم، ص ۲۹۱ ببعد؛ (۷) A. D. Mordtmann: *Anatolien*، ہنوور ۱۹۲۵ء، ص ۸۰ ببعد؛ (۸) van Lennep: *Travels in little known parts of Asia Minor*، لنڈن ۱۸۷۰ء، ۱: ۲۸ تا ۴۰؛ (۹) شاکر شوکت: طرابزان تاریخی، استانبول ۱۲۹۴ھ، ص ۸۰ ببعد؛ (۱۰) Cuinet: *La Turquie d'Asie*، ۱: ۹۲ تا ۱۰۱؛ (۱۱) v. Flottwell: *Petermanns Mitt.*، تکملہ ۱۱۴، ص ۷، ۳۸؛ (۱۲) Konstantinos N. Papamichalopulos: [illegible]، ایتھنز ۱۹۰۳ء، ص ۲۱۱ تا ۲۲۹؛ (۱۳) *Studia Pontica*، برسلز ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۰ء، ۲: ۱۱۳ ببعد؛ (۱۴) سالنامۂ ولایت طرابزون ۱۳۲۲ھ، ص ۱۵۰ تا ۱۶۰ (طرابزون کے متعلق)؛ شہر کا ناصرلی نقشہ در (۱۵) *Planatlas von Kleinasien*، ۱: [F. I.] Fischer v. Vincke اور v. Moltke، برلن ۱۸۴۴ء تا ۱۸۵۵ء، نقشہ ۳۔

(J. H. MORDTMANN)

صان: موجودہ صان الحجر، ایک چھوٹا سا قریہ جو مصر زیریں کے صوبۂ شرقیہ، ضلع الزقازیق، میں منزلہ جھیل کے جنوب میں بحر المعزۃ (ٹانیٹس) کے بازو پر واقع ہے جو دریاے نیل کی شاخ ہے اور قدیم زمانے سے ٹانیس کے نام سے معروف ہے۔ عربی نام عبرانی صُعَن، یونانی Tanis اور قبطی جَنِی کے مطابق ہے۔

یہ شہر جو چوپان بادشاہوں کے خاندان کا پایۂ تخت تھا، عربوں کی فتح کے زمانے کے وقت مدت سے کھنڈر پڑا ہوا تھا۔ قدیم شہر، خاص طور پر ہیکل، بالکل شکستہ ہو گئے تھے اور کوئی عرب مصنف ان کا ذکر نہیں کرتا۔ تاہم ان کے باقی ماندہ آثار اب بھی ڈیلٹا (Delta) کے علاقے میں کھنڈروں کا جاذب نظر مجموعہ ہیں۔ صرف ایک کتاب اس کی شہرت رفتہ کی یاد دلاتی اور صان کا جادوگروں کے شہروں میں ذکر کرتی ہے۔

یوحنا النقیوسی کی تاریخ (ترجمہ Zotenberg، ص ۵۰۳) کی ایک عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ساتویں صدی میں صان ایک چھوٹا سا قصبہ تھا کیونکہ ایک ہی حاکم قربیط (قُرَبِّط، موجودہ قُرُبِّط)، صان، بسطا، بنا (= طرابیہ) اور سمنود پر حکومت کرتا تھا۔ یہ ضلع دراصل پانچ ملحق Pegarchies پر مشتمل تھا۔ عربی کورے کا نام، جو Tanis کی Pegarchy پر بنایا گیا تھا، مقامات صان اور ابلیل کے ناموں پر رکھا گیا تھا (مؤخر الذکر کا نام قبطی میں بھی ملتا ہے)۔ اس کا صحیح محل وقوع متعین نہیں کیا جا سکتا۔ کورۂ صان و ابلیل میں چھیالیس گاؤں تھے (چالیس بروایت المسعودی) جو شمال مشرق میں شامی سرحد تک پھیلے ہوئے تھے اور اس میں مشہور (Hephaistos) کے علاوہ الفرما (Peluse)، اور العریش (Rhinocolura) جیسے شامل تھے۔

جنوبی سرحد ایک خط میں ھُرْبَیط سے فاقوس کے شمال تک مسلسل چلی جاتی تھی، اگرچہ مؤخرالذکر کورہ طرابیۃ کا ایک حصہ تھا۔ کورہ أُتْمی (تمّی الأمدید) اس کی مغربی سرحد پر تھا اور شمال کی طرف کورۂ صان و ابلیل بحیرۂ تِنّیس (جھیل منزلہ) کے کناروں پر ختم ہوتا تھا۔

اس شہر کے متعلق ہماری تاریخی معلومات نہ ہونے کے برابر ہیں۔ وہ ایک قبطی اسقف کا حلقہ تھا (مگر پانچویں صدی عیسوی کے بعد اس کا کوئی ذکر نہیں آتا)۔ ہم صرف یہ جانتے ہیں کہ قبائل خُشَیْن، لَخْم اور جُذام کے چند گروہ اس علاقے میں آبسے تھے۔ جغرافیہ نویس یاقوت کے ہاں اس کی کوئی تفصیل نہیں ملتی اور حیرت ہے کہ اس کا کوئی ذکر ابن مَمّاتی، ابن دُقْماق اور ابن الجیعان کی مردم شماریوں میں نہیں آتا، اگرچہ کورات کی قدیم فہرستیں نقل کرتے ہوے القلقشندی کہتا ہے کہ وہ نامعلوم ہے۔ علی پاشا مبارک نے اس کا جو حال لکھا ہے وہ محض Quatremere کے ایک مضمون کا ترجمہ ہے۔ یہ معلوم نہیں کہ وہ صان الحجر (= پتھروں کا صان) کب سے کہلانے لگا؛ یہ صفت مصر کے متعدد ایسے مقامات کے ناموں کے ساتھ آتی ہے جن کے قریب اہم کھنڈر واقع ہیں، مثلاً ہُرْبَیط الحجر (Tseum)؛ صاء الحجر (Saïo)۔

مآخذ: (۱) ابن عبدالحکم، طبع Torrey، ص ۱۴۲ تا ۱۴۳؛ (۲) *Synax. éthiop.*، در *Patrol. or.*، ۷: [۲۱۰]، ۲۲۸؛ (۳) یاقوت: معجم، طبع وستنفلت Wüstenfeld، ۱: ۹۹، ۳: ۳۶۳؛ (۴) القلقشندی: صبح الاعشٰی، ۳: ۳۸۶؛ (۵) المقریزی: الخطط، طبع Wiet، ۳: ۱۹۳؛ (۶) *Guide Joanne*، ص ۳۷۲؛ (۷) Baedeker: *Egypte*، بار ہشتم، ص ۱۷۲؛ (۸) J. Maspero: *l'Organ.* [illegible] *milit. de l'Ég. byzantine*؛ (۹) J. Maspero و G. Wiet: *Matériaux pour serv. à la géogr. de l'Égypte*، ص ۲ تا ۲۳، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۳۷، ۱۴۳ تا ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰ تا ۱۸۳، ۱۸۴ اور ۱۸۶، جہاں اس موضوع کی باقی کتابیں مذکور ہیں۔

(G. WIET)

صائب: میرزا محمّد علی صائب، ایک ایرانی شاعر، حدود ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء [بتصحیح حدود ۱۰۱۰ھ/۱۶۰۱ء؛ (دیکھیے: شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۳۲ ش، ص ۳۷۰] اصفہان کے قریب پیدا ہوا، اسی لیے اصفہانی کہلایا، اگرچہ اسے تبریزی بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کا باپ میرزا عبدالرّحیم تبریز کا رہنے والا تھا۔ صائب خود بھی کہتا ہے: ''صائب از خاک پاک تبریز است''۔ میرزا عبدالرحیم شاہ عباس کے زمانے میں اصفہان کے متّصل شہر عباس آباد میں منتقل ہو گیا، جہاں اسے عباس آباد کے تاجروں کا کدخدا بنا دیا گیا۔ حکیم رکنای کاشی اور حکیم شفائی اصفہانی شاعری میں صائب کے استاد بتائے جاتے ہیں۔ تحصیل علوم کے بعد عالم جوانی میں اس نے حج کیا۔ حج سے واپس آیا تو وطن کا ماحول شعر و شاعری کے لیے سازگار نہیں تھا، صفوی حکمران قصیدہ و غزل کے بجاے روضہ خوانی کی زیادہ حوصلہ افزائی کرتے تھے، لیکن صائب کی طبیعت قدرۃً قصیدہ و غزل کی طرف مائل تھی۔ یہاں یوں بھی ہم وطنوں کی ناقدرشناسی نے اسے شکستہ خاطر کر دیا۔ بقول آزاد، عہد جہانگیر کے عین شباب میں صائب نے [برصغیر پاکستان و ہند] کا سفر اختیار کیا۔ جب کابل پہنچا تو اس کی ملاقات ظفر خان سے ہوئی جو اپنے باپ ابوالحسن تربتی کی نیابت میں ناظم کابل تھا۔ اس نے [illegible] صائب کو اپنا گرویدہ بنا لیا اور

بصورت احسن اس کی قدردانی کی۔ مرزا نے بھی اس کی مدح میں قصیدہ خوانی کر کے اس کے نام کو دوام دیا۔ صاحبقران ثانی شاہجہان کی تخت نشینی پر حکومت کابل لشکرخان کو تفویض ہوئی۔ ظفر خان نے دربار شاہی کا رخ کیا تو صائب بھی اس کے ہمراہ تھا (دیکھیے غلام علی آزاد: خزانۂ عامرہ، لکھنؤ، ص ۲۸۷)۔ شیر خان لودی کے بیان کے مطابق شاہجہان آباد (دہلی) میں [illegible] حضرت صاحبقران ثانی (شاہجہان) کی ملازمت سے مشرف یاب ہوا اور طرح طرح کے انعام و اکرام سے نوازا گیا (دیکھیے مرآۃ الخیال، ص ۹۱)۔ [نام و فضل و شاعری میں بلند پایہ ہونے کی وجہ سے صائب کے لیے ہزاری منصب اور مستعد خان خطاب تجویز ہوا، لیکن حب وطن حب جاہ پر غالب آئی (وہی کتاب ص ۹۱)۔ ۱۰۳۹ھ/۱۶۲۹ء میں شاہجہانی لشکر دکن کی مہم پر روانہ ہوا تو ظفر خان بھی اس میں شامل تھا اور صائب اس کے ہمراہ تھا۔ قیام برہانپور کے دوران میں مرزا صائب کا والد اصفہان سے چل کر ہندوستان آیا تا کہ اسے وطن واپس لے جائے۔ صائب کو اطلاع ملی تو اس نے خواجہ ابوالحسن اور ظفر خان کا قصیدہ کہہ کر اپنے والد کے آنے کا ذکر کیا اور وطن واپس جانے کی اجازت طلب کی۔ اتفاقاً مغل لشکر ۱۰۴۰ھ/۱۶۳۱ء میں دکن سے اکبر آباد (آگرہ) واپس آیا اور ۱۸ محرم ۱۰۴۱ھ کو ظفر خان خواجہ ابوالحسن کی نیابت میں کابل کا صوبیدار ہوا تو مرزا صائب نے بھی ظفر خان کی ہمراہی میں رخت سفر باندھا۔ کابل میں جشن نوروز کی سیر و سیاحت کے بعد اس نے وطن کو الوداع کہی (دیکھیے خزانۂ عامرہ، ص ۲۸۸ [illegible])۔ صائب نے تقریباً چھے سال سے زائد عرصہ گزارا، جیسا کہ اس نے خود اپنے اشعار میں اس کا ذکر کیا ہے۔ دار السلطنت اصفہان پہنچ کر اس نے مستقل قیام اختیار کیا، لیکن یہاں بھی برصغیر کے ساتھ تعلق خاطر برقرار رہا۔ وہاں سے وہ قصیدے لکھ کر (ظفر خان اور) نواب جعفر خان، جو اوائل جلوس شاہجہانی میں وزیر اعظم تھا، کی خدمت میں بھیجتا رہتا۔ جعفر خان کو ایک شعر لکھا:

دور دستان را باحسان یاد کردن ہمت است
ورنہ ہر نخلی بپای خود ثمر می افگند

جعفر خان نے پانچ ہزار روپیہ اور بعض کے نزدیک پانچ ہزار اشرفی بطور تحسین و انعام ارسال کیے (دیکھیے خزانۂ عامرہ، ص ۲۸۸)۔ اصفہان میں صائب نے صفوی سلاطین کی نوازشات سے بڑی عزت و آسائش کی زندگی بسر کی اور ان کی مدح میں قصیدے کہتا رہا۔ عباس ثانی نے اسے ملک الشعرا کے خطاب سے نوازا۔ صائب نے شاہجہان کے ساتھ عباس ثانی کی جنگ (۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء) کی تفصیل اپنے شعر میں بیان کی (دیکھیے شفق: تاریخ ادبیات ایران، ص ۳۸۲): از فکر رسائش هشتاد هزار بیت در یک جلد بنظر در آمده (دیکھیے شیر خان لودی: مرآۃ الخیال، ص ۹۱)۔ صائب نے ۱۰۸۱ھ/۱۶۷۰ء میں وفات پائی (دیکھیے خزانۂ عامرہ، ص ۲۸۹)۔ کسی نے تاریخ وفات ۱۰۸۱ھ "صائب وفات یافت" سے نکالی ہے۔ صائب کو شعر گوئی میں انفرادیت حاصل ہے؛ تحسین الفاظ کے انتخاب کی وجہ سے کلام پاکیزہ ہو گیا ہے۔ اس میں مضمون آفرینی کی وجہ سے قبول عام حاصل ہوا۔

غزل گوئی میں اس دور کے دوسرے شعرا غنی اور کلیم کی طرح صائب کی غزل میں تمثیل سب سے بڑی خصوصیت ہے۔ معاملہ کا مضمون یہ ہے کہ شاعر پہلے ایک شاعرانہ دعویٰ کرتا ہے، پھر دوسرے مصرع میں اس کے لیے زندہ مثال سے

مشاہدات و معمولات سے دلیل لاتا ہے۔ اس کے بعض اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے انسانی زندگی کا گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا۔ وہ تکالیف و رنج اور احتیاج سے بخوبی واقف ہے اور زندگی کے اس پہلو کا عکس اس کے بعض اشعار میں جھلکتا نظر آتا ہے؛ تاہم یہ بھی درست ہے کہ اس کی بیشتر عمر فارغ البالی میں گزری (اور اس کا عکس بھی اس کے کلام میں موجود ہے)، چنانچہ اس کی شاعری میں غم کم سے کم ہے۔ اسے گرہ لگانے کا خاص ملکہ حاصل تھا۔ بعض لوگ بے معنی مصرع لاتے تو وہ انھیں گرہ لگا کر بامعنی کر دیتا۔ اس کی متعدد تضمینیں تذکروں میں درج ہیں۔ امثال اور محاورات بھی صائب نے شعروں میں استعمال کیے ہیں۔

صائب کی شاعری میں تصویر کاری کا مواد حسین اور خوش نما اشیا اور مناظر سے حاصل کیا گیا ہے۔ گوہر، صدف، آئینہ، نقش و نگار، طوطی و قمری اور رنگ و بو کے ساتھ بحر و حباب کے استعارے اور طلسم و حیرت اور راز کے مضامین بھی ہیں، جن کا نمایاں رنگ بیدل کی شاعری میں کھلا۔ روشن دلی اس کا خاص تصور معلوم ہوتا ہے اور کہیں کہیں اشراقیت کی بھی جھلک ہے، جو اس زمانے کے ہند و ایران میں ملا صدرا وغیرہ کے زیر اثر مقبول حکمت تھی۔ شاعری کا مزاج اخلاقی ہے۔ اس کے مضامین میں اس دور کی عام اخلاقیات (خاکساری، فروتنی، دوست داری، وضع داری وغیرہ) کا درس ملتا ہے۔ وہ شیریں اور حسین ترکیبوں کا بادشاہ ہے۔ جلال اسیر اور قاسم دیوانہ وغیرہ اس کے شاگردوں نے اس کا رنگ قبول کر کے اپنا ایک رنگ خاص پیدا کیا۔

صائب متاخر دور کے [illegible] زیادہ [illegible] ایرانی شعرا میں سے ہے۔ اکثر نقاد اسے بہت اونچا درجہ دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک وہ ایک نئی طرز کا بانی تھا۔ اس کی تصانیف میں ایک رومانی مثنوی محمود و ایاز (Grundr. der Iran. Phil., Ethé ۲ : ۳۰۲) کے علاوہ قصیدے، غزلیں (فارسی اور ترکی میں)، مثنویاں اور قطعات ہیں۔ چونکہ اس کا دیوان بہت ضخیم تھا، اس لیے لوگوں نے اس میں سے منتخب اشعار لے کر مجموعے مرتب کیے، مثلاً واجب الحفظ اور مرآۃ الجمال؛ ایک مصنف نے یہ دعوی کیا ہے کہ یہ انتخابات خود صائب نے مرتب کیے تھے (فہرست بانکی پور، ۳ : ۹۴)۔ دیوان لکھنؤ میں ۱۲۹۲ھ/[۱۸۷۵ء] میں طبع ہوا۔

مآخذ: (۱) شیر خان لودی: مرآۃ الخیال؛ (۲) غلام علی آزاد: خزانۂ عامرہ، نولکشور؛ (۳) شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۲۱ ش؛ (۴) Ethé در Grundr. der Iran. Phil., ۲ : ۳۱۲؛ (۵) Sachau و Ethé: Catalogue of the Persian Manuscripts in the Bodleian Library، [illegible]؛ (۶) Ethé: Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office، [illegible]؛ (۷) Pertsch: Verzeichnis der persischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin، دیکھیے اشاریہ ج ۳؛ (۸) Rieu: Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum، بذیل صائب: ص ۶۹۳؛ (۹) وہی مصنف: Supplement، [illegible]؛ (۱۰) Flügel: Die arab., pers. und türk. Handschr. der K. K. Hofbibl. zu Wien، [illegible]؛ (۱۱) Sprenger: Catalogue of the … Manuscripts of the libraries of the King of Oudh، [illegible]؛ (۱۲) Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public

(۱۳) Browne : Library at Bankipore‘ ۴ : ۱۹۰۹ ؛ History of Persian Literature in modern times‘ ص ۲۶۱ ببعد، ۲۶۵ ببعد۔

(V. F. Büchner [و ادارہ])

* **صائن قلعہ** : جنوبی آذربیجان میں جغاتو کے دائیں کنارے پر ایک چھوٹا سا شہر اور ضلع۔ اس کی جنوبی سرحد تتاؤ ندی سے ذرا آگے سے گزرتی ہے، جو جغاتو کے دائیں کنارے سے اس میں آملی ہے۔ شمال میں ضلع آجری اور مشرق میں صوبہ خمسہ اسے احاطہ کیے ہوئے ہیں۔ یہ نام منگول لفظ سائن (= اچھا) سے مشتق ہے۔

آبادی: یہاں ترک قبیلہ اَفشار آباد ہے۔ اس کے ایک حصے کے باشندوں کو لور نسل کے چاردوری (چاردولی) قبیلے کے لوگوں کے لیے جگہ خالی کرنی پڑی، جنھیں فتح علی شاہ قاجار انیسویں صدی کے آغاز میں شیراز سے یہاں لایا تھا؛ چنانچہ اصل باشندے ارمید کی طرف نقل مکانی کر گئے (ضلع چاردور، دریای سیمرّہ Seimerre کے کنارے پر ہے)۔ چاردولی کا سردار محمود چیک میں رہتا ہے اور تقریباً پانچ ہزار آدمی اس کے تابع فرمان ہیں۔ صائن قلعے کی بستی میں ایک چھوٹا سا بازار ہے۔ آبادی یہاں کی ڈھائی تین ہزار ہے۔ ۱۸۳۰ء میں وہ ایک کُردی حملے میں برباد ہوئی، جو شیخ عُبیداللہ کی قیادت میں کیا گیا تھا۔ صائن قلعہ، جہاں اس سے پہلے ایرانی فوج متعین تھی، وادی جغاتو سے آذربیجان کو جانے والے راستے کا پاسبان تھا۔ کرفتو کے غار مع ایک یونانی کتبے کے، جس کی کیفیت Ker Porter نے بیان کی ہے (Travels، ۲ : ۵۳۸ تا ۵۴۲؛ Ritter، ۹ : ۸۱۶)، نیز تخت سلیمان (قدیم گزکہ Gazaka؛ عربوں کے نزدیک الشّیز؛ قب Marquart : Erānšahr، ص ۱۰۸) صائن قلعہ کے افشاروں کے علاقے میں ہیں۔ یہاں کی جھیل چاملی گول (موضع پادرلی کے قریب) اور اس کا تیرتا ہوا جزیرہ بڑی مشہور ہیں۔ افشاروں کا ایک گروہ فرقۂ اہل حق (آتش مادۂ علی اِلٰہی) سے تعلق رکھتا ہے، جن کے مقامی سردار بنت Bent کے زمانے میں تزز بابا اور گنج آباد میں رہتے تھے (دیکھیے V. Minorsky : Notes sur la secte des Ahl-i-Ḥaḳḳ، در R M M، ۱۹۲۰ء، ۴۰ - ۳۱ : ۹۱ تا ۹۷؛ بار دوم، ۱۹۲۲ء، ص ۳۲ و ۶۷)۔

اسی کے ایک اور قلعے کو، جو دریائے اَبہر در سلطانیہ کے مشرق میں واقع ہے اور جس کا ذکر چودھویں صدی میں المُستوفی نے کیا ہے (دیکھیے Le Strange : The Lands of the Eastern Caliphate، ص ۲۲۲)، اس قلعے سے ملتبس نہیں کرنا چاہیے۔

مآخذ : (۱) H. Rawlinson، در JRGS، ۱۸۴۱ء، ۱۰ : ۴۰؛ (۲) H. Schindler : ZGEB، ۱۸۸۳ء، ۱۸ : ۳۲۷؛ (۳) Th. Bent : Scott. Geogr. Magazine، ۱۸۹۰ء، ص ۹۱؛ (۴) A. F. Stahl، در Petermann's Mitteilungen، ۱۹۰۵ء، ص ۳۲ (ضلع کے ایک نقشے اور اس کی معدنی دولت کے تذکرات سمیت)؛ (۵) Jackson : Persia Past and Present، ص ۱۲۲ ببعد۔

(V. MINORSKY)

صُبانْجہ : اسی نام کے ناحیے کا صدر مقام، جو جھیل صبانجہ کے جنوب مشرقی کنارے پر ایک دلکش ماحول میں واقع ہے۔ یہ جھیل اپنے صاف پانی اور قسم قسم کی مچھلیوں کی وجہ سے بہت مشہور ہے۔ صبانجہ ولایت استانبول اور سنجاق ازمید میں شامل ہے۔ یہ ایک مدیر کا مستقر ہے اور اس میں تقریباً آٹھ ہزار باشندے آباد ہیں (جن میں سے تین چوتھائی مسلمان ہیں)؛

اس میں پندرہ مسجدیں، دو مدرسے، پندرہ مکاتب اور تقریباً بارہ سو مکانات ھیں (قب V. Cuinet : La Turquie d'Asie، ۴ : ۳۷۸)۔ اس قصبے کی تاریخ کے متعلق بہت ھی کم معلومات حاصل ھیں؛ بوزنطی دور کے کچھ کھنڈر تو ھیں لیکن زیادہ قدیم دور کے آثار موجود نہیں۔ اس شہر کی وجہ تسمیه غیر واضح ھے؛ اولیا چلبی کے قول کے مطابق اس شہر کی بنیاد کسی شخص صبنجی قوجه نامی نے رکھی تھی (قب سیاحت نامه، ترجمه از J. v. Hammer، لنڈن ۱۸۵۰ء، ۲ : ۹۱)، لیکن یه بیان غالباً قابل اعتبار نہیں ھے اور شخص مذکور بظاہر کسی داستان کا بطل ھے، جس کے نام سے یه شہر منسوب ھو گیا۔ البتّه یه بیان زیادہ قابل وثوق معلوم ھوتا ھے که سلمان اعظم کے صدر اعظم صاری رستم پاشا نے اس قصبے میں ایک مسجد، ایک حمام اور ایک سو ستر کمروں پر مشتمل ایک کاروان سرائے بنوائی تھی، کیونکه یه بیان مقامی روایت کے مطابق ھے (قب M. Kleonymos اور Chr. Papadopoulos : Βιθυνικά، قسطنطینیه ۱۸۶۷ء، ص ۱۴)۔ اس شہر کی کچھ اھمیت محض اس لیے تھی که یہاں ڈاک کی چوکی تھی۔ ان دنوں یه ریلوے سٹیشن بن گیا ھے۔ جھیل کو نسبۃً زیادہ اھمیت حاصل ھے، جو خصوصاً نہروں کے منصوبے کی وجه سے ھوئی جس پر کبھی عمل درآمد نه ھو سکا۔ Pliny (Epist. ad Trajanum، طبع Kukula، لائپزگ ۱۹۱۲ء، عدد ۴۱، ۴۲، ۶۱ و ۶۲) نے یہاں کے آثار قدیمه کا ذکر کیا ھے (کتاب مذکور، ص ۲۹۰، س ۲۸)؛ اس نے ٹراجن Trajan کے سامنے یه تجویز پیش کی تھی که وہ خلیج ازمید اور اس جھیل کو باہم ملا دے۔ یه جھیل پندرہ کیلومیٹر لمبی ھے اور پانچ کیلومیٹر تک چوڑی ھے اور اٹھانوے مربع کیلومیٹر کا رقبه گھیرے ھوئے ھے؛ اس کا دور چھتیس کیلومیٹر ھے (قب Cuinet، ۴ : ۳۴۴)۔ اس کا ذکر Ammianus Marcellinus (۲۶ : ۸، ۳) کے ھاں بھی lacus sunonensis (? suphonensis) کے نام سے آیا ھے؛ قب W. Tomaschek (S. B. Ak. Wien، ج ۱۲۴، ۱۸۹۱ء، عدد ۸، ص ۷)۔ قرون وسطی کے مصنفین نے جھیل کے متصل پہاڑ کا نام Siphones لکھا ھے (G. Pachymeres، طبع Bekker، ۲ : ۴۳۳، س ۸) اور یا Siphon (Anna Comnena جو جھیل کو Βαάνη λίμνη کہتا ھے؛ طبع Reifferscheid، ۲ : ۲۷ و ۳۳؛ Βαάνη λίμνη کو جو Euagrius، ۲ : ۱۴ میں لکھا ھے، صحیح کر کے Βαάνη λίμνη پڑھنا چاھیے؛ قب J. Bidez اور L. Parmentier در Revue de l' instruction publ. en Belgique، ج ۴۰، [۱۸۹۷ء]، ص ۱۳ تا ۱۵، اور Byz. Zeitschrift، ۶ : ۳۵۷)؛ اور یا Siphon (Georg. Cedrenus : Hist.، طبع Bekker، ۲ : ۳۷۴، ۶۲۸؛ Skylitzes، ص ۱۰۷؛ Niceph. Bryenn.، ص ۷۷، ۷۹، ۸۲؛ Michael Att.، ص ۱۸۹؛ Theophanes، ص ۱۶)۔ صبانجه شاید لفظ سوفون Sophon ھی کی بگڑی ھوئی عوامی شکل ھے۔

نہر بنانے کے منصوبے کے بارے میں (دیکھیے اوپر) کئی بار بحث و تمحیص ھوئی، لیکن کوئی نتیجه برآمد نه ھوا، مثلاً مراد ثالث کے عہد حکومت میں ۹۹۹ھ/۱۵۹۱ء میں (حاجی خلیفه کی جہان نما، ۶۶۳، ۲ میں طباعت کی غلطی سے ۹۰۹ھ درج ھو گیا ھے جس سے بہت سی غلطیاں پیدا ھو گئی ھیں؛ قب J. v. Hammer : Gesch. d. Osmanischen Reiches، ۴ : ۲۰۰، حاشیه)، اور پھر مصطفی ثالث کے عہد حکومت میں بھی یه مسئله زیر غور آیا اور اس

کے بعد یعنی (قب Baron de Tott : (Erh) *Mémoires* [illegible] : [illegible]) ۔ قب نیز فہرست مآخذ۔

مآخذ : صبانجہ کی بابت : (۱) اولیا چلبی : سیاحت نامہ، قسطنطینیہ [illegible] ؛ (۲) حاجی خلیفہ : جہان نما، ص [illegible] ؛ M. Norberg [illegible] (قب *Le voyage de M. d'* [illegible] ؛ J. Otter : *Voyage* [illegible] ؛ *Arménie par Jean Chesneau* [illegible] ؛ J. B. Tavernier : *Voyages* [illegible] ؛ P. Lucas : *Voyages* [illegible] ؛ Fr. La Boullaye-le-Gouz : *Voyages et* [illegible] ؛ *Observations* [illegible] Sacabangi [illegible] ؛ R. Pococke : *Description of the East* [illegible] ؛ C. Ritter : *Kleinasien* [illegible] ؛ J. A. Cramers : *Asia Minor* [illegible] ؛ James Morier : *Journey through Persia* [illegible] (وزیر کوپریلو کے زمانۂ وزارت میں نہر کی مجوزہ تعدی کے متعلق) ؛ Rémi Aucher Eloy : *Relations de voyages en* [illegible] ؛ W. [illegible] : *Travels and Researches* Ainsworth [illegible] ؛ J. v. Hammer : *Umblick auf einer* [illegible] Pesth *Reise* [illegible] (نہر کی مجوزہ تعدی پر [illegible]) ؛ Ch. Texier : *Description* [illegible] ؛ X. Hommaire : *de l'Asie Mineure* [illegible] ؛ de Hell : *Voyage en Turquie* [illegible] ؛ (قب *Courier de Constantinople* [illegible]) ؛ *Das Ausland* [illegible] ؛ Léon de Laborde : *Voyage de Syrie* [illegible] ایک تصویر [illegible] ؛ ‏ Schoch : *Mitteilungen des Vereins der Geographen der Universität* [illegible]

C. Ritter : *Kleinasien* [illegible] ؛ *Revue historique* [illegible] ؛ *ottomane* [illegible] ؛ J. B. Tavernier : [illegible] ؛ Alberi [illegible] ؛ Belzoni : *Asia* [illegible] ؛ (سال [illegible] [illegible]) ؛ J. v. Hammer : *Umblick* [illegible] سلاطین کی تاریخ، طبع قسطنطینیہ [illegible] جھیل کا نام ادق کول کے بجائے اغار دکیز لکھا ہے (قب [illegible]) ؛ Ioannis Leunclavius : *Hist. Musulm.* [illegible] اس کلیے سے جس کا مآخذ [illegible] ہو نام مذکور اخذ کیا جا سکتا ہے) ؛ J. v. Hammer : *Geschichte d. Osm. Reiches* [illegible] ؛ F. Taeschner : *Das anatolische Wegenetz* [illegible] ؛ W. M. Ramsay : *Historical Geography of Asia Minor* [illegible]۔

(FRANZ BABINGER)

صبح : رک بہ الشفق۔

صبح ازل : رک بہ مرزا یحیی و بہائیت۔

صبحی محمد : ترک وقائع نویس، جو بیلکجی خلیل نعمی افندی کا بیٹا تھا، اٹھارھویں صدی کے شروع میں پیدا ہوا (صحیح معلوم نہیں)۔ عرصے تک وہ سلکِ نظم و نسق سے متعلق رہا۔ اس نے اپنی ملازمت کا آغاز دیوان کاتبی [کاتبِ دیوان] کی حیثیت سے کیا۔ اس کے بعد جلد ہی، یعنی [illegible] سے پہلے، اسے شاکر حسین بے کے جانشین کے طور پر وقائع نویس مقرر کیا گیا اور [illegible] فروری [illegible] تک، جب کہ اسے بیلکجی بنا دیا گیا، اس عہدے کے ساتھ بعض اور خدمات بھی اس کے سپرد رہیں۔ اس کے بعد وہ [illegible] (وظائف [illegible]) کا عہدہ [illegible] کی

تحویل میں دے دیا گیا۔ صبحی افندی نے صفر ۱۱۸۳ھ/ جون ۱۷۶۹ء میں وفات پائی۔ اس کی مصنّفہ تاریخ اس کے دو پیشرو مؤرخوں سامی و شاکر کی تواریخ کے ساتھ ۱۱۹۸ھ/۱۷۸۵ء میں قسطنطینیہ میں طبع ہوئی۔ آخری سال جس کے واقعات اس نے تحریر کیے ہیں، ۱۱۵۵ھ ہے۔ اس کے ترک سوانح نگار اس کی طرز تحریر اور اس کی نظموں کے مدّاح ہیں۔

مآخذ: (۱) جمال الدین: عثمانلی تاریخ و مؤرخلری، قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ، ص ۷۳؛ (۲) ثریا افندی: سجل عثمانی، ۳: ۲۲۰؛ (۳) von Hammer: *GOR*، [illegible]؛ (۴) F. Babinger: *Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert*، لائپزگ ۱۹۱۹ء، ص ۲۲۔

(J. H. KRAMERS)

صَبْر: (ع) [ایک اہم اسلامی تصوّر، ایک خاص ذہنی و روحانی رویہ جو کردار میں وقار، توازن اور استقامت پیدا کرتا ہے]۔ یورپ کی کسی زبان میں اس کا مفہوم کسی ایک جامع لفظ میں ادا کرنا مشکل ہے۔ عرب لغت نویسوں کے نزدیک صبر مادّہ ص ب ر سے ہے، جس کے معنی "روکنا" یا "باندھنا" ہیں؛ اسی سے قُتِلَ صَبْرًا یعنی "حُبِسَ عَلَی القَتْلِ حَتّٰی یُقْتَلَ" کسی کو باندھ کر قتل کرنا؛ اس حالت میں قاتل و مقتول کو علی الترتیب صابر و مصبور کہتے ہیں۔ یہ اصطلاح شہدا اور ان جنگی قیدیوں کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے جنھیں قتل کر دیا جائے۔ حدیث میں یہ اکثر ان حیوانات کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے جو شرع اسلامی کی ممانعت کے برعکس اذیت دے کر ہلاک کیے جاتے ہیں (دیکھیے البخاری، الذبائح، باب ۲۵؛ مسلم، الصید، حدیث ۵۸؛ احمد بن حنبل: مسند، ۳: ۱۷۱)۔ نیز یمین صَبْر کی ترکیب میں اس لفظ کا ایک خاص اصطلاحی معنی ہیں، جس سے کوئی ایسا حلف مراد ہے جو رعایا پر حکام کی طرف سے عائد کیا جائے، لہٰذا بادل ناخواستہ اٹھانا پڑے (مثلاً البخاری، مناقب الانصار، باب ۲۶؛ الایمان، باب ۱۷؛ مسلم، الایمان، حدیث ۲۲۱)۔

[قرآن حکیم میں مادّہ ص ب ر کے مشتقات کئی بار آئے ہیں۔ یہ لفظ قولاً شکیبائی کے عام معنوں میں استعمال ہوا ہے، چنانچہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو ارشاد ہوتا ہے کہ وہ سابق انبیائے کرام کی طرح صبر کریں (۳۸ [صٓ]: ۱۷؛ ۴۶ [الاحقاف]: ۳۵)، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے وعدے پورے ہو کر رہیں گے (۳۰ [الرّوم]: ۶۰)۔ صابروں سے اجر کا (بلکہ دگنے اجر کا) وعدہ کیا گیا ہے (۲۳ [المؤمنون]: ۱۱۱؛ ۲۸ [القصص]: ۵۴؛ قب ۲۵ [الفرقان]: ۷۵)۔ (۳۹ [الزّمر]: ۱۰) میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ صابر [صبر کرنے والے] اپنا اجر بغیر حساب پائیں گے [اِنَّمَا یُوَفَّی الصّٰبِرُوْنَ اَجْرَهُمْ بِغَیْرِ حِسَابٍ]، جس کا اس آیت میں یہ مطلب ہے کہ انھیں بغیر پیمانے و میزان کے اجر ملے گا (دیکھیے الکشاف و جلالین، بذیل آیۃ)۔

صبر کے اس تصور کو جہاد کے ساتھ خاص طور پر وابستہ کیا جاتا ہے (مثلاً ۳ [آل عمران]: ۱۴۶ [وَکَاَیِّنْ مِّنْ نَّبِیٍّ الآیۃ]؛ ۸ [الانفال]: ۶۵ [یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِیْنَ الآیۃ])۔ ایسے موقعوں پر اس کا ترجمہ ثابت قدمی اور ثبات نفس کیا جا سکتا ہے۔ اِصْطَبَرَ بر وزن اِفْتَعَلَ کا صیغہ بھی صبر یعنی اسی مفہوم میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً ۱۹ [مریم]: ۶۵ [رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الآیۃ] "اس کی بندگی کر اور اس کی بندگی پر قائم رہ"۔ اسی طرح فاعل کے وزن پر [illegible] آتا ہے (۳ [آل عمران]: ۲۰۰

اس کے بعد یہ لفظ سپردگی اور رضا و تسلیم کے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً قرآن مجید (۱۲ [یوسف]: ۱۸) میں جہاں یعقوب علیہ السلام اپنے بیٹے کی موت کی خبر سن کر فرماتے ہیں: ''اب صبر ہی مناسب ہے'' [فَصَبْرٌ جَمِیْلٌ]۔

بعض اوقات صبر کا لفظ صلوٰۃ کے ساتھ بھی آیا ہے (۲ [البقرۃ]: ۴۵، ۱۵۳)، مفسرین کے قول کے مطابق ان عبارتوں میں یہ لفظ روزے کے مترادف بھی استعمال ہوا ہے۔ اس کی تائید وہ اس بات سے کرتے ہیں کہ ماہ رمضان کو شَهْرُ الصَّبْر کہا گیا ہے۔

اسم صفت کی حیثیت میں ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں صَبّار اور شَکُور یکجا آئے ہیں (۱۴ [ابرٰھیم]: ۵ وغیرہ)۔ دیکھیے الطبری، تفسیر، ۱۳: ۱۰۸] ''کیا ہی اچھا انسان ہے وہ جو ابتلا میں پڑے تو صبر کرے، اور نعمت پائے تو شکر کرے'' نیز دیکھیے مسلم، الزھد، حدیث ۶۴: ''مومن کی حالت بھی کتنی اعلٰی ہے کہ وہ ہر حال میں خوش ہے؛ اگر اسے کوئی خوشگوار واقعہ پیش آ جاتا ہے تو وہ شکرگزار ہوتا ہے اور اسی حال میں خوش رہتا ہے؛ اور اگر اسے ادبار کا سامنا کرنا پڑ جاتا ہے تو وہ راضی برضا رہتا ہے اور اسی میں اس کی بہتری ہے''۔ امام الغزالیؒ نے بھی صبر اور شکر کو اپنی تصانیف میں اکثر یکجا ہی رکھا ہے۔ جیسا کہ نیچے آتا ہے۔

اس تصور نے بعد میں جو شکل اختیار کی اس کا عکس تفاسیر قرآنی میں بھی نظر آتا ہے . . . مفسرین کی بہت سی توضیحات میں سے ہم یہاں صرف امام فخر الدین الرّازی کی اس تفسیر کا ذکر کرتے ہیں جو انھوں نے سورۂ آل عمران کی آخری آیت [یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اصْبِرُوْا الخ] پر لکھی ہے (مفاتیح الغیب، [illegible]):

وہ صبر کو چار اقسام میں تقسیم کرتے ہیں:

(۱) وہ صبر جس کا تعلق عقائد توحید، مثلاً عدل، نبوت، معاد اور دوسرے متنازع فیہ مسائل میں غور و فکر کرنے اور ان پر دلیل لانے اور مخالفوں کے شبہات کے جواب تلاش کرنے سے ہے۔ اس میں دماغی کاوش کرنی پڑتی ہے، اس کے مقابلے میں برداشت کا اظہار؛ (۲) ایسے اعمال کے ادا کرنے میں قوت برداشت جن کے کرنے کے لیے کوئی شخص شرعاً مکلف ہو (الواجبات)، یا جن کے کرنے کی شرع فرمائش کرے (المندوبات)؛ (۳) منہیات سے احتراز کرنے میں ثابت قدمی کا اظہار؛ (۴) شدائد و آفات دنیا کو برداشت کرنا وغیرہ۔ امام الرّازی کے نزدیک ''مُصابرہ'' کا اطلاق صبر کی اس حالت پر ہوتا ہے جس کا تعلق اوروں سے ہو (مثلاً ہمسایوں اور قرابت داروں سے رواداری اختیار کرنا)، انتقام سے پرہیز، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر وغیرہ۔

صبر کی اس نمایاں اہمیت کا اس حقیقت سے بھی اظہار ہوتا ہے کہ الصَّبُور خدا کے اسماے حسنٰی میں شامل ہے [ترمذی: کتاب الدعوات]۔ لسان العرب (بذیل مادۂ ص ب ر) کے مطابق لفظ صبور کے معنی حلیم کے قریب ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ گنہگار کو حلیم سے عقوبت کا کوئی ڈر نہیں ہوتا لیکن صبور سے وہ اس طرح کی نرمی کی توقع نہیں رکھ سکتا۔ اللہ کی شان صبر ایک حدیث میں بیان ہوئی ہے کہ ''کوئی اس سے بڑھ کر صبر کرنے والا نہیں ہے اس بات کے بارے میں جو اس کی سماعت کو ایذا پہنچاتی ہے'' [مثلاً لوگ ادعا کرتے ہیں کہ مسیحؑ اللہ کا بیٹا ہے، پھر بھی وہ عافیت دیتا ہے اور روزی عطا کرتا ہے] (البخاری، التوحید، باب ۳)۔ کتب حدیث میں صبر کا ذکر پہلے تو عام حالات کے

سلسلے میں آتا ہے، مثلاً جو شخص صبر کرتا ہے اللہ اسے صبر عطا فرماتا ہے کیونکہ صبر سب سے بڑی نعمت ہے (البخاری، زکوٰۃ، باب ۵۰؛ رقاق، باب ۲۰؛ احمد بن حنبل، ۳ : ۹۳)۔ ایک حدیث کی رو سے جہاد میں تحمّل اور برداشت کو صبر سے تعبیر کیا گیا ہے۔ کسی شخص نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے دریافت کیا کہ ''اگر میں اپنی جان و مال کے ساتھ جہاد میں حصہ لوں اور میں صابر و شاکر ہو کر پیٹھ دکھائے بغیر آگے بڑھتے ہوئے قتل کر دیا جاؤں تو کیا میں بہشت میں داخل ہو جاؤں گا؟'' آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے جواب میں فرمایا : ''ہاں'' (احمد بن حنبل، ۳ : ۳۲۵)۔ بعض دوسری عبارتوں میں یہ لفظ برداشت کرنے کے مطلق مفہوم میں آتا ہے، مثلاً حکّام وقت کے معاملے میں حضور علیہ السلام نے فرمایا : ''میری موت کے بعد تمھیں بہت سی تکالیف کا سامنا کرنا پڑے گا، لیکن تم صبر کرتے رہنا یہاں تک کہ تم مجھ سے حوض کوثر پر آ ملو (البخاری، کتاب الرقاق، باب ۵۳؛ فتن، باب ۲ و کتاب الاحکام، باب ۴؛ مسلم، کتاب الامارۃ، حدیث ۵۳، ۵۶ وغیرہ)۔ یہ لفظ یہاں عموماً تسلیم و رضا کے معنوں میں استعمال ہوا ہے جیسا کہ دوسری حدیثوں میں بھی ہے۔ ''[حقیقی] صبر کا اظہار پہلے صدمے پر ہوتا ہے'' (اِنَّمَا الصَّبْرُ عِنْدَ الصَّدمَۃِ الْاُوْلٰی یا اَوَّلَ لَوْھْلَۃ، البخاری، کتاب الجنائز، باب ۳۲، ۴۳؛ مسلم، کتاب الجنائز، حدیث ۱۵؛ ابو داؤد، جنائز، باب ۲۲، وغیرہ)۔

صبر کا لفظ ضبط نفس [= احتساب] کے مفہوم میں اکثر آیا ہے (مثلاً البخاری، کتاب الایمان، باب ۹؛ مسلم، کتاب الجنائز، حدیث ۱۱)۔ اس سے مندرجۂ ذیل حدیث قدسی کا موازنہ کرنا چاہیے : ''اگر میرا کوئی بندہ اپنی [illegible] سے محروم ہو جائے تو میں تلافی کے طور پر اسے بہشت عطا کروں گا'' (البخاری، کتاب المرضٰی، باب ۷؛ احمد بن حنبل، ۳ : ۲۸۳)۔

آخر میں یہ اشارہ ضروری ہے کہ مستند احادیث میں صبر کا لفظ قطع علائق یا ترک کے معنوں میں شاذ و نادر ہی استعمال ہوا ہے، مگر تصوف کے اس مسلک میں جس میں اخلاق و زہد پر زور دیا جاتا ہے ان معنوں کو بڑی اہمیت حاصل ہوئی (اوپر سورۃ البقرۃ [۲]: ۴۵ و ۱۵۳ پر جو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے مقابلہ کیجیے)۔

صبر کے متعلق جو کچھ قرآن اور حدیث میں آیا ہے اس کا اعادہ جزوی طور پر متصوفانہ اخلاقی ادب میں بھی ہوا ہے، لیکن یہاں اس لفظ نے درحقیقت ایک بہت ہی بلند قسم کی نئی اصطلاح کی صورت اختیار کر لی ہے، کیونکہ اخلاقی نظام فکر میں صبر ایک بنیادی نظریات ہے۔ دوسرے بنیادی تصوّرات کی طرح (دیکھیے ERE، ۵۰۹۱۶ میں نکلسن کے مقالے میں صوفی اور تصوف کی تعریفات کا خلاصہ) صبر کی بھی بہت سی تعریفیں ملتی ہیں؛ ان کی قدر و قیمت اس لیے ہے کہ ان سے اس موضوع پر بڑی روشنی پڑتی ہے۔ القشیری نے اپنے رسالے (بولاق ۱۲۸۴ھ، ص ۹۹ ببعد) میں مندرجۂ ذیل تعریفات جمع کر دی ہیں : تلخی کو برا منہ بنائے بغیر پی جانا (الجنید)؛ محظورات سے دور رہنا؛ قسمت کے صدمات کو خاموشی سے برداشت کرنا؛ تنگی کے وقت کشایش کا اظہار کرنا (ذوالنون)؛ صدموں کو حسن ادب کے ساتھ برداشت کرنا (ابن عطاء)؛ مصیبت کو بغیر شکوہ و شکایت برداشت کرنا؛ صبّار وہ ہے جو اپنے آپ کو مصائب سے دو چار کرنے کا [illegible]؛ — صبر یہ ہے کہ

بیماری کا صبر مثلاً صحت کی طرح کیا جائے؛ اللہ سے استواری اور اس کی طرف سے آئی ہوئی آفات و صدمات کا بشاشت، چہرے اور پرسکون قلب کے ساتھ استقبال کرنا (عمرو بن عثمان)؛ کتاب و سنّت کے احکام کی تعمیل میں ثابت قدمی کا نام صبر ہے (الخوّاص)؛ صوفیوں (= عاشقوں) کا صبر زاہدوں کے صبر سے زیادہ مشکل ہے (یحیٰی بن معاذ)؛ شکایت کو لب پر نہ لانا (رُوَیم)؛ اللہ سے مدد طلب کرنا (ذوالنّون)؛ صبر اللہ تعالٰی کے نام کی طرح ہے (ابو علی الدّقّاق)؛ صبر کی تین قسمیں ہیں: مُتَصَبِّر کا صبر، صابر کا صبر اور صبّار کا صبر (ابو عبداللہ بن خفیف)؛ صبر وہ گھوڑا ہے جو کبھی ٹھوکر نہیں کھاتا (علیؓ بن ابی طالب)؛ صبر یہ ہے کہ نعمت اور مصیبت، آسائش اور تکالیف، دونوں حالتوں میں فرق نہ کیا جائے اور دونوں حالتوں میں دل مطمئن رہے۔ تصبّر یہ ہے کہ انسان کو مصائب و آلام میں سکون رہے، گو وہ تکلیف کے بوجھ کو محسوس کرتا رہے (ابو محمّد الجُرَیری)۔ الشّبلی نے ایک شخص سے پوچھا کہ صابر کے لیے کس قسم کا صبر سب سے زیادہ مشکل ہے۔ اس نے جواب دیا: "الصّبرُ فی اللّٰہ"۔ الشّبلی نے کہا: "نہیں"۔ اس پر اس شخص نے کہا: "الصّبرُ للّٰہ"۔ الشبلی نے پھر کہا: "نہیں"۔ اس نے کہا: "الصّبرُ مع اللّٰہ"۔ الشّبلی نے اس پر بھی "نہیں" کہا۔ آخر اس شخص نے پوچھا: "تو پھر وہ کونسا صبر ہے؟" الشّبلی نے جواب میں کہا: "الصّبرُ عن اللّٰہ" اور انھوں نے اس کی ایسی تشریح کی جس پر اندیشہ تھا کہ سائل اپنے ہوش و حواس کھو بیٹھے (القشیری: رسالۃ، ص ۱۰۰، س ۲)۔

امام غزالیؒ نے احیاء کے چوتھے حصے میں صبر سے بحث کی ہے۔ یہ [illegible] کہ قرآن مجید میں بھی صبر اور شکر کا ذکر ساتھ ساتھ آتا ہے۔ امام غزالیؒ ان دونوں تصورات پر دوسری جلد میں یوں تو علیحدہ علیحدہ بحث کرتے ہیں لیکن حقیقت میں انھوں نے دونوں کو ایک دوسرے سے مربوط رکھا ہے۔ وہ صبر و شکر کے باہمی تعلق کی بنیاد تعبیرات قرآنی پر نہیں رکھتے بلکہ [ابن مسعودؓ کے] اس مقولے پر کہ "ایمان کے دو برابر حصّے ہیں: ایک صبر اور دوسرا شکر"۔ یہ خود اس حدیث سے ماخوذ ہے کہ "صبر نصف ایمان ہے" (قب مذکورۂ بالا احادیث کہ ان میں بھی صبر اور شکر کو ایک دوسرے کے ساتھ مربوط کیا گیا ہے)۔

امام غزالیؒ صبر کی بحث کو مندرجۂ ذیل عنوانات میں تقسیم کرتے ہیں: (۱) فضیلت صبر؛ (۲) اس کی حقیقت اور مفہوم؛ (۳) صبر نصف ایمان ہے؛ (۴) جس چیز پر صبر کیا جائے اس کے اعتبار سے صبر کے اسما اور مترادفات؛ (۵) طاقت اور ضعف کے لحاظ سے صبر کی قسمیں؛ (۶) صبر کی ضرورت کے بارے میں مختلف خیالات اور یہ بحث کہ کیوں انسان کبھی صبر سے مستغنی نہیں ہو سکتا؛ (۷) دوائے صبر اور اس کے حصول کے ذرائع۔ تقریباً یہی تقسیم ابن العبری (Bar Hebraeus) نے اپنی کتاب *Ethikon* کے Mesaibrānūthā کے لیے اختیار کی ہے (دیکھیے A. J. Wensinck: *Bar Hebraeus' Book of the Dove*، لائڈن ۱۹۱۹ء، ص cxiii تا cxix)۔

ان فصول میں سے صرف مندرجۂ ذیل یہاں دی جا سکتی ہیں: صبر دیگر مقامات سلوکی "مقامات" کی طرح تین عناصر پر مشتمل ہے: معرفت، حال اور عمل۔ معارف درختوں کی مانند ہیں، احوال شاخیں ہیں اور اعمال ان کا پھل۔ [illegible] میں سے صرف انسان

ھی صبر کی صفت کا حامل ھو سکتا ھے کیونکہ حیوانات تمام تر اپنی خواھشات اور دواعی نفس کے محکوم ھوا کرتے ھیں۔ اس کے برخلاف فرشتوں کو حضرت ربوبیت میں مکمل محویت کا شوق ھے اور اسی وجہ سے کسی خواھش کا ان پر غلبہ نہیں ھوتا کہ اسے مغلوب کرنے کے لیے صبر کی ضرورت پڑے۔ اس کے برعکس انسان میں دو باعثوں یا داعیوں کا باھمی تصادم ھوتا ھے : باعث الہوٰی (impulse of desires) یا خواھشات کا محرّک اور باعث الدّین (impulse of religion) یا دین کا محرّک؛ امام غزالی کے نزدیک صبر ایک عقلی سلسلہ عمل ہے اور بہائیم اور فرشتے دونوں اس سے محروم ھیں۔

صبر کی دو قسمیں ھیں : (۱) جسمانی، جیسے جسمانی صعوبتوں کو برداشت کرنا، خواہ وہ فعلی ھوں (مثلاً مشکل کاموں کا سر انجام دینا)، یا انفعالی (مثلاً مختلف مصائب و آلام کو برداشت کرنا وغیرہ)۔ یہ قسم قابل ستائش ہے؛ (ب) روحانی، جیسے فطری اور جبلّی دواعی کے علی الرّغم ترک لذّات نفسانی۔ صبر کے مختلف مقاصد کے مطابق اسے ان مترادفات سے تعبیر کرتے ھیں، مثلاً عفّت، ضبط نفس، شجاعت، حلم، سعۃ الصّدر، کتمان السرّ، زھد، قناعت۔ معانی کے اس وسیع سلسلے سے ھم سمجھ سکتے ھیں کہ ایک استفسار کے جواب میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے یہ کیوں فرمایا تھا کہ "ایمان صبر ھے"۔ یہ قسم ھر لحاظ سے قابل تعریف ھے۔

اپنے صبر کی مضبوطی یا کمزوری کے لحاظ سے لوگوں کو تین قسموں میں منقسم کیا جا سکتا ھے : (الف) بہت قلیل تعداد ان لوگوں کی ھے جن میں صبر ایک مستقل حال بن چکا ھے۔ یہ صدّیقون یا مقرّبون ھیں؛ (ب) وہ جن پر دواعی حیوانی کا غلبہ ھے؛ (ج) وہ جن میں دونوں قوّتوں کا باھمی تصادم برابر جاری رھتا ھے۔ یہ مجاھدون ھیں؛ [illegible] اللہ ان کا خیال کرے۔ بقول امام غزالیؒ ایک عارف صابروں کی حسب ذیل تین قسمیں قرار دیتا ھے : (۱) وہ جو خواھشات کو ترک کر دیتے ھیں۔ یہ تائبون ھیں؛ (۲) وہ جو اپنے آپ کو تقدیر ایزدی کے حوالے کر دیتے ھیں۔ یہ زاھدون ھیں؛ (۳) وہ جو ھر حال میں جس میں اللہ نہیں رکھتا ھے خوش رھتے ھیں۔ یہ صدّیقون ھیں۔

فصل ششم میں امام غزالیؒ اس بات کو واضح کرتے ھیں کہ مؤمن کس طرح تمام حالات میں صبر کا محتاج ھے، مثلاً صحّت اور خوشحالی میں۔ یہاں صبر اور شکر کا قریبی تعلق صاف نظر آتا ھے؛ (ب) ھر اس بات میں جس کا تعلق شق اوّل سے نہ ھو، مثلاً تکالیف شرعیّہ کے ادا کرنے میں یا نواھی کے ترک کرنے میں اور ان امور میں جو انسان کی مرضی کے خلاف واقع ھوں، خواہ بنی نوع انسان کی طرف سے ھوں یا من جانب اللہ۔

چونکہ صبر دو محرکات [یعنی محرک دین اور محرک ھوٰی] کی باھمی کشمکش کی علامت ھے، لہٰذا صبر کا مفید اثر ھر اس چیز سے عبارت ھے جو محرک دین کو مضبوط اور محرک ھوٰی کو کمزور کر دے۔ خواھش حیوانی کی کمزوری زھد سے، ایسی چیزوں کے اجتناب سے جو اس خواھش میں اضافہ کریں، یعنی عزلت سے، یا مباح چیزوں، مثلاً نکاح سے پیدا کی جا سکتی ھے۔ محرک دین کی تقویت حسب ذیل چیزوں سے عمل میں آ سکتی ھے : (الف) مجاھدے کے ثمرات بتانے کی خواھش سے، مثلاً سیر اولیا و انبیا کے مطالعے سے؛ (ب) اس داعیے یا باعث کو بتدریج اپنے حریف داعیے سے مقابلے کے لیے تیار

کرنے سے، یہاں تک کہ آخرکار برتری کا شعور ایک مسرّت بن جائے۔

مآخذ: متن میں مذکور حوالجات کے علاوہ دیکھیے (۱) ہجویری: کشاف، ۸۲۳ ببعد؛ (۲) M. Asin Palacios: *La mystique d'al-Gazzali*، در *MFOB*، ۷: ۷۵ ببعد؛ (۳) R. Hartmann: *al-Kuschairîs Darstellung des Sûfitums*, *Türk. Bibl.*، ج ۱۸، برلن ۱۹۱۴ء؛ (۴) L. Massignon: *Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*، پیرس ۱۹۲۲ء، بمدد اشاریہ؛ (۵) وہی مصنف: *Essai sur les origines ... de la mystique musulmane*، پیرس ۱۹۲۲ء، بمدد اشاریہ۔

(A. J. Wensinck)

* **صَبِر:** (یا صبر)، ایلوا (aloe)، افریقی ایلوے کے مختلف اقسام کے پودوں کے پتوں کا خشک کیا ہوا رس۔ یہ پودے سوسنیۃ (Liliaceae) گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ ایک کڑوی دوا اور زبردست مسہل ہے، جس کا ذکر قدیم زمانے میں دیسقوریدس Dioscurides نے بھی کیا ہے۔ یہ دوا عربی طب میں بڑی قدر و منزلت رکھتی ہے۔ آج کل سقوطری کے صبر کو بہترین خیال کیا جاتا ہے۔ الدمشقی نے (نُخْبَۃ الدّہر، طبع مہرن Mehren، ص ۸۱) اس پودے کا حال اچھی طرح بیان کیا ہے؛ اور النُّوَیری نے اس کا رس نچوڑنے کی ترکیب لکھی ہے؛ نیز دیکھیے کتب لغت (Lane: *Lexicon*، ۲: ۱۶۴۵)۔

مآخذ: (۱) O. Warburg: *Die Pflanzenwelt*، ۳: ۸۸۸؛ (۲) I. Löw: *Die Flora der Juden*، ۲: ۱۳۸ ببعد؛ (۳) ابو منصور موفق: کتاب الابنیۃ عن حقائق الادویۃ، طبع Seligmann، ص ۱۶۰، مترجمہ عبدالخالق اخوندوف، Halle ۱۸۹۳ء، ص ۲۲۷؛ (۴) ابن البیطار، مترجمہ Leclerc، ۲: ۳۶۱ تا ۳۶۶؛ (۵) E. Wiedemann: *Beitr.*، ج ۳۹، *SBPMS*، ۱۹۱۶ء، ص ۲۰۔

(J. Ruska)

* **صَبْیا:** جنوبی عرب کا ایک شہر، جو عسیر میں وادی بیشہ کا ایک بڑا مرکز ہے؟ [آبادی دس ہزار سے زائد ہے۔ پانی کافی مقدار میں دستیاب ہے۔ زرعی پیداوار کی بہتات ہے]۔ ۱۸۷۱ء میں جب ترکوں نے عسیر کو فتح کیا تو صبیا اسی نام کی قضا کا دارالحکومت بن گیا [۱۹۳۲ء تک ادریسیوں کا دارالحکومت رہا۔ عسیر اب المملکۃ العربیۃ السعودیۃ کا ایک حصہ ہے، جو الحجاز، نجد، عسیر اور الحسا پر مشتمل ہے]۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D.H. Müller، لائڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۵۳، ۱۲۳، ۲۱۷؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ، ۳: ۳۶۶، ۵: ۲۳؛ (۳) مراصد الاطلاع، طبع T. G. J. Juynboll، لائڈن ۱۸۵۳ء، ۲: ۱۳۶؛ (۴) K. Ritter: *Die Erdkunde von Asien*، ۱۸، برلن ۱۸۴۶ء، ص ۹۹۲؛ [حافظ وہبہ: جزیرۃ العرب فی القرن العشرین، ص ۵۴، ۴۷، ۴۸]؛ (۵) C. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۶۹، ۲۶۸، ۲۹۳؛ (۶) F. Stuhlmann: *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England* (*Hamburgische Forschungen*)، ج ۱، ۱۹۱۶ء، ص ۸۸۔

(Adolf Grohmann)

* **صُبَیْطِلَہ:** Sbeitla (صبیطلہ) یا Sbeitla، ہنشیر Henchir یا صبیطلہ (Sufetula)، قدیم تونس کا ایک شہر، جو قیروان سے اکسٹھ میل دور جنوب مغرب اور تبسہ سے ستاون میل مشرق جنوب مشرق میں ایک سطح مرتفع پر ایک بڑے میدان کے عین وسط میں واقع ہے، جس کے مشرق میں وادی صبیطلہ Sbeitla ہے۔ اس قدیم شہر کا حال اکثر لکھا جاتا رہا ہے، خصوصاً

Guérin، Tissot، Diehl اور Merlin نے اس کا ذکر کیا ہے۔ اسلامی افریقہ کی تاریخ میں اس کا ذکر محض [اسلامی] فتح کے زمانے میں آتا ہے اور اس کی اہمیت کا اندازہ پورے طور پر نہیں کیا جا سکتا۔ ۲۶ھ/۶۴۶-۶۴۷ء میں صُبَیطلہ کے سامنے عبداللہ بن سعد کی سرکردگی میں بیس ہزار سپاہیوں کی ایک فوج کا مقابلہ رومی بطریق (patrikios) جُرجِیر (Gregorios) سے ہوا جو بیس ہزار کے لشکر کی قیادت کر رہا تھا۔ لیکن البلاذری کے بیان کے مطابق یہ جنگ عَقُوبہ میں وقوع پذیر ہوئی۔ اس سے پہلے سال جُرجیر نے قسطنطنیہ کے شہنشاہ سے اپنی آزادی کا اعلان کرا دیا تھا (Theophanes، مطبوعهٔ Bonn، ۱: ۵۲۵)، اور بقول بعض مصنفین اس نے صُبَیطلہ کو اپنا صدر مقام منتخب کیا تھا۔ جنگ میں مسلمانوں کی جیت ہوئی، جُرجیر مارا گیا اور شہر صبیطلہ قتل و غارت کا شکار ہوا اور اسے ایک مسلمان حاکم کے سپرد کر دیا گیا۔

عربی مصنفین، بالخصوص ابن عذاری اور النُّوَیری کے تفصیلی بیانات افسانوی باتوں سے پر ہیں؛ مثلاً جرجیر کی بیٹی ایک برج کی چوٹی سے بے نقاب جلوہ نما ہوتی ہے اور اس کی شادی کا وعدہ اس شخص سے کیا جاتا ہے جو ابن سعد کو قتل کر دے۔ عبداللہ بن الزبیر سے جو کارنامے منسوب کیے گئے ہیں ان میں قصداً مبالغہ آمیزی سے کام لیا گیا ہے۔ جنگ میں قیادت انہیں کے ہاتھ میں ہے، اتفاق سے جرجیر انہیں کے ہاتھ سے قتل ہوتا ہے، سمجھ بوجھ سے کام لیتے ہوئے وہ اپنے اس شجاعانہ کارنامے کو مخفی رکھتے ہیں اور خلیفہ تک یہ خوشخبری پہنچانے کے لیے انہیں کو منتخب کیا جاتا ہے۔ یہ بھی اسی قدر غیر اغلب ہے کہ بطریق نے اپنے دارالحکومت کے طور پر قرطاجنہ کے بجائے صُبیطلہ کو منتخب کیا ہو۔ اسلامی مؤرخین یہ ظاہر کرنے کی جانب مائل ہیں کہ ملک کا دارالسلطنت پہلے ہی حملے میں فتح ہو گیا تھا۔ تاہم یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ مسلم سپاہ کے پہلی دفعہ نمودار ہونے پر بطریق نے اس اہم مقام پر جو جنوب کی سمت میں آمد و رفت کے اہم راستوں میں سے تھا اپنی فوج جمع کر لی تھی تاکہ وہ مقامی آبادی سے جسے وہ اپنا حامی بنانا چاہتا تھا تعلق پیدا کر سکے (Diehl) اور نیز تونس کی حفاظت کر سکے جو اس زمانے میں ایک زرخیز اور بہت آباد ملک تھا۔ اس میں شبہہ نہیں کہ چھٹی صدی کے آخر میں صُبَیطلہ ایک بہت مستحکم مقام تھا۔ اس کی مدافعت متعدد استحکامات سے کی گئی تھی جو ایک مرکزی مقام کے گرد بنائے گئے تھے اور یہ مقام خود ہیکل Capitol کے تین مندروں کے احاطے پر مشتمل تھا۔

مآخذ: (۱) Guérin: *Voyage en Tunisie*، ۱: ۳۷۶ ببعد؛ (۲) Tissot: *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*، ۲: ۶۱۳ ببعد؛ (۳) Saladin: *Archieves des missions*، سلسلهٔ سوم، ۱۳: ۶۸ ببعد؛ (۴) Diehl: *Afrique Byzantine*، ص ۳۷۸ ببعد؛ (۵) A. Merlin: *Forum et églises de Sufetula, Notes et documents*، ج ۵، پیرس ۱۹۱۲ء؛ مسلم فتح کے زمانے میں صبیطلہ کے موقف پر: (۶) ابن عذاری: البیان المغرب، طبع Dozy، ۱: ۳، ۹، مترجمهٔ Fagnan، ۱: ۴، ۷؛ (۷) النُّوَیری، در ابن خلدون: *Hist. des Berbères*، مترجمهٔ دیسلان de Slane، ۱: ۳۲۰؛ (۸) الادریسی: *Description de l'Afrique et de l'Espagne*، طبع Dozy اور de Goeje، ص ۱۱۰، ترجمه، ص ۱۲۸؛ (۹) دیسلان de Slane: *Lettre à M. Hase*، در *Journ. Asiat.*، ۱۸۴۴ء، ۲: ۳۲۸ ببعد؛ (۱۰)

Tournle ؛ Les Berbers ، ۱ : ۲۱۰ تا ۲۱۲۔

(GEORGES MARÇAIS)

⊙ **صَحَابَہ** : (ع؛ واحد صَاحِبٌ)، لغوی معنی رفیق، ساتھی، ایک ساتھ زندگی گزارنے والے یا صُحبت میں رہنے والے؛ اسلامی اصطلاح میں صحابہ سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے رفقائے کرام ہے یعنی وہ بزرگ ہستیاں جنھوں نے حالت ایمان میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ملاقات کا شرف حاصل کیا اور اسلام کی حالت میں وفات پائی (لسان العرب، بذیل مادۂ صَحِبَ؛ دستور العلماء، ۲ : ۲۳۳؛ الاِصابۃ، ۱ : ۱ ببعد؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۸۰۷ ببعد)۔ صاحب کی جمع اور بھی کئی اوزان پر آتی ہے، لیکن آپؐ کے ساتھیوں کے لیے بطور جمع صَحَابَہ کے علاوہ اَصْحَاب (چنانچہ حافظ ابن عبدالبر نے اپنی کتاب کا نام الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب رکھا) اور صَحْبٌ بھی استعمال ہوے ہیں (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادۂ صَحِبَ جہاں صاحب کی جمع کے دیگر صیغے بھی موجود ہیں)؛ واحد کے لیے صاحب کے علاوہ صَحَابِی بھی استعمال ہوتا ہے جو "صَحَابَہ" کی طرف نسبت ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۸۰۷)۔ مندرجۂ بالا تعریف میں صَحَابَہ کے زمرے میں شامل ہونے کے لیے تین شرطیں موجود ہیں: (۱) آپؐ پر ایمان؛ (۲) اسی ایمان کی حالت میں آپؐ سے ملاقات (اللقاء)؛ (۳) اسلام کی حالت میں وفات (مَوْتٌ عَلَی الْاِسْلَام)؛ ان میں سے کوئی ایک نہ ہو تو کوئی شخص اس زمرے میں نہیں آتا۔ اب پہلی شرط سے وہ سب لوگ نکل گئے جنھوں نے آپؐ سے ملاقات تو کی مگر ایمان نہ لائے، جیسے کفار مکہ میں سے ابوجہل، ابولہب، وغیرہ اور جن و انس میں سے وہ تمام مکلفین اس میں داخل ہو گئے جن کی طرف آپؐ مبعوث ہوے اور حالت ایمان میں آپؐ سے ملے (الاصابۃ، ۱ : ۱۰ ببعد؛ تھانوی، ۲ : ۸۰۷ ببعد)۔ دوسری شرط یعنی ملاقات (اللقاء) سے ایسے افراد بھی اس زمرے میں شامل ہو گئے جو آپؐ سے ملے مگر آنکھوں سے آپؐ کو نہ دیکھ سکے جیسے حضرت عبداللہ ابن ام مکتومؓ؛ اسی طرح اس سے وہ لوگ خارج ہو گئے جنھوں نے آپؐ کو وفات کے بعد تدفین سے قبل دیکھا جیسے شاعر ابوذؤیب الھذلی (حوالۂ سابق)۔ تیسری شرط یعنی موت علی الاسلام سے ایسے لوگ اس زمرے میں شامل ہو جاتے ہیں جو ایمان کی حالت میں آپؐ سے ملے پھر اسلام سے پھر گئے اور بعد میں اسلام لا کر ایمان کی حالت میں فوت ہوے جیسے حضرت اشعث بن قیسؓ وغیرہ جن سے صحاح اور مسانید میں متعدد احادیث مروی ہیں اور اس سے وہ شخص خارج ہو گیا جو حالت ایمان میں ملاقات سے مشرف ہوا، مگر مرتد ہو کر مر گیا جیسے عبداللہ بن جحش الاسدی جو ہجرت حبشہ کے بعد عیسائی ہو گیا اور حالت ارتداد میں وفات پائی (حوالۂ سابق)۔

بعض لوگوں نے ملاقات کی جگہ رُؤیت (دیکھنا) کا لفظ استعمال کیا ہے، مگر یہ جامع و مانع نہیں کیونکہ اس پر وہ سب لوگ صحابی بن جائیں گے جنھوں نے آپؐ کو دیکھا خواہ کسی حال میں بھی ہو اور وہ لوگ اس سے خارج ہو جائیں گے جو مؤمن ہونے کے باوجود عدم بصارت کے باعث رُؤیت سے محروم رہے (حوالۂ سابق)۔ حضرت سعید بن المُسَیَّب کا قول ہے کہ صحابی ہونے کے لیے شرط ہے کہ سال دو سال صحبت یا ایک دو غزوات میں شرکت میسر آئی ہو، کیونکہ سفر اور طویل صحبت سے اخلاقی اثرات مرتب ہو سکتے ہیں، تاہم جمہور اہل علم اس بات کے قائل ہیں کہ صرف حالت ایمان میں ملاقات شرط

ہے، خواہ طویل ہو یا مختصر ، تاہم بعض علمائے اصول و علم الکلام کے نزدیک صحابی ہونے کے لیے شرط ہے کہ کثرت صحبت نصیب ہوئی ہو اور اتباع سنت نبوی میں شہرت حاصل ہو (حوالۂ سابق) ۔

علما کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ایک ایسا شرف ہے جس کے برابر اور کوئی شرف و بزرگی نہیں ۔ شرف صحبت کے علاوہ استحکام دین، تبلیغ اسلام اور خدمت شریعت کے سلسلے میں اپنی جانفشانیوں کی بدولت مسلمانوں کی نظر میں صحابۂ کرام کو خاص تقدس اور علو مرتبت حاصل ہے ۔ اسی لیے بعض اہل علم کے نزدیک مُتَنَقِّصِ صَحَابَہ زندیق ہے اور بعض کے نزدیک یہ قابل تعزیر جرم ہے (الاستیعاب، ۱ : ۱ ببعد؛ الاصابۃ، ۱ : ۱۸ ببعد) ۔ حافظ ابن عبدالبر نے فضائل صحابہ کے ضمن میں بیان کیا ہے کہ صحبت نبوی اور سنت نبوی کی حفاظت و اشاعت کا اعزاز اللہ تعالیٰ نے انھیں ہستیوں کے لیے مقدر فرمایا تھا، اس لیے وہی خیر القرون اور خیر امۃ کے مستحق قرار پائے ہیں (الاستیعاب، ۱ : ۱۰ تا ۱۱) ۔ اللہ تعالیٰ نے صحابۂ کرامؓ کی مطلقاً مدح فرمائی اور کہا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، اور جو لوگ آپؐ کے ساتھی ہیں وہ کفار کے لیے سخت ہیں، آپس میں مہربانی سے پیش آنے والے ہیں، اللہ کی رضا اور اس کے فضل کی خاطر رکوع و سجود میں مشغول رہتے ہیں اور ان کی پیشانیوں پر عبادت کے اثرات ہیں (۴۸ [الفتح]: ۲۹؛ الاستیعاب، ۱ : ۲ ببعد؛ الاصابۃ، ۱ : ۸ ببعد)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ ''میری امت میں میرے صحابہ کا مرتبہ وہی ہے جو کھانے میں نمک کا ہوتا ہے اور کوئی کھانا نمک کے بغیر اچھا نہیں ہوسکتا''؛ ایک اور موقع پر آپؐ نے فرمایا کہ ''میرے صحابہ ستاروں کے مانند ہیں، ان میں سے جس کی اقتدا کرو گے راہ ہدایت پاؤ گے''؛ آپؐ نے اپنے صحابہ کو گالی دینے سے منع فرمایا۔ حافظ ابن حجر نے ابو محمد ابن حزم اندلسی کا قول نقل کیا کہ اَلصَّحَابَةُ كُلُّهُمْ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ قَطْعًا (= صحابہ تمام قطعاً جنتی ہیں) ۔ الاصابۃ، ۱ : ۹ ببعد؛ الاستیعاب، ۱ : ۲ ببعد ۔

جمہور اہل اسلام کے نزدیک جس طرح رسولوں میں سے بعض افضل ہیں (۲[البقرہ]: ۲۵۳) اسی طرح بعض صحابہ کو بھی بعض پر فضیلت حاصل ہے ۔ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قَاتَلَ'' یعنی تم (اصحاب رسول اللہؐ) میں سے جن لوگوں نے فتح مکہ سے قبل خرچ کیا اور جہاد کیا بعد میں خرچ کرنے والوں کے مساوی نہیں (۵۷ [الحدید]: ۱۰)؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بیعت رضوان اور جنگ بدر میں شریک ہونے والوں کے بارے میں فرمایا کہ یہ ہرگز آگ میں داخل نہ ہوں گے (الاستیعاب، ۱ : ۴ ببعد)؛ اسی طرح آپؐ نے عشرۂ مبشرہ کو جنت کی قطعی بشارت دی ہے، قرآن کریم نے اَلسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ کی تعریف کی ہے (۹ [التوبۃ]: ۱۰۰)، اور علما کے نزدیک ان میں صلاۃ القبلتین والے اور بیعت الرضوان والے شامل ہیں (الاستیعاب، ۱ : ۴ ببعد)؛ اسی طرح بعض خاص باتوں میں صحابہ ایک دوسرے سے خود رسول اللہؐ کی زبانی ممتاز قرار پائے مثلاً رحمدلی میں ابوبکرؓ، قوت دینی میں حضرت عمرؓ، حیا میں حضرت عثمانؓ، قضا میں حضرت علیؓ، علم میراث میں حضرت زیدؓ، قراءۃ میں حضرت ابی بن کعبؓ، حلال و حرام کے علم کے بارے میں حضرت معاذؓ، امانت امت میں حضرت

ابو عبیدہؓ اور صداقت میں حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہم اجمعین ۔

حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم مختلف طبقات میں تقسیم کیے جاتے ہیں ۔ قرآن مجید میں وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ (۹ [التوبة] : ۱۰۰) فرما کر صحابہ کے ایک ایسے بزرگ طبقے کی نشاندہی فرمائی جو ایمان و اسلام لانے میں سبقت لے گئے اور اپنے کردار و عمل اور ایثار و قربانی کی بدولت صحابہ میں سرفہرست شمار ہوئے ۔ اس بزرگ طبقے کے چیدہ اور نامور صحابہ میں حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت بلالؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت خدیجة الکبرٰیؓ کے اسمائے گرامی خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ ایک طبقہ ان صحابہ کرامؓ کا ہے جنہوں نے حبشہ کی ہجرت کی تھی ۔

صحابہ کے ایک طبقے کو العقبی کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے ۔ یہ وہ صحابۂ کرام تھے جو مدینۂ منورہ (یثرب) سے چل کر مکۂ مکرمہ میں پہنچے اور عقبہ کے مقام پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی بیعت کی ۔ پہلی بیعت ہجرت کے نویں سال ہوئی اور اس میں چھے آدمیوں نے شرکت کی ۔ دوسری بیعت نبوت کے گیارھویں سال میں ہوئی اور اس میں تہتّر آدمیوں نے شرکت کی ۔ دراصل بڑے طبقے دو ہیں : مہاجرین اور انصار ۔ مہاجرین تو وہ صحابہ تھے جو دین کی خاطر اپنا گھر بار، اعزّہ و اقارب اور مال و دولت سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر مدینۂ منورہ میں جا بسے ۔ اہل مدینہ میں سے جو اسلام لائے اور انہوں نے مہاجرین سے بھرپور تعاون کیا، وہ انصار [رک باں] کہلائے ۔

غزوۂ بدر میں شرکت کرنے والوں کا ایک طبقہ قرار دیا گیا جو البدری یا اصحاب بدر [رک باں] کہلائے ۔ ایک طبقہ عشرۂ مبشرہ کہلایا ۔ یہ طبقہ ان دس صحابۂ کرامؓ پر مشتمل ہے جنھیں جنت کی بشارت دی گئی ۔ ایک طبقہ ان صحابۂ کرامؓ پر مشتمل ہے جنہوں نے حدیبیہ [رک باں] کے مقام پر ایک درخت کے نیچے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی بیعت کی ۔ انہیں اہل بیعت رضوان کہتے ہیں ۔

صحابۂ کرامؓ میں ایک طبقہ ان حضرات کا ہے جنہوں نے حدیث رسول صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کو روایت کیا ۔ ان کی روایات مسند احمد ابن حنبلؒ، مسند ابو داوٗد الطیالسی اور دیگر مسانید میں محفوظ ہیں ۔ راوی صحابۂ کرامؓ کے نام ابن حزم نے ایک رسالہ اسْمَاءُ الصَّحَابَةِ الرُّوَاةِ وَمَا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْعَدَدِ میں محفوظ کر دیے ہیں ۔ اس رسالے میں ہزاروں احادیث روایت کرنے والے صحابۂ کرام سے لے کر ایک ایک حدیث روایت کرنے والے صحابہ کے نام درج ہیں ۔

اسی طرح کچھ صحابہ اپنے فتووں کی وجہ سے مشہور ہوئے ۔ ان کے نام بھی محفوظ ہیں، ابن حزم : اَصْحَابُ الْفُتْيَا مِنَ الصَّحَابَةِ ...... (طبع مصر مع جَوَامِعُ السِّيْرَة) ۔

ایک طبقہ ان صحابہؓ کا ہے جنہوں نے عالم طفولیت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی زیارت کی (الصِّغَارُ مِنَ الصَّحَابَة) ۔ ان میں بھی ایسے صحابہؓ ہیں جنہوں نے فتح مکہ سے پہلے آپ کو دیکھنے کا شرف حاصل کیا ۔ کچھ وہ صحابہ ہیں جنہیں فتح مکہ کے موقع پر شرف زیارت ملا اور کچھ وہ جنہوں نے حجة الوداع میں پہلی مرتبہ یہ سعادت حاصل کی ۔

صحابہ کا معاشرہ ایک مثالی حیثیت رکھتا ہے ۔ وہ لوگ بڑے کردار و عمل کے لحاظ سے

بہترین نمونہ ہیں۔ زندگی کے ہر معاملے میں ان کی دیانت، شرافت، ایثار اور حسن سلوک بے مثال ہے۔ وہ ایک دوسرے کے حد درجہ ہمدرد اور غمگسار تھے۔ غریبوں اور محتاجوں کی ضرورتوں اور حاجتوں کو ہمیشہ ترجیح دیتے تھے۔ شجاعت، اور جواں مردی میں بے نظیر؛ اتباع رسول صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم ان کی زندگی کا مقصد؛ ان کا جینا اور مرنا اسلام کی خاطر تھا۔

صحابہؓ کے خصوصی فضائل و کمالات :

حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے جس بے نظیر اور برتر معاشرے کی بنیاد رکھی تھی اس کے اولین نمونہ صحابۂ کرام ہی تھے۔ یہ ایسے افراد تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے فیض صحبت سے شرف انسانی کی جیتی جاگتی تصویر تھے۔ جن کا ہر فرد عدل، تقوی، دیانت، احسان اور خوف خدا کا پیکر تھا؛ جسے اپنی اس ذمے داری کا احساس تھا کہ اسلام دنیا بھر میں کلمۃ اللہ کو بلند کرنے اور نسل انسانی میں مساوات اور عدل پھیلانے کے لیے آیا ہے اور اسے خلافت الٰہی کا امین بن کر خدا کا منشا پورا کرنا ہے۔

دلوں کا جو انقلاب صحابۂ کرامؓ میں سے ہر ایک میں نظر آتا ہے، وہ ثابت کرتا ہے کہ ان کا ہر فرد دیانت، بے غرضی، حق گوئی، اور قربانی و ایثار کے لیے روحانی طور سے آمادہ تھا۔ اور اس کے لیے خوف خدا اور اطاعت رسول کے سوا اسے کسی تحریک کی ضرورت نہ تھی۔

اس پاکیزگی اور طہارت نے ان میں وہ پاک دلی اور انصاف دوستی پیدا کر دی تھی کہ حق و انصاف کے معاملے میں وہ اپنی ذات کو اسی طرح خدا کے سامنے جوابدہ سمجھتے تھے جس طرح کسی غیر کو۔ ان میں سے بعض ایسے تھے جو بلند منصب پر فائز ہونے کے باوجود اپنے بیٹوں اور عزیزوں کو قانون شریعت کی تعزیروں سے نہ بچا سکے؛ نہ انھوں نے بچایا۔

غرض یہ کہ ایمان و ایقان نے ان کی جملہ صلاحیتوں کو اجاگر کر دیا تھا۔ انھوں نے نہایت ہی قلیل مدت میں دنیا کے بڑے حصے کو متأثر کیا۔ ان کی عسکری اور انتظامی قابلیتوں کا ثبوت ان کی کشور کشائی ہے۔

ان میں نور ایمان نے تفقہ فی الدین پیدا کیا اور اقامت دین کو ایک عملی شکل دی۔ انھوں نے اکثر اسلامی علوم کی بنیاد رکھی؛ تعلیم قرآن کے علاوہ تفسیر، حدیث، فقہ، علم اسرار دین، علم تصوف، علم الانساب، علم تاریخ وغیرہ کی عمارت کے اولین معمار یہی تھے۔ ان میں بڑے بڑے قاضی، بڑے بڑے مفتی اور بڑے بڑے فقیہ پیدا ہوئے۔ قرآن مجید کی اشاعت اور افہام و تفہیم اور تفسیر کے سلسلے میں ان کی مساعی نہایت ہی قابل قدر ہیں۔ علم حدیث کی حفاظت و اشاعت کا سہرا بھی انھیں کے سر ہے۔ انھوں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے فرمودات اپنے کانوں سے سنے اور آپ کے اعمال و کردار کا مشاہدہ اپنی آنکھوں سے کیا۔ صحابۂ کرامؓ کی مرویات پر سنت اور اسوۂ رسول صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کا مدار ہے۔ سنت کی تعزیر و حدود کے اصولوں کو عملی صورت دینے کی منظم سعی انھیں نے کی، اصول فقہ اور فن روایت انھیں کا کارنامہ ہے اور عمل بالقرآن کے نمونے انھوں ہی نے پیش کیے؛ وہ اعلی اخلاق، حسن معاملت اور حسن معاشرت کے پیکر تھے۔

مشرق و مغرب کے بعض مؤرخوں اور مستشرقین نے [illegible] کا اظہار کیا ہے کہ

عہد جاہلیت کی سادہ معاشرت سے ابھری ہوئی یہ جماعت کس طرح اٹھی اور قیصر و کسرٰی کی حکومتوں سے کس طرح ٹکرا گئی، جن کی تہذیبیں قدیم اور جن کے ثقافت پختہ تھی؟ اس کا جواب فقط یہ ہے کہ وہ ہادی برحق ؐ کے فیض صحبت سے علم و عمل کے روشن چراغ بن گئے تھے، ان کے کمالات نور نبوت سے مستنیر تھے ۔ [ان فضائل کی تفصیل موضوع سب عربی کتابوں میں موجود ہے نیز دیکھیے سیر الصحابۃ؛ سیر الصحابیات؛ اسوۂ صحابہ، دارالمصنفین اعظم گڑھ] ۔

صحابۂ کرام کے دینی، علمی، اور فنی کمالات: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے ۱۱ ھ میں وفات پائی ۔ تقریبًا ۵۰ ھ تک اکابر صحابہؓ اور اس صدی کے اواخر تک چھوٹی عمر کے صحابۂ کرامؓ اسلام کی تبلیغ اور قرآن و حدیث کی نشر و اشاعت میں مصروف رہے ۔ صحابۂ کرامؓ کو ایک طرف تو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی رفاقت میسر تھی اور دوسری طرف وہ قرآن کے مخاطب اولین تھے ۔ اس کے علاوہ نبوت کے فیوض سے وہ براہ راست مستفید تھے ۔ انھوں نے جو کچھ دیکھا اور جانا تھا، وہ سب اپنی اولادوں، عزیزوں، دوستوں اور ملنے والوں کو سناتے اور بتاتے رہتے تھے ۔ یہی ان کی زندگی کا کام اور ان کے روز و شب کا مشغلہ تھا ۔ انھوں نے بلّغوا عنّی (مجھ سے جو سنو اور دیکھو، اس کی اشاعت کرو) کے فرمان نبوی ؐ کی تعمیل کو زندگی کا مقصد بنا لیا تھا ۔ صحابۂ کرامؓ کے مقدس گروہ میں اصحاب صفّہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جنھوں نے زندگی کی تمام آسائشوں سے منہ موڑ کر خدمت اور تعلیم و تعلّم کو اوڑھنا بچھونا بنا لیا تھا ۔ جہاں کے مسلمانوں کو قرآن و حدیث کی تعلیم کی ضرورت ہوتی تو یہی لوگ باہر بھیجے جاتے تھے ۔

اسلام آیا تو قریش میں صرف سترہ آدمی لکھنا جانتے تھے (البلاذری: فتوح البلدان، ص ۴۷۷، لائڈن ۱۸۶۶ء) ۔ جب غزوۂ بدر میں غزوے کے بعد اسیران قریش کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے حکم دیا کہ جو لوگ ناداری کی وجہ سے فدیہ نہیں ادا کر سکتے، وہ انصار کے بچوں کو لکھنا سکھا دیں تو اس سے عوام میں نوشت و خواند کا جذبہ پیدا ہوا ۔ خلفاے راشدین کے زمانے میں اس علمی تحریک کو اور بھی ترقی ہوئی، چنانچہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں اس کی طرف خصوصی توجہ ہوئی ۔ انھوں نے تمام اضلاع میں احکام بھیج دیے کہ لوگوں کو شہسواری اور کتابت کی تعلیم دی جائے (شبلی: الفاروق، ۲ : ۵۰۱، لکھنؤ بدون تاریخ) ۔

تدوین قرآن: اشاعت اسلام کے بعد جن چیزوں پر اسلام کا مدار ہے، ان میں سب سے مقدم قرآن مجید کی حفاظت اور اس کی تعلیم و ترویج ہے ۔ مسلمانوں نے جس طرح قرآن پاک کے ایک ایک لفظ اور ایک ایک حرف کو تحریف سے محفوظ رکھا ہے، وہ علمی تاریخ کی منفرد مثال ہے ۔ اگرچہ قرآن پاک آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی زندگی میں مرتب ہو چکا تھا، لیکن کتابی شکل میں قرآن مجید کی مسلسل کتابت حضرت ابوبکر صدیقؓ کا بڑا کارنامہ ہے ۔ اور جب تک دنیا میں قرآن اور ایک کلمہ گو بھی موجود ہے، حضرت ابوبکرؓ کے احسان سے سبکدوش نہیں ہو سکتا ۔ چونکہ عہد صدیقی میں جنگ یمامہ کے بعد قرآن پاک کی کتابت بغرض حفاظت و اشاعت حضرت عمر فاروقؓ کے مشورے سے عمل میں آئی تھی اس لیے حضرت شاہ ولی اللہؒ نے تدوین

صحیح لکھا ہے "امروز ہر کہ قرآن می خواند از طوائف مسلمین، منت فاروق اعظم در گردن اوست" (ازالۃ الخفاء، ۲ : ۶، بریلی ۱۲۸۶ھ)۔ اس سلسلے میں حضرت عثمانؓ کی خدمات بھی نا قابل فراموش ہیں، جنھوں نے مسلمانوں کو ایک قرات اور ایک مصحف پر جمع کر دیا ۔ جب فتوحات کا دائرہ وسیع تر ہونے لگا اور عجمی بکثرت دائرۂ اسلام میں داخل ہو گئے تو قرات قرآن مجید اور تلفظ میں اختلاف رونما ہونے لگا، چنانچہ املا اور قرات قرآن مجید کی یکسانیت کو برقرار رکھنے کے لیے حضرت عثمانؓ نے عہد صدیقی کا مدون کیا ہوا نسخہ جو ام المؤمنین حضرت حفصہؓ کے پاس محفوظ تھا، منگوایا اور اس کی نقلیں تمام ممالک اسلامیہ میں بھجوائیں ۔ (السیوطی : تاریخ الخلفاء، ص ۱۰۴، طبع کلکتہ ۱۸۵۶ء)۔

درس و تدریس قرآن : صحابۂ کرامؓ کے شغف قرآن کے بیان سے تاریخ و تذکرے کی کتابیں معمور ہیں ۔ قرآن پاک ان کی زندگی کا دستور العمل تھا، اور وہ خود اس کی عملی تفسیر تھے ۔ انھوں نے نہ صرف اس کتاب مقدس سے اپنے سینے منور کیے، بلکہ اللہ تعالٰی کے اس آخری پیغام کو تمام عرب کے اطراف و اکناف تک بھی پہنچایا۔ خلافت فاروقی، خلافت راشدہ کا عہد زریں ہے۔ حضرت عمرؓ نے قرآن مجید کا تمام ممالک مفتوحہ میں درس جاری کیا ۔ معلموں اور قاریوں کی تنخواہیں مقرر کیں، مدینۂ منورہ میں چھوٹے بچوں کے لیے مکتب کھولے ۔ صحرا میں بدویوں کے لیے قرآن مجید کی تعلیم لازمی قرار دی ۔ شام، دمشق اور حمص میں مسلمان بچوں کی تعلیم کے لیے جلیل القدر صحابہ روانہ کیے اور تاکید کی کہ جو شخص سنت رسولؐ کا عالم نہ ہو، وہ قرآن نہ پڑھانے پائے ۔

قرآن مجید کی معرفت اور تفسیر کے دلائل و مبادی زیادہ تر عربیت پر ہے ۔ اس کے لیے عربی زبان کے محاوروں اور اسلوب بیان پر قدرت لازمۂ اولین ہے ۔ صحابۂ کرامؓ خود اہل زبان اور محاورۂ عرب کے ادا شناس تھے، مزید برآں انھیں افصح العرب والعجم کی رفاقت میسر تھی، اس لیے وہ وہی تفسیر کرتے تھے جو ادب اور عربیت کا اقتضا تھا ۔ انھیں عقلی موشگافیوں سے واسطہ نہ تھا ۔ یوں تو بہت سے اکابر صحابہ قرآن فہمی میں ممتاز تھے، مگر حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو خاص امتیاز حاصل تھا ۔ احادیث کی کتابوں میں قرآن پاک کی متعدد آیات کی تفسیریں صحابۂ کرام سے منقول ہیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی تفسیری روایات کا ایک مجموعہ تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس کے نام سے مشہور ہے (قسطنطینیہ، ۱۳۱۷ تا ۱۳۱۹ھ)۔

حدیث : آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے اقوال و افعال اور تقریر کا نام حدیث ہے۔ امام بخاریؒ کے نزدیک حدیث کی صحیح تعریف ان تمام امور کو حاوی ہے جن کا کسی نہ کسی حیثیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے تعلق ہو، اس لیے امام بخاریؒ نے اپنی کتاب کا نام "الجامع الصحیح المسند المختصر من امور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم و ایامہ" رکھا ہے ۔ بعض نے اس کو بڑھا کر نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے صحابہ اور بعضوں نے تابعین کے اقوال کو بھی اس فن میں شریک کر لیا ہے (مناظر احسن گیلانی : تدوین حدیث، ۱۶ تا ۱۷، کراچی ۱۹۵۶ء)۔ آیات کا شان نزول اور ان کی تفسیر، احکام القرآن کی تشریح و تعیین، اجمال کی تفصیل، عموم کی تخصیص، سب علم حدیث کے ذریعے معلوم ہوتی ہے ۔ اسی طرح مشکل قرآن

محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرت اور حیات طیبہ، اخلاق و عادات مبارکہ، آپ کے اقوال و افعال اور احکام و ارشادات اسی علم حدیث کے ذریعے صحابۂ کرامؓ اور تابعین عظامؒ کے واسطے سے ہم تک پہنچے ہیں ۔ صحابۂ کرامؓ اسلام کا علمی سرمایا تھے ۔ ان کے صحیح اور مستند حالات بھی علم حدیث کی بدولت کتب حدیث میں موجود ہیں جو تا قیام قیامت مسلمانوں کے لیے ہدایت و روشنی کا مینار ثابت ہوں گے ۔

صحابۂ کرامؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے اقوال و افعال، اخلاق و عادات، رفتار و گفتار، رہن سہن اور طرز معاشرت کے عینی شاہد تھے ۔ انہوں نے اپنے آپ کو اسی مثالی پیکر کے قالب میں ڈھالنے کی نہ صرف کوشش کی، بلکہ آپؐ کے ہر قول و فعل کو آناؤں تک پہنچایا ۔ ان نفوس قدسیہ کا امت پر رہتی دنیا تک یہ احسان رہے گا کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی حیات مبارکہ کا ادنی سے ادنی واقعہ بھی ہماری نظروں سے اوجھل نہیں ہونے دیا ۔

اگرچہ صحابہ کی تعداد لاکھوں سے متجاوز تھی، لیکن امام ذہبی کی راے کے مطابق ان صحابہ کی تعداد صرف ایک سو پانچ ہے جن سے صحاح میں احادیث مروی ہیں ۔ ان میں اٹھائیس صحابہ ایسے ہیں جن کے نام سے علم حدیث کے اکثر صفحات مزین ہیں ۔ ان اٹھائیس میں عام محدثین کی تصریح کے مطابق چھے صحابہ سب سے زیادہ کثیر الروایة ہیں (طبقات الحفاظ، بحوالہ اسوۂ صحابہ، ۲ : ۳۱۷) اور یہ حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت انس بن مالکؓ، ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت ابوسعید الخدری ہیں (مقدمہ ابن صلاح، ص ۹۴، طبع عبدالحی فرنگی محلی، لکھنؤ ۱۳۰۴ھ)۔

بعض صحابۂ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی اجازت سے کتابت و جمع حدیث کا کام شروع کر رکھا تھا (دیکھیے السُّنّة قبل التدوین)۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشادات کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا، جس کا نام انہوں نے ''صادقہ'' رکھا تھا (طبقات ابن سعد، ۲/۴ : ۲۶۲، لائڈن ۱۹۰۴ء)۔ حضرت علیؓ کے عہد خلافت میں اس تحریری سرمائے میں گرانقدر اضافہ ہوا ۔ خود حضرت علیؓ کے پاس چند احکام کا مجموعہ تھا، جس کی نسبت ان کا ارشاد تھا کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے ارشادات میں قرآن مجید اور اس صحیفے کے سوا کچھ نہیں لکھا (ابو داود، کتاب المناسک، باب فی تحریم المدینہ)۔ حضرت حجر بن عدیؓ حضرت علیؓ کے جاں نثار رفیق تھے، ان کے متعلق طبقات ابن سعد میں مذکور ہے کہ ان کے پاس احادیث کا صحیفہ تھا (طبقات ابن سعد، ۶ : ۱۵۴، لائڈن) ۔ حضرت علیؓ کے صاحبزادے محمد بن الحنفیہؒ کے پاس بھی حضرت علیؓ کی حدیثوں کا مکتوبہ مجموعہ تھا ۔ امام جعفر صادقؒ کے حالات جو کتب رجال میں ملتے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس بڑی حدیثوں کا مکتوبہ مجموعہ تھا (ابن حجر : تہذیب التہذیب، ۲ : ۱۰۴، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ھ) بعد میں یہی صحائف کتب حدیث کی زینت بنے ۔ غرض کہ قرآن مجید کے ساتھ عہد نبویؐ کی مکمل تصویر کا باقی رہنا اور نبوت کے کلام اور ماحول کا محفوظ رہنا، اسلام کا ایک ایسا اعجاز اور امتیاز ہے، جس میں کوئی مذہب اور کوئی امت اس کی شریک و سہیم نہیں ۔ یہ سب کچھ صحابۂ کرامؓ کا فیض ہے جن کے احسان سے امت مسلمہ

کبھی سبکدوش نہیں ہو سکتی ۔

فقہ : جہاں تک فرصت ہوتی، خلفاے راشدین خود بالمشافہ احکام مذہبی کی تعلیم دیتے تھے ۔ جمعے کے دن جو خطبہ پڑھتے تھے، اس میں تمام ضروری احکام و مسائل بیان کرتے ۔ حضرت عمرؓ جس ملک میں فوجیں بھیجتے تاکید کر دیتے کہ پہلے لوگوں کو اسلام کی ترغیب دلائی جائے اور اسلام کے اصول و عقائد سمجھائے جائیں ۔ فقہی مسائل کی تعلیم کے لیے متعدد اکابر صحابہ نے اپنے اپنے شہروں میں درس کے حلقے قائم کر رکھے تھے ۔ مدینے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ، مکے میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ اور حضرت عکرمہ مولٰی ابن عباسؓ، کوفے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، بصرے میں حضرت انسؓ بن مالک اور فسطاط میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص نے درس کے حلقے قائم کر لیے تھے جس میں قال اللہ اور قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے چرچے رہتے، شام میں حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت ابو الدرداء اور حضرت عبادہ ابن صامتؓ مسلمانوں کی دینی رہنمائی میں سرگرم عمل تھے ۔ ان اکابر کے درس کا یہ طریقہ تھا کہ مساجد میں ایک طرف بیٹھ جاتے اور شائقین علم نہایت کثرت سے ان کے گرد حلقے کی صورت میں جمع ہو کر فقہی مسائل پوچھتے تھے اور صحابہ جواب دیتے جاتے تھے ۔ صحابہ کے استنباط کا اصول یہ تھا کہ وہ سب سے پہلے قرآن مجید دیکھتے، قرآن مجید کے بعد احادیث کی طرف رجوع کرتے، پھر قیاس عقلی کا درجہ تھا ۔ مذکورۂ بالا اکابر صحابہ کے علاوہ حضرت عائشہؓ صدیقہ کے فقہی اجتہادات فقہ اسلامی کا قیمتی سرمایہ اور مستورات کی مخصوص ضروریات کے لیے شرعی ہدایات کا گنجینہ ہیں ۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایات فقہ حنفی کی بنیاد ہیں ۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے ابن قیم : اعلام الموقعین، قاہرہ ۱۳۲۵ھ ۔

شعر و شاعری : زمانۂ جاہلیت میں شعر و سخن کا عام چرچا تھا ۔ صحابۂ کرام میں شعر و سخن کا مذاق عام طور پر پایا جاتا تھا ۔ ادب المفرد میں ہے کہ صحابۂ کرامؓ مردہ دل اور خشک مزاج نہ تھے ۔ وہ اپنی مجلسوں میں اشعار پڑھتے تھے اور زمانۂ جاہلیت کے واقعات کا تذکرہ کرتے رہتے تھے (ادب المفرد، باب الکبر، طبع دہلی ۱۳۰۶ھ) ۔ ابن رشیق نے تصریح کی ہے کہ بنو عبدالمطلب کے مردوں اور عورتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے سوا کوئی ایسا نہ تھا جس نے شعر نہ کہا اور اس کے بعد حضرت حمزہؓ، حضرت عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت فاطمہؓ کے متعدد اشعار نقل کیے ہیں (کتاب العمدۃ، ۱ : ۱۳ تا ۱۶، قاہرہ ۱۳۴۳ھ) ۔ حضرت صدیق اکبرؓ اگرچہ زہد مجسم تھے، تاہم شعر و سخن کے بڑے ادا شناس تھے ۔ حضرت عمرؓ ناقد سخن تھے اور وہ شعراے جاہلیت میں زہیر اور نابغہ کو سب پر ترجیح دیتے تھے ۔ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ بھی اخلاقی اشعار کہا کرتے تھے، لیکن تمام صحابہ میں شاعرانہ حیثیت سے چار اکابر یعنی حضرت حسان بن ثابتؓ، حضرت کعب بن مالکؓ، حضرت عبداللہ بن رواحہؓ اور حضرت کعب بن زہیرؓ خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں ۔ ان میں حضرت حسّان بن ثابتؓ ممتاز ہیں جو شعر و شاعری کے ذریعے کفار کے مقابلے پر مسلمانوں کی مدافعت کرتے تھے ۔ خود حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم ان کے اشعار کو نہایت شوق سے سنتے تھے ۔ آپؐ مسجد نبوی میں ان کے لیے

منبر نبوی رکھوا دیے تھے۔ حضرت عبداللہ بن رواحہؓ نہایت بدیہہ گو شاعر تھے۔ سیرت ابن ہشام اور البخاری: الجامع الصحیح میں ان کے متعدد رجزیہ اور نعتیہ اشعار موجود ہیں۔ حضرت کعب بن مالکؓ بھی حضرت حسان بن ثابتؓ کی طرح زمانۂ جاہلیت میں مشہور تھے اور اسلام میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے مخصوص شاعر ہونے کی وجہ سے صاحب امتیاز ہوئے۔ حضرت کعبؓ بن زہیر مخضرمی شاعر ہیں اور اپنے مشہور نعتیہ قصیدے بانتْ سعاد [رک بآں] کی بدولت عربی زبان و ادب میں ایک خاص امتیاز کے حامل ہیں۔ صحابۂ کرامؓ نے شعر و شاعری کے وہ تمام عیوب مٹا دیے جو بد اخلاقی کی طرف رہنمائی کرتے تھے، مثلاً شریف عورتوں کا نام اشعار میں لانا اور ان سے اپنا عشق جتانا۔ حضرت عمرؓ نے ایسی شاعری کی ممانعت کر دی اور اس کی سخت سزا مقرر کی۔ اس طرح ہجو گوئی کو بھی ایک جرم قرار دیا۔

خطابت اور زور تقریر: اہل عرب فطرۃً خطیب اور مقرر تھے۔ زمانۂ جاہلیت میں بڑے بڑے خطبا گزر چکے تھے۔ اسلام آیا تو صحابۂ کرامؓ کو غزوات اور فتوحات کی وجہ سے طلاقت لسانی کے جوہر دکھانے کا موقع ملا، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکرؓ کا مؤثر خطبہ، مسند خلافت پر بیٹھنے کے ساتھ حضرت عمرؓ کی تقریر، محاصرے کے دوران میں حضرت عثمانؓ کا دلدوز اور حسرت ناک کلام اور میدان جنگ میں حضرت علیؓ کے پرجوش خطبات سینکڑوں میں چند مثالیں ہیں۔ یہ خطبات کتب تاریخ کے علاوہ ادبی مجموعوں، مثلاً الکامل (المبرد)، کتاب البیان و التبیین (الجاحظ)، عیون الاخبار (ابن قتیبہ)، الامالی (القالی) اور العقد الفرید (ابن عبد ربہ) کے صفحات کی زینت اور عربی زبان و ادب کا قیمتی سرمایہ ہیں۔ شریف الرضی (م ۴۰۶ھ) نے حضرت علیؓ کے خطبات اور مکاتیب کا مجموعہ نہج البلاغۃ کے نام سے مرتب کیا تھا، لیکن ان سب کا انتساب حضرت علیؓ کی طرف صحیح نہ ہوگا (دیکھیے احمد امین: فجر الاسلام، ص ۱۸۴، قاہرہ ۱۹۳۵ء)۔

تاریخ: صحابۂ کرامؓ زمانۂ جاہلیت کے واقعات کا اپنی مجلسوں میں تذکرہ کرتے رہتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ علم الانساب اور ایام عرب کے ماہر تھے۔ حضرت ابوبکرؓ کے بعد حضرت عمرؓ کا درجہ تھا۔ حضرت عائشہؓ کو بھی ان فنون میں دستگاہ تھی۔ حضرت امیر معاویہؓ کو فن تاریخ سے بہت شغف تھا اور وہ روزانہ رات کا کچھ حصہ تاریخی واقعات کے سننے میں گزارتے تھے جن میں شاہان سلف کے حالات و واقعات اور لڑائیوں کے تذکرے ہوتے تھے۔ انھوں نے حضرت عمرو بن العاصؓ کے مشورے سے قبیلۂ حِمیَر کے واقعات و حالات پر ایک کتاب عبید بن شریہ سے مرتب کرائی اور غالباً یہ پہلی تاریخی کتاب تھی جو اسلام میں لکھی گئی۔

نحو: فن نحو کے بانی حضرت علیؓ ہیں۔ انھوں نے ایک مرتبہ کسی عجمی کو کلام پاک غلط پڑھتے سنا تو اس کی تصحیح کے لیے نحو کی ضرورت محسوس ہوئی، چنانچہ انھوں نے اپنے اصحاب میں سے ابوالاسود الدؤلی [رک بآں] کو چند اصول تلقین فرمائے اور اس نے حضرت علیؓ کے بتائے ہوئے اصولوں کی روشنی میں نحو کے مبادیات مرتب کیے (ابن الندیم: الفہرست، ص ۶۰، لائپزگ)۔

تصوف: عہد نبوت اور صحابۂ کرامؓ کے زمانے تک کوئی خاص صوفیانہ عقیدہ قائم نہیں ہوا

تھا اور نہ تصوف کی ظاہری اصطلاحات کا کہیں پتا چلتا ہے، بایں ہمہ ذکر و فکر کے حلقوں میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے بعد حضرت علیؓ کا روحانی فیض زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ اہل تصوف کا اتفاق ہے کہ حضرت حسن بصریؒ نے حضرت علیؓ سے استفادہ کیا تھا، لیکن اہل حدیث کے نزدیک یہ استفادہ ثابت نہیں ہے۔ بہرحال اگر تصوف جبہ، خرقہ، رقص و سرود اور حال و قال کا نام نہیں بلکہ اتباع سنت، زہد و قناعت، خشیتِ الٰہی، صبر و تحمل، تواضع، عجز و انکسار، احتساب نفس، توبہ و انابت الی اللہ، رقت قلب اور مسلمانوں کی خیر خواہی سے عبارت ہے تو صحابۂ کرامؓ اس کا اصلی منبع اور سرچشمہ ہیں۔

مختلف ادوار میں صحابہ کرامؓ کے حالات و سوانح محفوظ کرنے پر اہل علم توجہ فرماتے رہے ہیں۔ قرآن مجید اور کتب حدیث میں صحابہؓ کے مناقب و فضائل مذکور ہیں۔ سیرت و سوانح پر تفصیلی معلومات کے لیے چند کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں:

(۱) ابن سعد (زُہری) (۱۶۸ تا ۲۳۰ھ) نے کتاب الطبقات الکبیر میں صحابہ کرامؓ کے حالات تفصیل سے بیان کیے، یہ کتاب یورپ اور مصر میں طبع ہو چکی ہے۔

(۲) ابن عبد البر القرطبی (م ۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء) نے الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب کے نام سے کتاب صحابہ کے حالات پر لکھی، حیدر آباد دکن سے دو جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔

(۳) عزالدین ابن الاثیر (م ۶۳۰ھ/۱۲۳۲ء) نے صحابہ کرامؓ کے حالات و سوانح پر اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ کے نام سے ایک کتاب تالیف کی جو کئی بار طبع ہو چکی ہے۔ اس کا اختصار الذہبی نے تجرید اسد الغابۃ (طبع دکن) کے نام سے کیا۔

(۴) شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان الذہبی (م ۷۴۸ھ) نے سیر اعلام النبلاء (بارہ جلدیں، طبع مصر) میں صحابۂ کرامؓ کے حالات قلمبند کیے ہیں۔

(۵) ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ/۱۴۴۹ء) نے الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ تالیف کی، یہ کتاب بھی کئی بار طبع ہو چکی ہے۔

ان بلند پایہ کتابوں کے علاوہ اور بہت سی کتابوں میں صحابہ کرامؓ کے حالات مل جاتے ہیں۔ اطالوی زبان میں کیتانی Caetani نے ایک ضخیم کتاب *Annali dell' Islam* لکھی۔ اس موضوع پر اردو میں سعید انصاری، معین الدین ندوی کی سیر الصحابہ، سیر الصحابیات اور عبدالسلام ندوی کی اسوۂ صحابہ قابل ذکر ہیں۔

مآخذ: (۱) امام بخاری: ادب المفرد، باب الکبر، دہلی ۱۳۰۶ھ؛ (۲) ابن ہشام: سیرۃ رسول اللہ، گوٹنگن ۱۸۵۹ء؛ (۳) البلاذری: فتوح البلدان، ص ۲۴، لائڈن ۱۸۶۶ء؛ (۴) سنن ابی داود، باب تحریم المدینۃ، دہلی ۱۳۰۸ھ؛ (۵) ابن الندیم: الفہرست، ص ۹۰، طبع لائپزگ ۱۸۷۲ء؛ (۶) ابن سعد: کتاب طبقات الکبیر، بمواضع کثیرہ، لائڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۹ء؛ (۷) ابن عبدالبر: الاستیعاب، حیدر آباد دکن ۱۳۱۸ھ؛ (۸) ابن رشیق: کتاب العمدۃ، ص ۲۰، ت ۱، قاہرہ ۱۳۴۴ھ؛ (۹) ابن حجر: فتح الباری، بمواضع کثیرہ، قاہرہ ۱۳۰۰ھ؛ (۱۰) ابن حجر: الاصابۃ، بمواضع کثیرہ، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء؛ (۱۱) وہی مصنف: تہذیب التہذیب، بمواضع کثیرہ، حیدر آباد دکن ۱۳۲۵ھ؛ (۱۲) وہی مصنف: لسان المیزان، بمواضع کثیرہ، حیدر آباد دکن ۱۳۳۱ھ؛ (۱۳) ابن الصلاح: المقدمۃ فی علوم الحدیث، ص ۹۳، لکھنؤ ۱۳۰۳ھ؛ (۱۴) السیوطی: تاریخ الخلفاء، ص ۱۴۲، کلکتہ ۱۸۵۶ء؛ (۱۵) محمد الخضری: تاریخ التشریع الاسلامی، بمواضع کثیرہ، قاہرہ؛

(۱۶) احمد امین: فجر الاسلام، ص ۲۸۰، ۲۹۲ تا ۳۰۰، قاہرہ ۱۹۳۵ء؛ (۱۷) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ۱: ۱۹۳ تا ۱۹۶، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۱۸) شاہ ولی اللہ: ازالۃ الخفاء، ۲: ۲۰۰، بریلی ۱۲۸۶ھ؛ (۱۹) شبلی: الفاروق، لکھنؤ بدون تاریخ؛ (۲۰) سید سلیمان ندوی: سیرت عائشہ، ص ۱۳۰ تا ۱۴۰، کراچی ۱۹۶۷ء؛ (۲۱) وہی مصنف: خطبات مدراس، ص ۵۵ تا ۶۰، کراچی؛ (۲۲) مناظر احسن گیلانی: تدوین حدیث، ص ۲۶ تا ۲۷، کراچی ۱۹۵۶ء؛ (۲۳) محمد اسلم جیراجپوری: تاریخ القرآن، علی گڑھ ۱۳۴۱ھ؛ (۲۴) عبدالسلام ندوی: اسوۂ صحابہ، ۲ جلدیں، بار دوم، اعظم گڑھ ۱۳۴۲ھ؛ (۲۵) وہی مصنف: تاریخ فقہ اسلامی، ص ۳۵ تا ۹۰، بار دوم، اعظم گڑھ ۱۹۶۶ء؛ (۲۶) شاہ معین الدین ندوی: تاریخ اسلام، جلد اول، بار چہارم، اعظم گڑھ ۱۹۶۳ء؛ (۲۷) حنیفہ رضی: عبداللہ بن مسعود اور ان کی فقہ، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۲۸) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳ جلدیں؛ (۲۹) ابن الاثیر: اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ؛ (۳۰) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ ص ح ب؛ (۳۱) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۳۲) عبدالنبی: دستور العلماء، دکن ۱۳۲۹ھ؛ (۳۳) سعید انصاری: سیر الصحابۃ؛ (۳۴) وہی مصنف: سیر الصحابیات؛ (۳۵) شاہ معین الدین ندوی: سیر الصحابۃ؛ (۳۶) محمد عجاج الخطیب: السنۃ قبل التدوین؛ (۳۷) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادۂ اصحاب النبی؛ (۳۸) الحاکم: معرفۃ علوم الحدیث، ص ۲۲ تا ۲۴۔

[ادارہ]

* **صُحار**: عمان کے ساحل پر ایک بندرگاہ جو ۲۴ درجے ۲۲ دقیقے عرض البلد شمالی اور ۵۶ درجے ۴۵ دقیقے طول البلد مشرقی میں واقع ہے اور جس کی آبادی تقریباً سات آٹھ ہزار ہے۔ یہ جہازوں کے لیے ایک اچھی محفوظ جگہ ہے اور اس میں ان کے کھڑے ہونے کا اچھا انتظام ہے، کیونکہ شمالی جانب سے فرقہ کی سمندر میں نکلی ہوئی پہاڑی اور جنوبی سمت سے راس سوارہ اس کی بخوبی حفاظت کرتی ہیں۔ شہر کی سب سے اہم عمارت اس کے امیر کا محل ہے، جس میں بہت پر تکلف آرائش کی گئی ہے۔ اس میں نوکدار محرابیں، سبک ساخت کے گول ستون، ایک دوسری کو قطع کرتی ہوئی ڈاٹ کی چھتیں، باہر کو نکلے ہوئے جھروکے اور برجیاں ہیں۔ یہ محل شہر کے اندر ایک قلعے پر بنایا گیا ہے اور اس کے گرد ایک گہری دیوار اور خندق ہے، جس پر ایک پل ہے جس سے گزر کر اندرونی دروازے تک پہنچتے ہیں۔ فصیل پر قدیم ہسپانوی توپیں نصب ہیں اور دروازے کے سامنے بھی چار بڑی توپیں رکھی ہیں۔ محل کے مقابل ایک کشادہ چوک ہے جس میں درخت لگائے گئے ہیں اور جو سمندر کے ساحل پر واقع دیواروں تک پھیلا ہوا ہے۔ فصیل کی دیواریں جن پر چند پرانی توپیں اب تک نصب ہیں، شہر کی مدافعت کرتی ہیں اور خشکی کی طرف سے اس کی حفاظت ایک خندق کرتی ہے۔ منڈی کا چوک وسیع ہے اور اس میں خرید و فروخت کی گہما گہمی رہتی ہے۔ منڈی کا ایوان جس کی چھت ڈاٹ کی ہے قیصریہ (زرک بان) کہلاتا ہے؛ اس کے دروازے گھومنے والے ہیں اور یہ لمبا اور وسیع ہے۔ زیادہ تر مشہور لوگ جلاہے، دھات کا کام بنانے والے، خصوصاً اسلحہ، زرگر اور کسیرے (ٹھٹھیرے) ہیں اور اپنے اپنے کام میں کامل مہارت رکھتے ہیں۔ شہر خوشنما ہے اس میں دو یا تین منزل کے مکان ہیں؛ وہ اکثر تنگ گلیوں کے دو رویہ بنے ہوئے اور اکثر محرابی راستوں کے ذریعے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔ شہر کا گھیر غالباً دو میل کا ہے؛ ایک چوڑی سڑک اسے قریب کے شہروں جیسے کہ مسقط سے ملاتی ہے۔

اس کا بائیں علاقہ بہت زرخیز، خوب سیراب اور گنجان آباد ہے؛ ماہی گیری کا پیشہ عام ہے اور اس کا شہری آبادی کے لیے خوراک مہیا کرنے میں ایک اہم حصہ ہے۔

اگرچہ Asprenger کے اس خیال کی تائید نہیں کی جا سکتی کہ صُحار وہی شہر ہے جسے بلینوس (Pliny) نے عمّان کہا ہے، تاہم اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ یہاں کی آبادی بہت قدیم ہے، جس کے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ کم از کم قبل اسلام عہد سے چلی آتی ہے۔ عرب محقّقین کی نظر میں یہ شہر کتنا قدیم ہے، اس کا اندازہ اس روایت سے ہو سکتا ہے جس میں اس کی بنا صُحار بن آرم بن سام بن نُوح سے منسوب کی گئی ہے۔ ایرانی، جنوبیں ایک وقت میں اس خلیج میں پورا اقتدار حاصل تھا جس کا نام یمن کے نام پر تھا، غالبًا اس شہر کے قدیم ترین حکمران تھے۔ اس شہر کا قدیم نام مَزُون ہی، جو نسبةً مقدم عرب مصنّفین کی تحریروں میں ملتا ہے، ایرانی ہے۔ صُحار کا ذکر تاریخ میں سب سے پہلے ۸ھ/۶۲۹-۶۳۰ء میں آتا ہے، جب کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ایلچیوں عَمْرو بن العاص السَّہْمی اور ابو زَیْد الانصاری نے آپ کا پیغام شہر کے دو امیروں جَیْفر اور عَبْد (یا عبّاد) تک پہنچایا۔ ان دونوں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی دعوت کو قبول کیا اور اسلام اختیار کر لیا۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ایلچیوں میں سے ایک، یعنی مقدم الذکر، آپ کے نائب کی حیثیت سے عمان میں مقیم ہو گئے۔ اس شہر کا نام دوسری بار رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی تجہیز و تکفین سے متعلق روایات میں آتا ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے جسد مبارک کو صحاری (بعض روایات کے مطابق سحولی) ساخت کی دو چادروں میں لپیٹا گیا۔ اس شہر کی پارچہ بافی کی صنعت بظاہر اس زمانے میں بہت ترقی پر تھی، جو ممکن ہے کہ ایرانی اثر کا نتیجہ ہو۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے انتقال کے بعد جو بے چینی تمام ملک عرب پر مسلط ہو گئی تھی اس سے عُمان اور بالخصوص صُحار بھی متأثر ہوا۔ عمان میں مشرکین کی جماعت کے رہنما ذوالتاج لَقِیط بن مالک الازْدی کے خلاف جنگ میں، اسلامی جماعت کے قائد، جلندی خاندان کے دو بھائی عبّاد اور جَیْفر تھے، مؤخرالذکر کو کچھ عرصے کے لیے صُحار کو چھوڑ کر پہاڑوں میں پناہ لینا پڑی، لیکن بظاہر وہ صُحار واپس آئے اور وہاں کے مخالف گروہ کے خلاف مزاحمت کی رہنمائی کرنے میں کامیاب ہوئے، یہاں تک کہ ۱۲ھ/۶۳۳-۶۳۴ء میں مسلمانوں نے شہر پر قبضہ کر لیا۔ تاہم عمان کے باقی علاقے کی طرح سلطنت اسلامی سے اس شہر کا تعلق بھی زیادہ مستحکم نہ تھا۔ اس صورت حال میں تبدیلی اس وقت ہوئی جب حجّاج بن یوسف نے عمان کو فتح کر لیا اور اسے العراق میں شامل کر دیا۔ ۷۵۱ء میں اس سر زمین نے دوبارہ آزادی حاصل کر لی اور اپنے حکمران کے طور پر الجُلَنْدہ بن مسعود الازدی کو منتخب کر لیا، جو عمان کا سب سے پہلا امام ہے، لیکن اس وقت دارالسلطنت صُحار نہیں بلکہ نَزْوہ تھا۔ دسویں صدی عیسوی تک صُحار نے خاصی خوشحالی حاصل کر لی تھی۔ اسے عمان کا سب سے زیادہ اہم اور خلیج فارس کا سب سے زیادہ خوبصورت شہر تصور کیا جاتا تھا، خوشحال، آباد، دولتمند اور کاروبار میں مصروف، زَبِید اور صَنْعاء سے زیادہ اہمیت کا حامل، صحت افزا، جس کی تجارتی بین الاقوامی حیثیت ہوگئی تھی اور گرد و نواح

کے منظر سے فرحت ۔ اس کے مکان اینٹ اور ساگوان کی لکڑی سے بنائے گئے تھے ۔ یہاں کی جامع مسجد سمندر کے کنارے تعمیر کی گئی تھی؛ یہ شاندار عمارت، جس کے ساتھ ایک بلند مینار تھا، اس جگہ واقع تھی جہاں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے اونٹ دو زانو ہوئے تھے ۔ اس کی محراب میں ایک بل کھاتا ہوا زینہ تھا، جس میں مختلف اطراف سے مختلف قسم کے رنگ، زرد، سبز اور سرخ نظر آتے تھے ۔ ایک چھوٹی سی مسجد کھجور کے درختوں کے ایک جھنڈ کے وسط میں واقع تھی ۔ خوشگوار پانی کے چشمے اور تازہ پانی کی نہریں شہر کے لیے پانی مہیا کرتی تھیں اور اس کی آب و ہوا بہت اچھی سمجھی جاتی تھی ۔ اس کے کشادہ بازار بہت مختلف اقسام کے سامان سے بھرے ہوئے تھے ۔ چین سے آنے والے تجارتی سامان کے لیے صُحار ایک گودام کا کام دیتا تھا اور مشرق اور عراق سے تجارت کا مرکز تھا؛ نیز یمن کی تجارت کے لیے بھی یہ اہمیت رکھتا تھا ۔ مشرقی ممالک سے تجارت کے لیے اس کی جائے وقوع موزوں تھی ۔ بندرگاہ، جس میں ہمیشہ جہازوں کی آمد و رفت کی بدولت ریل پیل رہتی تھی لمبائی اور چوڑائی میں ایک فرسنگ تھی ۔ کاروباری زبان فارسی تھی، جیسا کہ المقدسی ہمیں بالصّراحت بتاتا ہے ۔ دنیا کے سب حصوں سے تاجر یہاں آ کر جمع ہوتے تھے؛ ہند اور چین سے مسلسل تجارتی تعلقات رہتے تھے اور اس سلسلے میں جہازوں وغیرہ کے لیے سفر کا سامان مہیّا کیا جاتا تھا ۔ اس خطّے نے جہاں کھجوریں، کیلے، انجیریں، انار، بہی اور دوسری اقسام کے پھل پیدا ہوتے تھے، دولت، ثروت اور خوشحالی حاصل کر لی ۔ البحرین سے آمد و رفت کا سلسلہ بھی برابر جاری رہتا تھا، جس [illegible] ایک [illegible] ساحل کے ساتھ ساتھ پہاڑوں پر سے گزرتی ہوئی صحار سے جُلفار تک جاتی تھی، لیکن اس شہر کا زوال بھی جلد شروع ہو گیا ۔ خلیفہ ہارون اور المُعتَضِد کی جنگی کارروائیوں کا، جن سے مؤخرالذکر نے عمان کو عباسی خلفاء کی سلطنت کے لیے حاصل کرنے کی کوشش زیادہ کامیابی سے کی، بظاہر صُحار پر کوئی گہرا اثر نہیں پڑا ۔ قرامطہ کی ہلچل میں صحار تباہ ہو گیا، لیکن اسے دوبارہ تعمیر کیا گیا ۔ ۳۶۳ھ/۹۷۲ - ۹۷۳ء میں صحار کے سامنے عَضُدالدّولہ کے سپہ سالار ابو حَرْب اور زنجیوں کے درمیان، جنھوں نے عمان پر قبضہ کر لیا تھا، ایک جھڑپ ہوئی ۔ اس میں ابو حَرْب کامیاب رہا اور اس نے صحار پر قبضہ کر لیا اور یہاں کے باشندوں کو راہ فرار اختیار کرنا پڑی ۔ ۴۲۳ھ/۱۰۳۱ - ۱۰۳۲ء میں بویی (بویہی) خاندان کے ابو کالیجار نے سمندر کے راستے ایک ایرانی فوج عمان کی طرف روانہ کی، جس نے اس کے خلاف بغاوت کر دی تھی ۔ اس کے بحری بیڑے نے صحار کے سامنے لنگر ڈال کر شہر پر تسلط جما لیا اور اس کے باشندوں کو اطاعت پر مجبور کیا، لیکن نہ تو بویی خاندان کے حکمرانوں اور نہ ایران کے سلجوقی فرمانرواؤں نے، جو خلفائے بغداد کے وارث بن گئے تھے، صحار کی خوشحالی کو از سر نو بحال کرنے کے لیے کوئی کارروائی کی ۔ بارھویں صدی عیسوی کے وسط کے قریب مشرق بعید سے صحار کی تجارت کا خاتمہ ہو گیا، جب کہ یمن کے ایک حاکم نے چالاکی سے وار کر کے خلیج فارس پر تسلط حاصل کر لیا اور نہ صرف سمندر کے راستے سے تجارت کو مسدود کر دیا بلکہ ساحل پر بھی غارتگری برپا کر دی، جس کی وجہ سے تجارت کا رجحان بیش از بیش [illegible] کی جانب ہوتا گیا ۔ ابن المُجاور

کے بیان کے مطابق، جیسے اس بارے میں بخوبی علم ہے، صُحار ساتویں صدی ہجری کے ربع اول (تقریباً ۱۲۲۵ء) ہی میں تباہ ہو چکا تھا اور اس کی تجارت ایران کی تجارتی منڈی ہرمُز اور عربی بندرگاہ قلہات کی جانب منتقل ہو گئی تھی۔ بظاہر بعد میں صحار دوبارہ پنپ گیا اور اس کی تعمیر از سر نو کر دی گئی، کیونکہ مارکو پولو Marco Polo اس کا ذکر "Soer" کے نام سے کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ اس کی مالابار سے گھوڑوں کی تجارت تھی۔ ابن بطوطہ نے بھی اپنے سفرنامے (رحلۃ) میں صحار کا ذکر کیا ہے۔ ۱۶ ستمبر ۱۵۰۶ء کو ایک پرتگالی بیڑا، جو سقطری [رک بآں] سے ہرمز پر حملہ آور ہو رہا تھا، پہلی مرتبہ اس شہر کے سامنے سے گزرا جسے پرتگیز "Soar" کہتے تھے۔ انھوں نے شہر نیز اس کے قلعے پر قبضہ کر لیا۔ ۱۵۸۸ء میں انھوں نے ایک نیا قلعہ تعمیر کیا جس کی تجدید سترھویں صدی عیسوی کے شروع میں کی گئی اور جس کے گرد آٹھ میل کے گھیر کے اندر جھاؤ کے درخت (tamarisks) اور اناج اور سبزی کے کھیت تھے۔ محصول اور دیگر ذرائع آمدنی سے وصول شدہ رقم معمولی نہ تھی اور ایک ہزار پانچ سو اشرفی (Xerafit) تک پہنچتی تھی۔ جب یعربی خاندان کے ناصر بن مُرشد بن سلطان نے، جس نے اندرونی علاقے کے شہروں کے باشندوں کی تائید حاصل کر لی تھی، عمان کے پرتگالی مقبوضات پر حملہ کیا، تو اہل پرتگال صرف ساحل کے قلعہ بند شہروں، صُحار، مسقط، المَطْرَح اور قُرَیات پر اپنا تسلّط برقرار رکھ سکے۔ بہر صورت خشکی پر ان کا اثر و رسوخ کبھی اہم نہ تھا۔ صُحار کو فتح کرنے کے لیے ناصر بن مُرشد نے ساحل پر ایک قلعہ بنوایا اور اس طرح شہر کو خطرے میں ڈال دیا۔ یہ حملہ اس قدر کامیاب رہا کہ پرتگالی محض صُحار کے قلعے کو بچا سکے اور قُرَیات بھی ان کے ہاتھ سے نکل گیا۔ عمان کے امام کو خراج ادا کرنے پر وہ کچھ عرصے کے لیے شہر کی قلعہ بند منڈی کو اپنے قبضے میں رکھ سکے۔ آخرکار ۱۶۵۰ء کے قریب وہ قطعی طور پر صحار سے نکال دیے گئے۔ ۱۷۲۴ء میں محمد بن ناصر کے مد مقابل خلف بن مبارک نے صُحار پر قبضہ کر لیا، لیکن بعد میں اس شہر نے یعربی خاندان کے مہتب بن سلطان کی اطاعت قبول کر لی۔ ۱۷۳۸ء میں ایرانیوں نے صحار کا محاصرہ کیا۔ انھیں مسقط کی فتح کے بعد صحار میں اس کے والی سعید ابن احمد نے شکست دے دی تھی، لیکن وہ اس شہر کو فتح کرنے کے لیے واپس آ گئے تھے۔ احمد کی قیادت میں شہر کی پامردانہ مقاومت نے ان کی سب کوششیں بیکار کر دیں۔ اس شہر کو یقیناً شدید مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا ہوگا — بیرونی ممالک سے اس کی اہم تجارت کو پرتگیز پہلے ہی برباد کر چکے تھے — کیونکہ C. Niebuhr کے بیان کے مطابق اس شہر کی کوئی خاص اہمیت باقی نہیں رہی تھی۔ اس تجارت پر ایک شدید ضرب ان بحری قزّاقوں کی تاخت و تاراج سے لگی جنھوں نے انیسویں صدی عیسوی کے شروع میں شناص کے قلعے کو اپنا مسکن بنا لیا تھا۔ کچھ خفیف سی آسائش کی صورت انگریزی مداخلت سے پیدا ہوئی، جس کے نتیجے میں قزّاقوں اور انگریزی بیڑے کے جہازوں کے درمیان ۱۸۱۹ء میں صحار کے ساحل کے قریب ایک بحری جنگ ہوئی۔ J. R. Wellsted، جس نے ۱۸۳۶ء میں صحار کو دیکھا تھا، اس شہر کے متعلق کہتا ہے کہ وہ شناص اور بریمہ کے درمیان عمان کے گنجان آباد ساحل پر سب سے

زیادہ اہم اور سب سے بڑا شہر تھا اور بیرونی تجارت کا ایک مرکز ہونے کی حیثیت سے مسقط کے بعد سب سے زیادہ اہمیت اسے حاصل تھی۔ اس میں چالیس بڑے بنگلے تھے، اور ایران اور ہندوستان سے اس کی تجارت کا سلسلہ خاصے وسیع پیمانے پر قائم تھا۔ اس کے باشندوں کی تعداد کا اندازہ ان لوگوں سمیت جو اس پاس کے قصبات میں رہتے تھے Wellsted نے نو ہزار کیا ہے جس میں بیس گھرانے یہودیوں کے بھی شامل تھے، جن کا ایک چھوٹا سا کنیسہ تھا اور جو سود پر روپیہ قرض دے کر بسر اوقات کرتے تھے۔ اس وقت صحار کی تجارتی اہمیت اس سے ظاہر ہوتی ہے کہ شیخ شہر کو بندرگاہ کے محاصل سے دس ہزار ڈالر سالانہ کی آمدنی ہوتی تھی، اور ۱۸۲۵ء میں صحار نے امام عمان کو جو خراج ادا کیا اس کی مجموعی رقم چوبیس ہزار ڈالر تھی۔ ۸ جنوری ۱۸۲۰ء کو انگلستان نے بحری قزاقوں سے جس معاہدے کی تکمیل کی وہ کچھ قلیل عرصے کے لیے خلیج فارس میں امن و امان کا ضامن رہا، جس کی وجہ سے بندرگاہوں کے کاروبار اور بیرونی تجارت نے رونق پکڑ لی، لیکن جب اس وقت کا امام عمان، سید سعید، مشرقی افریقہ میں اپنے مقبوضات کی توسیع میں منہمک تھا تو اس کی غیر حاضری میں اس کے اقتدار کو خفیہ طریقوں سے کمزور کر دیا گیا۔ بحری حملے دوبارہ شروع ہو گئے اور باغی سردار حمود بن عزّان نے صحار اور رستاق پر قبضہ کر لیا۔ اس صورت حال کے خلاف امام سعید کوئی مؤثر مزاحمت نہ کر سکا اور ۱۸۳۳ء میں اسے مجبورًا اپنے اس حریف کو تسلیم کرنا پڑا۔ اس کے دو سال بعد وہابیوں کی مدد سے وہ صحار سے [illegible] کے اخراج کے لیے روانہ ہوا [illegible] سمندر کی سمت سے شہر کے راستے مسدود کر دیے گئے، لیکن اس محاصرے کا کوئی فیصلہ کن نتیجہ برآمد نہ ہوا، کیونکہ سعید کو یہ ڈر تھا کہ اگر شہر فتح ہو گیا تو وہ اس کے حریف بلکہ وہابی فیصل بن ترکی کے ہاتھ میں چلا جائے گا۔ اس کش و پنج سے سعید کی خلاصی ایک انگریزی جنگی جہاز نے کر دی جو حمود کو مسقط لے آیا، جہاں اسے مجبورًا ایک معاہدے پر دستخط کرنا پڑے، جس کی رو سے اس نے صحار کی حکومت اپنے بیٹے سیف کے حوالے کر دی۔ چونکہ مؤخر الذکر نے وہ عہد و پیمان پورے نہیں کیے جو اس کے باپ نے کیے تھے اور اسے ملک کی آمدنی کا ایک حصہ، جس کا وہ حقدار تھا، دینے سے انکار کیا، اس لیے حمود نے ۱۸۳۹ء میں خفیہ طور پر اپنے بیٹے کو قتل کرا دیا اور حکومت کی باگ ڈور خود سنبھال لی، لیکن انگلستان کی تائید سے سعید نے اسے گرفتار کر کے قید کر دیا۔ اس کا بھائی قیس بن عزّان صحار میں اس کا جانشین ہوا، لیکن ۱۸۵۲ء میں مخالفین کی برتر فوجی طاقت سے دب کر اسے شہر کو سید سعید کے حوالے کرنا اور رستاق کی حکومت پر قانع ہونا پڑا۔ اس تاریخ سے صحار دوبارہ امام عمان کی سلطنت کا ایک جزو بن گیا، جس کا بیشتر حصہ اب ابن سعود کی مملکت میں شامل ہے۔ صحار آجکل آزاد و خود مختار سلطنت مسقط و عمان میں شامل ہے جس کا دار الحکومت مسقط ہے۔ اس کا رقبہ تقریبًا ۸۲۰۰۰ مربع میل اور آبادی تخمینًا ۵۰۰۰۰۰ ہے۔

مآخذ: (۱) الاصطخری، BGA، ۱: ۲۵؛ (۲) ابن حوقل، BGA، ۲: [illegible]؛ (۳) المقدسی، BGA، [illegible]

طبع D. H. Müller، لائڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۱۲۵؛ (۶) ابو الفداء: تقویم البلدان، طبع Ch. Schier، ڈرسڈن ۱۸۴۶ء، ص ۵۷؛ (۷) یاقوت: معجم، طبع وسٹنفلٹ، ۳: ۳۶۸، ۳۹۹؛ (۸) مراصد الاطلاع، طبع T. G. J. Juynboll، لائڈن ۱۸۵۴ء، ۲: ۱۳۷؛ (۹) البکری: معجم، طبع وسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۷۶ء، ۱: ۲۰۴ و ۲: ۵۹۹؛ (۱۰) الادریسی: نزهة المشتاق، فرانسیسی ترجمه از Jaubert، ۱: ۵۹؛ (۱۱) عظیم الدین احمد: *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-ʿUlūm*، در G. M. S، لائڈن ۱۹۱۶ء، ۲۳: ۶۱، ۵۹؛ (۱۲) الدمشقی: کتاب نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر، طبع A. F. Mehren، بار دوم، لائپزگ ۱۹۲۳ء، ص ۱۸؛ (۱۳) ابن هشام: سیرة، طبع وسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء، ص ۹۰۰؛ (۱۴) ابو ذر: شرح السیرة النبویة، طبع P. Brönnle، قاهره ۱۹۱۱ء، ۲: ۴۳۳؛ (۱۵) لسان العرب، ۶: ۱۰۵؛ (۱۶) ابن الاثیر: الکامل، ۲: ۲۸۵ و ۸: ۴۲۵؛ ۹: ۳۳۳؛ (۱۷) *Historia do descobrimento e conquista da India pelos Portugueses per Fernão Lopez de Castanheda*، کوئمبرا Coimbra ۱۵۵۲ء، ج ۲، باب ۵۸؛ (۱۸) *L'Ambassade de Dom Garcias de Silva Figueroa en Perse*، پیرس ۱۶۶۷ء، ص ۳۸۸؛ (۱۹) *Decada primeira da Asia de João de Barros*، لزبن ۱۶۲۸ء، ج ۹، باب ۱، ورق ۱۷۴؛ (۲۰) *Decada Secunda*، ج ۲، باب ۱ و ج ۱۰، باب ۴؛ (۲۱) *Terceira decada da Asia de João de Barros*، لزبن ۱۵۶۳ء، ج ۲، باب ۵؛ (۲۲) *Decada decima da Asia de Diogo de Couto*، ج ۱، باب ۵؛ (۲۳) *Decada XIII. da Historia da India por Antonio Bocarro*، لزبن ۱۸۷۶ء، باب ۱۵؛ (۲۴) C. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، کوپن هیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۹۱؛ (۲۵) C. Ritter: *Erdkunde von Asien*، برلن [illegible] ۴۲۵، ۵۵۸، ۶۸۳، ۶۸۹، ۷۴۶ تا ۷۴۸، [illegible] ۵۰۸، ۶۲۲، ۱۴: ۳۰۳؛ (۲۶) J. R. Wellsted: *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۳۸ء، ۱: ۲۲۹ تا ۲۳۳؛ (۲۷) W. Gifford Palgrave: *Narrative of a Year's Journey in Central and Eastern Arabia*، لنڈن ۱۸۶۵ء، ۲: ۲۴۹ تا ۳۴۷؛ (۲۸) A. Sprenger: *Die Post- und Reiserouten des Orients*, *Abhandl. f. d. Kunde des Morgenlandes*، لائپزگ ۱۸۶۴ء، ۳: ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۱؛ (۲۹) وهی مصنف: *Die alte Geographie Arabiens*، برن ۱۸۷۵ء، ص ۱۳۳، ۲۰۰؛ (۳۰) وهی مصنف: *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، بار دوم، برلن ۱۸۶۹ء، ۳: ۳۸۰، ۳۸۳؛ (۳۱) E. Glaser: *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*، برلن ۱۸۹۰ء، ۲: ۲۳۵، ۲۴۵؛ (۳۲) Th. Bent: *Southern Arabia*، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۲۶۹؛ (۳۳) L. Caetani: *Annali dell' Islam*، میلان ۱۹۰۷ء، ۲: ۲۰۸، ۲۱۰، حاشیه ۳، ۲۲۴ تا ۲۷۴، حاشیه ۵؛ (۳۴) Cl. Huart: *Histoire des Arabes*، پیرس ۱۹۱۲ء، ۱: ۲۶۷، ۳۷۳، ۲۷۴ بعد، ۲۲۵ تا ۲۸۰؛ (۳۵) F. Stuhlmann: *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England*، *Hamburgische Forschungen*، Braunschweig ۱۹۱۶ء، ۱: ۱۵۵، [illegible]؛ ۱۲۰، ۱۸۹؛ (۳۶) *Handbooks prepared under the Direction of the Historical Section of the Foreign Office*، *Persian Gulf*، لنڈن ۱۹۲۰ء، ص ۲۰؛ (۳۷) *Admiralty Handbook of Arabia*، لنڈن ۱۹۲۰ء، ص ۲۵۱۔

(ADOLF GROHMANN)

صحافت: رک به جریده۔

الصَّحراء: ایک افریقی ریگستان۔ صحراء [illegible] اسم صفت اَصْحَر (= بادامی رنگ والا) کی مؤنث [illegible] ہے۔ اس لفظ کا اطلاق بمعنی ریگستان [illegible]

پتھریلی زمین، چٹیل میدانوں، اور ریتیلے خطّوں کے مجموعے پر کیا ہے (دیکھیے الادریسی، طبع ڈخویہ، ص ۳۷، حاشیہ)، جبکہ لفظ مُجْدَبْ زیادہ خصوصیت سے متحرک ریت سے ڈھکے ہوئے اور پانی سے خالی علاقے کے لیے استعمال ہوتا ہے (دیکھیے ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، ص ۳۷؛ ترجمہ Reinaud، ۲: ۱۰۹)۔ حسن بن محمد الوزان الزیاتی عموماً اسے ریگستان کے ہم معنی لفظ کے طور پر استعمال کرتا ہے (Schefer، ۱ : ۵).

الصحراء شمال میں بربرستان، طرابلس الغرب، برقہ اور مارماریکا، جنوب میں سوڈان، مغرب میں بحر ظلمات اور مشرق میں دریاے نیل کی وادی کے مابین واقع ہے۔ بعض جغرافیانویسوں نے اس کی وسعت بحر الاحمر تک بیان کی ہے، اور اس طرح اسے عرب کے ریگستانوں سے ملا دیا ہے۔ اس کا رقبہ مصر چھوڑ کر تیس لاکھ مربع میل متعین کیا جا سکتا ہے، یعنی افریقہ کی کل سطح کا ایک چوتھائی.

مجموعی طور پر الصّحراء ایک قدیم میدان تصوّر کیا جا سکتا ہے جو بہت سے مقامات پر زمانۂ حال کی ارضی تشکیلات (ecological formations) سے پوشیدہ ہو گیا ہے۔ اس کی سطح ہموار نہیں؛ اس میں خاصے نشیب و فراز ہیں۔ مصری سرحد کے قریب طرابلس اور تونس کے جنوب میں اس کے بعض حصے سطح سمندر سے نیچے ہیں، لیکن اور حصوں میں بلند سطحات مرتفع اور پہاڑی سلسلے ہیں جو زیادہ تر آتش فشان (برکانی) مادے سے بنے ہیں، (تیبستی، اہیر، ہقار) جن میں سے بعض کی چوٹیاں دس ہزار فٹ سے زیادہ اونچی ہیں (تیبستی)۔ بحیثیت مجموعی یہ کہہ سکتے ہیں کہ مغربی صحراء میں نشیبی علاقوں کی کثرت ہے اور مشرقی حصے میں بلند علاقوں کی.

الصحراء کی ریگستانی ساخت زیادہ تر افریقہ کے اس حصے کی آب و ہوا کی وجہ سے ہے۔ بارش وہاں شاذ و نادر اور بے قاعدہ طور پر ہوتی ہے۔ ہوا کی غیر معمولی خشکی زبردست تبخیر پیدا کر دیتی ہے، جو چشموں کے سطح زمین تک ابلنے کی رفتار کم کر دیتی ہے۔ درجۂ حرارت کے غیر معمولی تغیر و تبدل اور ہواؤں کی تندی کی وجہ سے چٹانیں ٹوٹ پھوٹ جاتی ہیں اور سطح زمین بے برگ و گیاہ ہو جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہاں نباتی اور حیوانی زندگی کے لیے حالات ناپائدار اور نامساعد ہیں، تاہم اس لحاظ سے سرحدی علاقوں اور ریگستان کے مابین فرق کرنا مناسب ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ شمال میں بارش بہت ہوتی ہے، چنانچہ روئیدگی کے سبب یہ میدان مویشیوں کی پرورش کے لیے بہت موزوں ہیں؛ ان کا بہترین نمونہ الجزائر کی سطح مرتفع میں پایا جاتا ہے۔ جنوب میں گھاس کے میدانوں (savannah) اور جھاڑیوں کا ایک خطّہ تقریباً بغیر کسی رکاوٹ کے بحر اوقیانوس سے وادی نیل تک پھیلتا چلا گیا ہے اور الصحراء اور استوائی افریقہ کے زرخیز علاقوں کے درمیان ایک عبوری رابطے کا کام دیتا ہے۔ یہ ''سوڈانی صحراء'' ہے جس میں جیسے جیسے جنوب کی طرف چلے جائیں، ریگستانی کیفیت کم ہوتی جاتی ہے۔ وہ صحرا جو واقعی الصحراء کہلانے کا مستحق ہے، نہ صرف ان دونوں علاقوں کے درمیان کا سارا رقبہ گھیرے ہوئے ہے، بلکہ شمال میں سدرۃ اور مارماریکا کے علاقے میں بحیرۂ روم تک چلا جاتا ہے۔ اس کے مختلف حصوں میں بہت مختلف کیفیات دیکھنے میں آتی ہیں۔ ریت

کے ٹیلے بڑے بڑے میدانوں پر چھائے ہوئے ہیں۔ انھیں پتھریلی سطوح مرتفع (حمادۃ)، جن کے دونوں طرف سیدھی ڈھلانیں ہیں، ایک دوسرے سے جدا کرتی ہیں (واحد بہ عرق)۔ دوسرے حصّوں میں ہمیں دریائی وادیاں ملتی ہیں، جو زیادہ تر خشک ہیں، یا سپاٹ میدان [رق - الرقاق]، جن کی زمین بعض جگہ بالکل ہموار ہوتی ہے، جیسے الجزائر کے صحرا کی، اور بعض جگہ سنگریزوں سے بھری ہوئی ہوتی ہے، جن پر چلنا دشوار ہوتا ہے، جیسے لیبیا کے صحرا۔ سب سے زیادہ ویران حصے ”تنزرُفت“ ہیں، جو بالکل بنجر ہیں اور چشموں سے مکمل طور پر خالی ہیں۔ اس کے برعکس جہاں کہیں سطح زمین پر پانی ملتا ہے، یا جہاں بھی زمین میں پانی کے سوتے سطح سے اس قدر قریب ہیں کہ ان تک کنووں اور آب رساں نالوں کے ذریعے رسائی ہو سکے، وہاں آبادی اور زراعت کے مرکز، جو نخلستان کہلاتے ہیں، بن گئے ہیں۔ ان میں سے بعض الگ تھلگ ہیں اور بعض کسی مجمع الجزائر کی طرح یکجا ہو گئے ہیں: فزّان، کوار، وادی اریغ و الزیبان، تدقلت، توات، قورارہ اور تافیلالت، وغیرہ۔

عرب مصنفین الصحراء کے بارے میں ہمیں صرف ادھوری اور اکثر مبہم معلومات بہم پہنچاتے ہیں۔ جس علاقے سے وہ کسی حد تک پوری طرح واقف ہیں، وہ محض افریقہ اور مغرب سے ملحق شمالی حصہ ہے، یعنی وہ علاقہ جس میں ابن خلدون (*Les Berbères*، طبع de Slane، ۱: ۲۰۲ و مترجمۂ de Slane، ۱: ۱۹۰) تافیلالت، تُوات، قُورارہ، فزّان بلکہ غدامس کو بھی شامل کرتا ہے؛ لیکن عربوں میں الصحراء [illegible] کے بارے میں اتفاق رائے نہیں ہے، مثلاً البکری کہتا ہے کہ ریگستان سے ”کاؤ کوکون“ کے علاقوں [سوڈان] کا آغاز ہوتا ہے (المسالک، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۲۱؛ ترجمہ de Slane، ص ۴۹)۔ دوسری طرف ابن خلدون یہ بھی واضح کرتا ہے کہ ایک بہت وسیع ریگستانی علاقہ اس ملک کو بربرستان سے جدا کرتا ہے اور انسان کو اس ریگستان میں پیاس سے ہلاک ہو جانے کا خطرہ ہے“۔ کہیں کہیں ہمیں کچھ تحریریں ریگستان کے ان علاقوں کے بارے میں مل جاتی ہیں جہاں سے کاروان جاتے تھے (مثلاً مغربی صحرا کے متعلق دیکھیے ریگستان کا بیان الادریسی میں، جسے وہ نیسّر یا تیسّر کہتا ہے اور ابوالفداء یسر (Yosr)؛ یا تجارتی مرکزوں، مثلاً تادمکا اور اَوْداغست کے حالات (البکری: کتاب مذکور، ص ۳۳۹)۔

حسن بن محمد الوزان الزیاتی اپنے پیشروؤں کے فراہم کردہ مواد کا ایک خلاصہ دیتا ہے۔ وہ الصحراء اور قدیم لیبیا کو ایک ہی علاقہ تصور کرتا ہے (کتاب ۱: ۵) اور آبادی کے مطابق اسے مختلف حصّوں میں تقسیم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ الصحراء میں پانچ مختلف علاقوں کی نشاندہی کرتا ہے: (۱) زناقہ (Zenaga) کا ریگستان، سمندر سے لے کر تقازہ (Tegaza) کی نمک کی تہوں تک؛ (۲) وَنْزیغۃ کا ریگستان، مشرق میں آیر (Air) میں واقع تقازہ کی نمک کی تہوں سے لے کر شمال میں سجلماسہ کے ریگستان تک؛ (۳) ترغۃ (= الطوارق Tuareg) کا ریگستان، مغرب میں اَلفیلدی، شمال میں تُوات (Tuat)، قورارہ اور مزاب (Mzab) اور جنوب میں اغادیس (Agades) کی سلطنت تک پھیلا ہوا ہے؛ (۴) لَمطۃ کا ریگستان، [illegible] (Wargla) اور غدامس کے

ریگستانوں اور جنوب میں ان ریگستانوں سے جو کانو (Kano) تک پھیلے ہوے ہیں، محدود ہے؛ (ی) بڑداوہ کا ریگستان، جو مغرب میں لمطہ کے ریگستان، مشرق میں اوجلہ کے ریگستان، شمال میں فزان (Fezzan) اور جنوب میں بورنو (برنو Bornu) کے مابین واقع ہے (حسن بن محمد الوزان الزیاتی، کتاب ۶، و ترجمہ Schefer، ۳ : ۲۷۲ ببعد).

وسائل کی قلت کے باوجود الصحراء ہمیشہ انسانوں کا مسکن رہا ہے۔ ایک دوسرے سے بہت فاصلے پر کئی مقامات پر تراشے ہوے چقماق پتھروں، مٹی کے برتنوں اور پتھروں پر کندہ نقوش وغیرہ کی دریافت وہاں بہت قدیم زمانے میں انسان کی موجودگی کی شہادت دیتی ہے۔ قدما نے الصحراء کے باشندوں کو حبشیوں (Ethiopians) (Herodotus) یا لیبیائیوں Libyans کا نام دیا ہے۔ یہ لوگ اس علاقے میں آباد تھے جو اصلی معنوں میں الصحراء ہے، جبکہ فزان میں گرمنتی (Garamantes) حبشی آباد تھے، جو شاید آج کل کے اہل برنو کے قرابتدار تھے، لیکن بتدریج حبشیوں کو جنوب کی سمت ہٹنا پڑا اور گورے لوگوں کے لیے جگہ خالی کرنی پڑی۔ بقول E. Gautier (*Le Sahara*، ص ۹۳ ببعد) نسلی اعتبار سے یہ تبدیلی ہخامنشاہی دور میں شمالی افریقہ میں اونٹوں کی درآمد کی وجہ سے ہوئی، جس نے بربروں کے لیے وہ وسائل مہیا کر دیے جن کے بغیر صحرا کی تسخیر ناممکن تھی۔ بہر حال اس کے بعد اندرونی حصّوں میں بربروں کی پیش قدمی جاری رہی۔ جب عرب آئے تو زناتہ پہلے ہی سے وادی ریغ کے نخلستان میں بس چکے تھے اور صنہاجہ کوہ اعظم اطلس (Atlas) کے جنوب میں سینیگال (Senegal) تک کے علاقے میں خانہ بدوشی کی زندگی بسر کر رہے تھے [illegible] میں المرابطون سارے صحرا پر حکمران تھے۔ تین صدیوں کے بعد بربر قبائل (گدالہ، لمطونہ، ازریغہ، مسوفہ، لمطہ اور تیرقہ) نے مغرب سے مشرق تک ایک گھیرا بنا لیا جو زنگیوں کے ملک تک پھیلا ہوا تھا (ابن خلدون : *Les Berbères*، طبع de Slane، ۱ : ۲۳۶؛ ترجمہ de Slane، ص ۲۰۱)۔ بعد کی صدیوں میں بھی ان کی یہ پیش قدمی جاری رہی۔ سولھویں صدی عیسوی میں الطوارق آیر پر قابض ہو گئے؛ سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں وہ ادرار میں آباد ہوے اور دریاے نائجر Niger کے کنارے تک پہنچ گئے۔

عربوں کی آمد بربروں کے داخلے کے بعد ہوئی۔ پہلی صدی ہجری میں عرب پہلی بار فزان پہنچے۔ اس کے بعد وہ بطور مبلّغین اور تجار وسطی اور مغربی صحرا میں داخل ہو گئے، لیکن بنو ہلال کے حملے میں پورے کے پورے [عرب] قبائل یہاں آ گئے جو المغرب کو اپنے لیے بہت تنگ پا کر الصحراء میں پھیل گئے۔ بربر قبائل کو وہ آگے دھکیلتے رہے اور انھیں دور جنوب کی طرف ہٹنے پر مجبور کرتے گئے، یہاں تک کہ ابن خلدون کے زمانے میں عرب قبائل ریگستان کے شمالی سرحدی علاقے پر قابض ہو چکے تھے۔ بعد کے چند واقعات عربی عنصر کے تفوق میں ممد ثابت ہوئے، مثلاً عربوں کا اندلس سے اخراج، جس کی وجہ سے مہاجرین نکل کر ادرار میں تمنطیط تک آ پہنچے؛ (۲) سولھویں صدی عیسوی کے آخر میں بنو سعد کے ہاتھوں سوڈان کی فتح۔ ہمارے زمانے تک عربوں کا دائرہ اثر پھیلتا رہا ہے؛ مثال کے طور پر دیکھیے ۱۸۹۰ء کے قریب بورنو [illegible] کا پھیلنا، جو خلیج سدرہ

(Sidra) کے ساحل سے آتے تھے۔ صحراء کے دونوں اطراف میں سرگرم تجارتی تعلقات نے ہمیشہ سے اس داخلے کو سہل بنانے میں مدد دی ہے۔ ہجرت کی ابتدائی صدیوں سے ہی کاروانوں کے راستوں نے فزّان کو شاد [رک بآں] سے، جنوبی تراس کو نائجیریا سے اور مغرب اقصیٰ کو غانہ کی سلطنت سے ملایا ہوا تھا۔ ساتویں صدی ہجری میں وَلَتہ [= ولاتہ] مراکش اور تُوات Tuat سے باقاعدہ طور پر مربوط ہو چکا تھا اور کانم Kanem افریقہ سے۔ سولہویں صدی عیسوی میں ٹمبکٹو کی تجارت مراکش اور تونس سے تھی۔ انیسویں صدی عیسوی میں طرابلس Tripoli سے بورنُو Bornu اور ودائی Wadai کو جانے والے راستوں پر بدستور آمد و رفت رہتی تھی اور عرب تاجر سب کاروان سراؤں میں بسے ہوئے تھے۔

لیکن عربوں اور بربروں کے داخلے میں سوڈانیوں کی جوابی یورشوں سے وقتاً فوقتاً رکاوٹ پیدا ہوتی رہی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ صحراء میں ایک سے زائد حبشی سلطنتیں پھیلی ہوئی تھیں: غانہ کی سوننکہ Soninke سلطنت پورے موری تانیا Mauritania پر محیط تھی؛ ماندہ Mande کی سلطنت تُوات تک جا پہنچی تھی؛ کانم Kanem کے سلطان کی حکومت وارقلہ Wargla کے ارد گرد تسلیم کی جا چکی تھی، اور گاؤ Gao کے اَسکیہ Askia کی ٹمبکٹو کے بھی آگے تک۔

قوموں کے اس مدّ و جزر نے صحراء کی موجودہ نسلوں پر اپنا نقش چھوڑا ہے۔ اس میں ہمیں گورے اور کالے عناصر یا تو خالص یا مختلف نسبتوں سے مخلوط ہو کر بدلی ہوئی شکلوں میں ملتے ہیں۔ پہلا عنصر جو آبادی کے لحاظ سے سب سے اہم ہے عربوں اور طوارق Tuareg کا ہے۔ باوجود زبان اور نسل کے فرق کے جس سے انہیں ایک دوسرے سے شناخت کیا جا سکتا ہے، ان میں بعض مشترکہ خدو خال بھی نظر آتے ہیں۔ وہ یکساں زندگی، یعنی خالص خانہ بدوشوں کی زندگی بسر کرتے رہے جس کے لیے انہیں ایک طرح کے قبائلی طرز کے انتخاب نے خوب موزوں بنا دیا ہے۔ جہاں تک سیاست کا تعلق ہے یہ لوگ ابتدائی قبائلی یا مختلف قبائل کی نوزائیدہ تنظیم سے آگے نہیں بڑھے، لیکن ان کے جغرافیائی علاقے بالکل الگ ہیں۔ طوارق Tuareg وسطی افریقہ میں اکثریت میں ہیں، جہاں سے وہ رفتہ رفتہ سیاہ فام نسل سے بکثرت مخلوط ہوتے ہوئے آگے بڑھ کر دریائے نائجر Niger کے موڑ تک پہنچ گئے ہیں۔ عربوں کا غلبہ المغرب کی سرحد اور خصوصاً مغربی صحراء میں ہے، جسے انہوں نے عربی رنگ میں رنگ دیا ہے، اور جہاں بربروں سے ان کی شادیوں کی بدولت ایک مخلوط آبادی المغاربہ Moors پیدا ہو گئی ہے۔ ان خاندانوں نے جنہوں نے اپنی عربی نسل تقریباً محفوظ رکھی ہے اور جو عموماً ‘‘حسّن’’ نام رکھتے ہیں، ان کے درمیان ایک طرح سے امرا کی حیثیت حاصل کر لی ہے، اور صنہاجہ اور المرابطۃ نسل کے بعض خاندانوں کے علاوہ آبادی کے دوسرے طبقے ادنیٰ ذات کے تصوّر کیے جاتے ہیں (رک بآں موری تانیا Mauritania).

کالے لوگوں کی آبادی بڑی مختلف نسلوں کے کئی عناصر پر مشتمل ہے۔ آج کل بظاہر اس قدیم آبادی میں سے، جسے گورے لوگوں نے پیچھے دھکیل دیا تھا، صرف تِبُّو Tibbu ہی باقی رہ گئے ہیں جو بہ مشکل دس ہزار کی تعداد میں تبستی Tibesti اور ان کے گرد و نواح کے علاقوں میں

آباد ہیں ۔ بہت بڑی اکثریت مختلف نسلوں کے افراد کی ہے (متوسط، یورپی وغیرہ)، جن کے آبا و اجداد سوڈانی فتح کی وجہ سے صحراء میں آ بسے تھے، یا جنھیں غلام بنا کر ملک میں لایا گیا تھا ۔ ان حبشیوں کی بادی اور بربروں سے شادیوں نے بظاہر ایک نئی قسم کی آبادی بنام حَرَثانی (جمع حَراثِین) پیدا کر دی ہے، جس میں سیاہ خون غالب ہے ۔ صحراء کی اقتصادیات میں انھیں بڑی اہمیت حاصل ہے، خصوصاً شمالی صحراء کے کنوؤں اور نخلستانوں میں خانہ بدوش گورے شخص کے برعکس کالا ایک جگہ بس جاتا ہے؛ وہ نخلستانوں میں زراعت کرتا ہے جو ایک ایسا کام ہے جس کے لیے گورے لوگ اپنے رجحانات اور اپنی جسمانی ساخت دونوں کی بنا پر نااہل ہیں ۔ کالا کسان خانہ بدوشوں کے لیے وہ ضروریات زندگی فراہم کرتا ہے جن کے بغیر وہ گزر نہیں کر سکتے، لیکن اُسے عرب اور بربر دونوں ماتحت اور ملازمت کی حیثیت میں رکھتے ہیں ۔ جہاں صحرا نے بحر قلزم کے علاقے اور سوڈان کے درمیان تعلقات میں کوئی ایسی رکاوٹ نہیں پیدا کی جو ناقابل گزر ہو، وہاں اسی طرح اسلام کی اشاعت میں بھی حائل نہیں ہوسکا جو گورے عنصر کے نفوذ کے ساتھ ساتھ صحراء میں پہنچا ۔ اسلام پہلی صدی ہجری میں فزان اور ودان میں آیا؛ اسے عرب تاجروں نے جو کاروانی راستوں اور تجارتی مرکزوں میں جمع رہتے تھے اور خانہ بدوش بربروں، مثلاً لَمْطَہ اور لَمْتُونہ نے، بالخصوص المرابطون کی فتوحات سے مغربی صحراء اور سوڈان کی سرحد تک ایک بہت وسیع علاقہ اسلام کے علم کے نیچے آ گیا، لیکن بعض قبائل مثلاً طوارق کے لوگوں میں اسلام پوری طرح راسخ [illegible] طرف اس مذہب کو نوات کے بعض مزاحمی مرکزوں سے دوچار ہونا پڑا، جہاں یہودی بربر پندرھویں صدی عیسوی تک برقرار رہے ۔ اس زمانے میں اس مذہبی بیداری کے آثار جو شمالی افریقہ میں پیدا ہوئی صحرا میں نمایاں ہوے ۔ المرابطون اور شرفاء، جو زیادہ تر مراکش سے آئے تھے، نسبۃً اہم مقامات پر ابھرے اور انھوں نے ان سب کو جو ان سے مذہبی اختلاف رکھتے تھے ہلاک کر دیا ۔ انھوں نے راسخ اسلامی عقیدے کی تبلیغ کی اور خود ان مرابط فرقوں کے بانی بن گئے جن کے اراکین بہت کچھ اخلاقی اور مادی وقار رکھتے تھے ۔ انفرادی اور مذہبی جماعتوں کی سرگرمیوں کی تاثیر آج بھی محسوس کی جاتی ہے ۔ مغربی صحرا قادریہ سلسلے سے وابستہ فرقوں کے زیر اثر ہے اور کمتر حد تک تیجانیہ فرقے کے؛ مشرقی صحرا سنوسیہ فرقے کا معتقد ہے ۔

مآخذ : (۱) H. Barth : *Travels and Discoveries in North and Central Africa*، ۱۸۵۷ء-۱۸۵۸ء؛ (۲) R. Chudeau : *Le Sahara Soudanais*، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۳) H. Duveyrier : *Les Touareg du Nord*، پیرس ۱۸۶۴ء؛ (۴) Escayrac de Lauture : *Le désert et le Soudan*، پیرس ۱۸۵۳ء؛ (۵) E. F. Gautier : *Le Sahara algérien*، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۶) وہی مصنف : *Le Sahara*، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۷) Le Chatelier : *L'Islam dans l'Afrique occidentale*، پیرس ۱۸۹۹ء؛ (۸) G. Rohlfs : *Quer durch Afrika*؛ (۹) G. Nachtigal : *Sahara und Sudan*، برلن ۱۸۷۹ء؛ نیز دیکھیے محولہ مقالات کے مآخذ ۔

(G. Yver)

* صُحُف : رک بہ صحیفہ ۔

* **صَحْنَہ**: کرمانشاہ کے ایرانی صوبے میں کنگاور اور بیستون کے درمیان شاہراہ پر واقع ایک چھوٹی سی شہری آبادی۔ صحنہ کے ضلع میں تقریباً اٹھائیس دیہات ہیں، جہاں (ہمدان ان کے) خدابندہ لُو قبیلے کے اقامت گزیں ترکوں کی بستی ہے۔ صحنہ میں چند اہل حق [رک بہ علی الٰہی (= علی اللّٰہی)] موجود ہیں، جو اپنے ان روحانی پیشواؤں پر اعتقاد رکھتے ہیں جو شمال میں واقع ایک ضلع دِینور [رک بآں] میں رہتے ہیں۔ صحنہ کو سنّہ سے ملتبس نہ کرنا چاہیے، جو کردستان کے ایرانی صوبے کا صدر مقام اور اَرْدَلان [رک بآں] کے سابق والیوں کی جائے سکونت تھا۔ صحنہ کے بالکل قریب ندی کے ڈھلوان کنارے پر دو حجرے مدفن کے طور پر بنے ہیں، جو ایک چٹان کو تراش کر بنائے گئے ہیں اور غالباً اخشمینی عہد کے ہیں۔ یاقوت نے انبار کے نزدیک ایک مقام سَحْنَہ (سین سے صاد سے نہیں) کا ذکر کیا ہے۔

مآخذ: (۱) E. Flandin: *Voyage en Perse*، پیرس ۱۸۵۱ء، ۱: ۲۱۳؛ (۲) Čirikov: *Putevoi journal* بابت ۱۸۴۸ - ۱۸۵۲ء، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۵ء (پہلا شخص تھا جس نے ان دو مقبروں کا حال لکھا)؛ (۳) Rabino: *Kermanchah*، در RMM، ۳۸: مارچ ۱۹۲۰ء، ۱: ۶۰؛ (۴) E. Herzfeld: *Am Tor von Asien*، برلن ۱۹۲۰ء، ص ۸ (بڑے بڑے مقابر کا تفصیلی حال)۔

(V. MINORSKY)

⊘ * **صَحِیْح**: [ع]؛ جمع: صِحَاح؛ بے عیب جس میں کوئی خامی یا نقص نہ پایا جاتا ہو؛ مستند؛ قابل اعتبار؛ (الف) ایسی مُسْنَد حدیث جس کے راویوں کا [سلسلہ (اسناد) آخر کلام تک متصل ہو اور اس کے راوی عادل اور ضابط ہوں، اس میں کوئی علّت (معنی عیب اور کمزوری) نہ ہو۔ [اور صحیح کی دو اہم اقسام ہیں: (۱) صحیح لذاتہٖ؛ (۲) صحیح لغیرہٖ۔ جب محدثین یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث غیر صحیح ہے تو اس سے ان کی مراد محض یہ ہوتی ہے کہ اس حدیث کی اسناد شرائط مذکورہ کے مطابق صحیح نہیں (دیکھیے ابن الصلاح: مقدمہ)] (ب) وہ مجموعہ جن میں صحیح احادیث کے سوا اور کوئی حدیث نہ ہو، مثلاً امام البُخاری [رک بآں] کی الصحیح اور امام مُسْلم بن الحجّاج کی الصحیح۔

(الف) الجرجانی (م ۸۱۶ھ) کے قول کے مطابق صحیح حدیث میں مختلف اقسام شامل ہیں، جیسے مُسْنَد (جس کا سلسلۂ اسناد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلم تک پہنچتا ہے) اور فَرْد (جو صرف ایک علاقے یا ایک راوی سے مخصوص ہو)۔

(ب) صحیح بخاری میں ۷۲۷۵ احادیث ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ امام بخاری نے چھے لاکھ حدیثوں میں سے جو ان کے زمانے میں رائج تھیں اور جن میں سے انھوں نے دو لاکھ حفظ کر لی تھیں، منتخب کیا۔ صحیح بخاری کا ایک نمایاں پہلو عنوان باب (= ترجمۃ الباب) ہے [اور اسی نسبت سے بخاری کی فقہی بصیرت کا اعتراف کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ فِقْہُ البخاریؒ فی تراجمہٖ، یعنی صحیح بخاری کے ابواب کے عنوانات امام بخاری کی فقہی ژرف نگاہی پر دلالت کرتے ہیں]۔

مسلم کی الصحیح میں صحیح البخاری کی اکثر احادیث درج ہیں، البتہ ان کے طرق روایت میں خاصا فرق ہے؛ [امام مسلم نے کتب فقہ کے اصول پر اپنی کتاب کو ترتیب دیا ہے، مگر تراجم ابواب کا اہتمام نہیں کیا۔ امام مسلم نے] ایک قیمتی مقدمہ بھی تحریر کیا ہے، جس میں انھوں نے ان شرائط سے بحث کی ہے

جن کا پورا ہونا کسی حدیث کے لیے ضروری ہے اس سے پہلے کہ اسے مستند تصور کیا جا سکے۔ دونوں کتابوں کو صحیحین کے نام سے یاد کیا جاتا ہے [امام بخاری نے راوی سے لقا (ملاقات) کو ضروری قرار دیا، لیکن امام مسلم نے معاصرت، یعنی ہم عصر ہونے، کو کافی سمجھا]۔

صحیحین کو اس طرح مرتب کیا گیا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ایسی صحیح احادیث جمع کر دی جائیں جن پر اسلام کے موجودہ قوانین و ضوابط مبنی ہیں۔ البخاری کی الصحیح کو سب سے زیادہ شہرت اور قبول عام حاصل ہوا۔

مآخذ: [(۱) الحاکم: معرفة علوم الحدیث؛ (۲) ابن الصلاح: مقدمہ؛ (۳) ابن حجر: نزھة النظر؛ (۴) صبحی الصالح: علوم الحدیث؛] (۵) Edw. E. Salisbury: *Contributions from original sources to our knowledge of the science of Muslim Tradition*، در JAOS، ۷ (۱۸۶۲ء): ۶۰ تا ۱۴۲ اور دوسری مذکورہ بالا کتابیں، ۱: ۸۷ اور ۲: ۱۹۳؛ (۶) *The Traditions of Islam*: Alfred Guillaume، آکسفرڈ ۱۹۲۴ء، ص ۲۶ تا ۲۷، ۸۴ تا ۸۸؛ [نیز رک بہ حدیث؛ البخاری]۔

(ALFRED GUILLAUME [و ادارہ])

⊗ **صَحِیفَہ**: (ع؛ جمع: صُحُف اور صَحَائف)، لغوی معنی وہ چیز جس پر کچھ لکھا جا سکے، اسی مناسبت سے ورق کی ایک جانب، یعنی صفحہ کو بھی صحیفہ کہتے ہیں اور جدید عربی میں صحیفہ بمعنی جریدہ [رک بآں] اور اخبار بھی مستعمل ہے (لسان العرب، بذیل مادۂ صحف؛ المعجم الوسیط، بذیل مادۂ صحف)؛ اس کے علاوہ قرآن کریم، حدیث نبوی اور عربی ادب میں یہ لفظ کئی ایک معانی میں استعمال ہوا ہے، مثلاً نامۂ اعمال، خط یا مکتوب، حکم نامہ یا فرمان اور کتب سماویہ یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس کے سچے رسولوں پر نازل کی جانے والی کتابوں اور احکام ہدایت کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔

قرآن کریم میں یہ لفظ آٹھ مرتبہ بصورت جمع (صُحُف) وارد ہوا ہے، لیکن مفرد (صحیفہ) کی شکل میں نہیں آیا، ایک مرتبہ مطلقاً تحریر یا خط و مکتوب کے معنی میں جہاں کفار مکہ (ابوجہل وغیرہ) کے اس مطالبہ کے سلسلے میں (کہ ہم تو نبوت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم پر تب ایمان لائیں گے کہ ہم میں سے ہر فرد کے نام اللہ تعالیٰ کی جانب سے خصوصی خط لایا جائے اور ہمیں آپؐ کی پیروی کا حکم دیا گیا ہو!) ارشاد ربانی ہے "بَلْ یُرِیْدُ كُلُّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ اَنْ یُّؤْتٰى صُحُفًا مُّنَشَّرَةً" (۷۴ [المدثر]: ۵۲)، کہ ان میں سے ہر شخص یہی خواہش رکھتا ہے کہ اس کے پاس کھلے خط یا تحریریں لائی جائیں؛ (۲) ایک جگہ یہ لفظ بندوں کے نامۂ اعمال کے معنی میں آیا ہے "وَاِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ" (۸۱ [التکویر]: ۱۰) کہ قیامت کے دن جب صحیفے (نامۂ اعمال) کھولے جائیں گے؛ (۳) دو مرتبہ یہ لفظ قرآن کریم اور اس کی آیات مطہرہ کے لیے آیا ہے، مثلاً ایک جگہ ہے کہ یہ قرآن ایک ایسی نصیحت ہے جو بزرگ و برتر صحیفوں میں درج ہے اور جسے بزرگ اور نیکوکار لکھنے والوں (یعنی ملائکہ یا کاتبان وحی) نے اپنے ہاتھوں میں تھام رکھا ہے: "فِیْ صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرْفُوْعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِاَیْدِیْ سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ" (۸۰ [عبس]: ۱۳ تا ۱۶)؛ ایک اور جگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے بارے میں فرمایا گیا کہ آپؐ ایسے پاکیزہ صحیفوں (قرآن کریم کی آیات مطہرہ) کی تلاوت فرماتے ہیں جن میں محکم و معتدل کتابوں (کتب قیمة) کے تمام [illegible] مضامین ہیں "رَسُوْلٌ مِّنَ اللّٰهِ یَتْلُوْا صُحُفًا

مُطَهَّرَةً فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ (۹۸ [البیّنۃ]: ۳)؛ (۴) چار مرتبہ یہ لفظ قرآن کریم میں گزشتہ انبیاے کرام علیہم السّلام کے مقدس صحیفوں یا کتب منزلہ کے بارے میں آیا، دو مرتبہ اَلصُّحُفُ الْاُوْلٰی (گزشتہ صحیفے) کے الفاظ کے ساتھ (۲۰ [طٰہٰ]: ۱۳۳؛ ۸۷ [الاعلٰی]: ۱۸) اور دو مرتبہ صُحُفِ مُوْسٰی وَ اِبْرٰهِيْمَ (۵۳ [النجم]: ۳۶) یا صُحُفِ اِبْرٰهِيْمَ وَ مُوْسٰی (۸۷ [الاعلٰی]: ۱۹)۔

حدیث نبویؐ اور عربی شاعری میں صَحِيْفَةُ الْمُتَلَمِّسْ (یعنی مُتَلَمِّسْ نامی شاعر والا خط یا حکمنامہ) کا تذکرہ آیا ہے، جو عربی زبان و ادب میں ایک تلمیح یا ضرب المثل کے طور پر مستعمل ہے، اور یہ وہ صحیفہ یا حکمنامہ تھا جو حیرہ کے حکمران عمرو بن ہند نے حاکم بحرین کے نام سر بمہر کر کے مشہور شاعر طُرفہ و متلمّس کی ہلاکت کے لیے انہی کے ہاتھ روانہ کیا تھا۔ حدیث میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جب عُیَیْنَہ بن حصن کو اپنی قوم کی جانب ایک حکمنامہ دے کر روانہ کیا تو تحریر کو ہاتھ میں لیتے وقت عیینہ نے کہا: یا محمد (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم)! اَتَرَانِيْ حَامِلًا اِلٰی قَوْمِيْ كِتَابًا كَصَحِيْفَةِ الْمُتَلَمِّسْ (میں اپنی قوم کی جانب کہیں ایسا خط تو نہیں لیے جا رہا ہوں جو صحیفہ متلمس کی مانند ہے!)، النہایۃ، زیر مادۂ صحف؛ الزمخشری: الفائق، ۲: ۱۳؛ روح المعانی، ۳۰: ۱۱۱؛ تاج العروس، زیر مادۂ صحف؛ مواہب الرحمٰن، ۳۰: ۳۵۵ ببعد۔

حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب سورۃ الاعلٰی نازل ہوئی اور اس کی آخری دو آیات میں یہ فرمایا گیا کہ قرآن کریم کی یہ سورت یا جملہ مضامین قرآن وہ ہدایات ربانی اور مقدس پیغامات ہیں جو صحف اولٰی یعنی گزشتہ انبیاے کرام کے صحیفوں اور بالخصوص صُحُف ابراہیم و موسٰی علیہما السّلام میں موجود تھے تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا کہ اللہ تعالٰی نے کتنی کتابیں نازل کی ہیں؟ تو آپؐ نے فرمایا: ایک سو چار کتابیں اللہ نے نازل کی ہیں، ان میں سے دس صحیفے حضرت آدم علیہ السلام پر نازل کیے گئے، پچاس صحیفے حضرت شیث علیہ السلام پر نازل ہوئے، تیس صحیفے اَخْنُوْخ یعنی حضرت ادریس علیہ السلام پر اترے، دس صحیفے حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام پر اتارے گئے اور چار کتابیں تورات، زبور، انجیل اور فرقان (قرآن مجید) نازل ہوئیں (الکشاف، ۴: ۱۸۴؛ انوار التنزیل و اسرار التاویل، ۲: ۳۳۴؛ روح المعانی، ۳۰: ۱۱۱ ببعد؛ التفسیر المظہری، ۱۰: ۲۴۸؛ فتح البیان، ۱۰: ۳۱۹ ببعد؛ احکام القرآن، ص ۱۹۱۰؛ مواہب الرحمٰن، ۳۰: ۳۵۵ ببعد)۔

صحف ابراہیمی سب سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی امت کو سنائے۔ پھر شام میں ان کے چھوٹے بیٹے حضرت اسحٰق علیہ السلام نے اور عرب میں ان کے بڑے بیٹے حضرت اسمٰعیل علیہ السلام نے اپنی اپنی قوم کو سنائے، پھر یہ صحائف حضرت یعقوب علیہ السلام اور ان کی اولاد و اسباط میں مسلسل ایک سے دوسرے کو منتقل ہوتے رہے۔ جب حضرت موسٰی علیہ السلام مبعوث ہوئے تو صحف ابراہیمی میں موجود عبرت و موعظت اور توحید کی باتیں تورات کے وسیلے سے ان پر نازل کی گئیں اور صحف ابراہیمی منسوخ قرار پائے۔ پھر حضرت موسٰیؑ کے بعد حضرت عیسٰی علیہ السلام تک تمام انبیاے بنی اسرائیل یہی تورات تلاوت کر کے لوگوں کو راہ ہدایت دکھاتے اور دعوت عمل دیتے رہے،

حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اپنی دعوت کا آغاز بھی تلاوت تورات سے کیا۔ اس بات کا قرآن کریم میں بھی ذکر ہے (۳ [آل عمران]: ۴۸)، لیکن چونکہ بنو اسرائیل کی سرکشی، نافرمانی اور ظلم کے باعث تورات میں بعض احکام سخت کر دیے گئے تھے اس لیے نزول انجیل کے وقت صرف ان سخت احکام کو منسوخ کر دیا گیا اور ان کی جگہ نئے احکام نازل ہوے۔ اسی طرح تورات کے غیر منسوخ احکام پر بھی بدستور عمل ہوتا رہا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان رکھنے والے لوگ تورات و انجیل یا عہدنامہ عتیق (*The Old Testament*) اور عہدنامہ جدید (*The New Testament*) دونوں پر عمل پیرا ہوتے رہے (مواہب الرحمن، ۳: ۲۵۵ ببعد)۔

قرآن کریم میں جن انبیاے کرام کے قصص و تذکرے موجود ہیں ان کے بارے میں یہ تو صراحت سے بیان ہوا ہے کہ ان پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی نازل ہوئی اور مختلف امم و اقوام کی رہنمائی و ہدایت کے لیے انھیں مبعوث کیا گیا، مگر ان سب کی کتب منزلہ یا صحف سماویہ کا ذکر نہیں آیا، صرف صحف ابراہیم و موسیٰ اور چار کتب سماویہ، یعنی تورات (قانون)، انجیل (بمعنی بشارت)، زبور (بمعنی تختی یا نوشتہ) اور فرقان (بمعنی حق و باطل کے درمیان فرق واضح کرنے والا، قرآن مجید) کا صراحت سے ذکر کیا گیا ہے (حوالہ سابق)؛ قرآن کریم کے لیے فرقان کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے (۲۵ [الفرقان]: ۱؛ ۳ [آل عمران]: ۴)، لیکن زیادہ تر (تقریباً ساٹھ مرتبہ) قرآن کے لفظ سے اس کتاب مقدس کو یاد کیا گیا ہے۔ قرآن کریم میں دیگر کتب سماویہ کے لیے اِنْزَال (اتارنا) اور قرآن کے لیے تنزیل (اچھے طریقے سے ٹھہر ٹھہر کر اتارنا) کے الفاظ استعمال ہوے ہیں، لیکن کبھی کبھی اس کے برعکس بھی ہوا ہے (المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، مادہ نزل، زیر قراءۃ نزل)۔ اللہ تعالیٰ نے جتنے مقدس صحیفے یا کتابیں نازل فرمائیں وہ ہر نبی کی اپنی قوم کی زبان میں تھیں تا کہ ان پر واضح اچھی طرح واضح ہو سکے اور بلاتکلف اور بلاواسطہ پیغام ربانی کو جان اور سمجھ سکیں اور نبی ہر قوم میں مبعوث ہوتے رہے ہیں (مواہب الرحمن، ۳: ۳۵۵ ببعد)۔

قرآن کریم میں صحیفہ کے تقریباً ہم معنی و مترادف کے طور پر ایک اور لفظ زُبُر (واحد زبور) استعمال ہوا ہے۔ کبھی انسانی نامۂ اعمال (جو کراماً کاتبین تحریر کرتے جاتے ہیں) اور لوح محفوظ کے لیے بھی لفظ بصورت جمع وارد ہوا ہے: وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوْهُ فِي الزُّبُرِ، یعنی یہ انسان جو کچھ کرتے ہیں ان کے نامۂ اعمال اور لوح محفوظ میں درج ہے (۵۴ [القمر]: ۵۲)؛ گزشتہ انبیاے کرام کے مقدس صحیفوں کے لیے کبھی زُبُر الاولین آیا ہے اور کہیں ارشاد ہوا کہ وہ انبیاے کرام لوگوں کے پاس معجزات، نوشتے اور کتاب روشن لے کر آتے رہے: جَآءُوْ بِالْبَيِّنٰتِ وَ الزُّبُرِ وَ الْكِتٰبِ الْمُنِيْرِ (۳ [آل عمران]: ۱۸۴)؛ لیکن واحد کے طور پر یہ لفظ (زبور) صرف اس آسمانی صحیفے کے لیے آیا ہے جو حضرت داؤد علیہ السلام کو عطا ہوا تھا: وَ اٰتَيْنَا دَاوٗدَ زَبُوْرًا (۴ [النساء]: ۱۶۳؛ ۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۵۵)۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادۂ صحف، زبر؛ (۲) مرتضی الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ صحف، زبر؛ (۳) ابن الاثیر: النہایۃ، بذیل مادہ صحف؛ (۴) الزمخشری: الفائق، قاہرہ ۱۹۴۵ء؛ (۵) وہی مصنف: الکشاف؛ (۶) محمد فؤاد عبدالباقی: المعجم

المفہرس لألفاظ القرآن الکریم، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۷) البیضاوی: تفسیر، لائپزگ، بلا تاریخ؛ (۸) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۹) صدیق حسن خان: فتح البیان؛ (۱۰) ثناء اللہ پانی پتی: التفسیر المظہری، حیدرآباد دکن بلا تاریخ؛ (۱۱) الآلوسی: روح المعانی؛ (۱۲) سید امیر علی: مواہب الرحمن، لکھنؤ ۱۹۳۶ء۔

(ظہور احمد اظہر)

* **صَفَادَات** : رَکّ بہ تعزیر۔

* **(مُلّا) صدرا** : محمد بن ابراہیم بن یحیی قوامی شیرازی جن کا لقب صدر الدّین ہے اور ملّا صدرا المتألّہین مشہور ہے اور جو آخوند بھی کہلاتے ہیں۔ انہیں متأخر صدیوں کا سب سے بڑا اسلامی حکیم اور دور اخیر کے اسلامی فلسفے کا مجدّد مانا جاتا ہے۔ وہ ۹۷۹ھ یا ۹۸۰ھ میں شیراز میں قوامی خاندان کے مشہور گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد جو اس زمانے کے مشاہیر ملک میں سے تھے، وزارت کا عہدہ بھی رکھتے تھے۔ وہ مدتوں تک اس آرزو میں رہے کہ پروردگار عالم کی درگاہ سے انہیں ایک بیٹا عطا ہو، چنانچہ جب صدر الدّین پیدا ہوئے تو انہوں نے ان کی تربیت اور تعلیم میں اپنی پوری کوشش صرف کر دی۔ لڑکے نے بھی بچپن ہی سے تحصیل علوم و فنون کے لیے غیر معمولی ذوق و شوق کا اظہار کیا۔

شیراز میں ابتدائی تعلیم کے بعد صدر الدّین تحصیل علم کے لیے اصفہان گئے جو اس زمانے میں ایران کا پایۂ تخت اور علم و ہنر کا مرکز تھا۔ اس شہر میں انہوں نے شیخ بہاء الدّین عاملی سے علوم منقول حاصل کیے اور میر داماد سے علوم عقلی، اور بقول بعض میر ابوالقاسم فندرسکی سے حاصل کیے۔ تحصیل علم کے بعد ابتدائی کا درجہ حاصل کر لیا، لیکن چونکہ ان کا رجحان عرفان کی طرف زیادہ تھا اور وہ حکومت کا ذوق نہ رکھتے تھے، نیز اپنے عقائد کو بے خوفی سے عوام میں کھلا ظاہر کر دیا کرتے تھے، اس لیے بعض علمائے ظاہری کی خصومت اور عداوت کا نشانہ بن گئے، اور اگر وہ ایک بڑے خاندان کے فرد نہ ہوتے تو ممکن تھا کہ اپنے خیالات کی وجہ سے جان سے ہاتھ دھو بیٹھتے۔

اسی وجہ سے آخوند نے اصفہان چھوڑ دیا اور مدت دراز تک، جسے بعض نے سات سال اور بعض نے پندرہ سال لکھا ہے، شہر قم کے جنوب کی طرف ایک گاؤں میں، جس کا نام کہک تھا، گوشہ نشینی میں عمر گزاری۔ انہوں نے ایک طویل عرصہ لمبی ریاضتوں میں صرف کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جس طرح انہوں نے زندگی کے پہلے دور میں علم حصولی، مکتسبی استدلالی میں کمال حاصل کیا تھا اب علم حضوری میں بھی بڑا مرتبہ حاصل کر لیا اور ذوق و اشراق اور حقائق ملکوتی کے مشاہدے کی بھی توفیق نصیب ہوئی۔

اس موقع پر آلہ وردی خان والی فارس نے شیراز میں ایک مدرسے کی بنیاد ڈالی اور ملا صدرا کو وہاں درس دینے کی دعوت دی۔ آخوند نے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے یہ دعوت قبول کر لی اور شیراز واپس گئے اور آخر عمر تک تدریس و تالیف میں مشغول رہے۔ یہ مدرسہ، جو خان کے مدرسے کے نام سے مشہور ہے اور ابھی تک شیراز میں موجود ہے اور جس میں ملا صدرا کے نام پر ایک بڑا ہال بھی کھول دیا گیا ہے، آخوند کی وجہ سے ایران کا ایک بڑا علمی مرکز بن گیا اور ایران و ہند اور بلاد عرب کے گوشے گوشے سے طالبان علم ان کے علم و فضل سے مستفید ہونے

کے لیے جوق در جوق وہاں آنے لگے۔ اخوند نے بھی پورے شوق اور توجہ کے ساتھ ان کی تربیت کا فرض انجام دیا۔ صدرا نے ۱۰۵۰ھ/۱۶۴۰ء میں خانۂ خدا کی زیارت کے لیے ساتویں بار پیادہ پا سفر کیا۔ وفات بصرے میں ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے۔

درس و تدریس میں انہماک اور بلند پایہ کتابوں کی تصنیف کی بدولت ملا صدرا نے اسلامی حکمت میں اپنا ایک الگ دبستان قائم کیا جو آج تک باقی ہے۔ ان کا اثر تین صدیوں تک برابر قائم رہا۔ ان کے بلا واسطہ شاگردوں میں ملا مُحسن فیض کاشی اور مولانا عبدالرزاق لاہیجی ہیں، جو دونوں ان کے داماد بھی تھے اور شیعیوں کے نامور علما میں شمار کیے جاتے ہیں۔ اس عہد کے بعد کے تقریباً تمام حکمائے ایران اخوند کے دبستان کے پیرو ہیں۔ ان میں سے بعض مشہور افراد، جیسے ملا ہادی سبزواری، ملا علی نوری اور ملا علی مدرّس نے ملا صدرا کے افکار کی اشاعت اور وضاحت کی۔

ملا صدرا کی تمام تصانیف ان کی زندگی کے تیسرے مرحلے میں لکھی گئیں، یعنی اس زمانے میں جب وہ شیراز واپس آ کر تدریس و تالیف میں مشغول ہوئے۔ دور اول میں استدلالی علوم، اور دور ثانی میں تہذیب نفس اور ریاضت کی بدولت حقیقت کا مشاہدہ کرنے کے بعد، اخوند اس نتیجے پر پہنچے کہ اثبات حقیقت کے لیے استدلال اور برہان کافی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ استدلال کے ساتھ شہود و اشراق کی بھی آمیزش ہو۔ ان کی تمام کتابیں اسی نظریے کی توضیح کرتی ہیں اور ان کی زندگی کے اس دور میں لکھی گئی ہیں، جب اخوند دونوں طریقوں میں سے گزر کر انہیں باہم ملا چکے تھے۔

ملا صدرا کی حکمت کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے فلسفہ استدلالی اور شرع و معرفت کے مابین اتحاد و مفاہمت پیدا کی۔ اس سے پہلے ان میں سے ہر طریق کے علمبرداروں میں باہمی نزاع رہتی تھی۔ اخوند نے فلسفہ استدلالی مشائی کو حکمت اشراق سے، اور پھر ان دونوں کو اصول عرفان سے، جو ابن العربی اور صدر الدّین قونوی کے واسطے سے مرتّب اور مدوّن ہو چکا تھا، ملا دیا، اور بعد ازآں ان کے مجموعے کو وحی اسلامی بالخصوص تشیع کے نقطۂ نظر سے تطبیق دی، اور اس طرح فلسفے اور مذہب کی باہمی تطبیق کی کوشش کی۔ اس طرح جو کام الفارابی اور شیخ الرئیس نے شروع کیا تھا اسے انہوں نے پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا اور اس تطبیق کے آخری نتائج دنیا کے سامنے رکھ دیے۔

وہ کثیر التصانیف تھے۔ انہوں نے کوئی بیس کتابیں تصنیف کیں، جن میں سے بعض قرآن کی مختلف سورتوں کی تفسیریں ہیں۔ ایک رسالہ مستند احادیث پر ہے، پچاس کتابچے الٰہیات پر، چوالیس رسالے عقائد کے غامض نکات پر۔ یہ کتابیں قم کے پہاڑوں میں لکھی گئی تھیں۔ چار کتابیں مباحث پر ہیں جن کا حوالہ رضا قلی خان نے دیا ہے۔ برٹش میوزیم میں مجتہدوں کے خلاف اور درویشوں کی حمایت میں ان کا ایک جدلیہ رسالہ طعن بر مجتہدین اور ایک تصنیف الواردات القلبیہ کے نسخے موجود ہیں۔

ملا صدرا کی تمام کتابیں عربی میں ہیں۔ (سوائے رسالہ سہ اصل، اشعار اور چند خطوط کے کہ جو فارسی میں ہیں)۔ طرز تحریر رواں اور سلیس ہے۔ ان تمام کتابوں میں استدلال، وحی اور عرفان کی باہمی مطابقت اور اتفاق پر زور دیا گیا ہے۔ اس اتحاد و تعامل کے باوجود ان کی تصانیف کو

دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، جن میں سے ایک قسم علوم عقلی سے تعلق رکھتی ہے، اور دوسری علوم نقلی سے۔ ان کی تصانیف میں مفاتیح الغیب، اسرار الآیات، قرآن حکیم کی سورتوں کی تفاسیر اور کلینی کی اصول کافی کی شرح شمار کی جا سکتی ہیں۔

علوم عقلی میں ان کی کتاب الاسفار الاربعة [= الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه] کو سب سے زیادہ مشہور کتاب کہا جاسکتا ہے جو بلا شک و شبہہ حکمت اسلامی کی وقیع ترین کتابوں میں سے ایک ہے۔ یہ کتاب چار جلدوں میں منقسم ہے (۱) روح در سیر؛ (۲) روح در سلوک؛ (۳) روح در وصال نہائی باحق چار ابواب میں؛ (۴) روح در طی مراتب کمال [کتاب کے دیباچے میں مصنف نے لکھا ہے: "۔ ۔ ۔ عارفین اور اولیاء کی راہ پر جو چلے ہیں ان کے چار سفر ہیں۔ پہلا سفر وہ ہے جو مخلوقات سے شروع ہوتا ہے، دوسرا سفر وہ ہے جو حق کے ساتھ حق ہی میں ہوتا ہے، تیسرا سفر پہلے سفر کے مد مقابل ہوتا ہے کیونکہ اس میں حق سے خلق کی طرف حق کے ساتھ سفر کیا جاتا ہے اور چوتھا سفر دوسرے سفر کا ایک طریقے سے مد مقابل ہے کیونکہ یہ سفر حق کے ساتھ خلق میں کیا جاتا ہے" اردو ترجمہ از مناظر احسن گیلانی، سلسلہ جامعہ عثمانیہ، ج ۱، ص ۲۳]۔ اس کتاب کی کئی شرحیں لکھی گئی ہیں، بہت سے حواشی بھی رقم ہوئے ہیں۔ ایران میں حکمت کے درسی نصاب میں چار بنیادی کتابیں داخل رہی ہیں اور آج کل بھی ہیں: (۱) الاسفار الاربعه از ملا صدرا، (۲) شفا از بو علی سینا، (۳) شرح اشارات از خواجہ نصیر الدین طوسی، (۴) شرح منظومه از حاجی ملا ہادی سبزواری۔

اس سلسلے میں اخوند کی دوسری اہم کتاب الشواہد الربوبیه ہے جو ان کی شاہکار تصنیف اور اسفار کے افکار کا خلاصہ ہے۔ اس کے علاوہ کتابیں یہ ہیں: کتاب المبدأ والمعاد، کتاب المشاعر، کتاب الحکمة العرشیه، الشواہد الربوبیه، شرح الہدایة الاثیریه، حاشیه بر الہیات شفا، اکسیر العارفین، الواردات القلبیه، المظاہر، رسالہ سہ اصل در سیر و سلوک اور کئی دیگر رسالے مباحث وجود و مبدأ و معاد اور دیگر مسائل حکمت پر (دیکھیے فہرست نگارشہای صدرای شیرازی، مؤلفه محمد تقی دانش پژوه در یادنامۂ ملا صدرا)۔ [برٹش میوزیم لنڈن میں ایک رسالہ طرق پر مجتہدین بھی ہے۔]

شیخ احمد احسائی بانی فرقۂ شیخیه نے مشاعر کی شرح لکھی اور اخوند پر حملے کیے۔ اس کے مقابلے میں نامور حکمائے متأخرین، مثلاً ملا اسماعیل اصفہانی نے شیخ کے اعتراض نقل کر کے ان کا جواب دیا ہے اور ملا صدرا کی آرا کی تائید کی ہے۔

بیان ہو چکا ہے کہ صدر المتألہین نے حکمت کی ایک اساس قائم کی اور اس کے لیے اصول عرفانی، روایات اور احادیث نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم اور ائمۂ شیعه کے اقوال و فرمودات سے دلائل پیش کیے اور اس طرح فلسفے کو ایک نئی زندگی بخشی۔ وہ خاص مسائل جو حکمت میں ملا صدرا نے پہلی مرتبہ داخل کیے اور پھر اس نظام فکر سے تمام مباحث میں مدد لی یہ ہیں: اصالت و وحدت، مراتب (تنزلات) وجود، حرکت جوہریه، اتحاد عاقل و معقول، تجرد قوت خیالیه، اثبات مثل (افلاطونی) اور صور عقلیه خیالیه یا برزخیه۔

اخوند [صدرا] وجود کو ایک واحد اور اصلی حقیقت قرار دیتے ہیں جو وحدت کے ساتھ تنزلات متعددہ کی قابل ہے اور اس کے کئی مرتبے

ہیں جو ایک دوسرے سے قوت اور ضعف کے مدارج میں اختلاف رکھتے ہیں۔ واجب الوجود سے لے کر ہیولیٰ تک حقیقت واحد ہے۔ بات فقط اتنی ہے کہ اوّل الذکر وجود کا پہلا، خالص اور قوی‌ترین مرتبہ ہے، اور دوسرا آخری اور ضعیف‌ترین۔ اس اصل قاعدے پر ملّا صدرا نے اپنی حکمت کی بنیاد رکھی ہے اور اسے اس کا رکن اساسی قرار دیا ہے۔ انھوں نے بہت سے مسائل میں اس سے کام لیا ہے اور فلسفۂ اولیٰ یا ماوراء الطبیعۃ کے بہت سے مسائل جنھیں مشائی اپنے مقرر کردہ طریقوں کے مطابق حل نہیں کر سکے تھے، صدرا نے ان کی اپنے طریقے سے وضاحت کر دی، جس کی بنا قاعدہ اصالت و وحدت اور تنزّلات وجود پر ہے۔ ان مسائل کو انھوں نے بہترین طرز سے حل کر دیا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ یہ اصول دوسری شکل میں ملّا صدرا سے پہلے بھی مشہور تھا اور وحدت وجود کی اصطلاح ابن العربی کی کتابوں میں پائی جاتی ہے، لیکن آخوند وہ پہلے حکیم ہیں جنھوں نے اسے حکمت کی اصل شکل میں پیش کیا۔ حرکت جوہریہ سے اشیا کی ذات اور جوہر میں حرکت (تغیّر و تبدّل) مراد ہے۔ صدر المتألّہین سے پہلے کے اسلامی فلسفیوں، مثلاً ابن سینا اور خواجہ نصیر الدین طوسی نے حرکت کو چار عرضی مقولات، یعنی کم، کیف، وضع اور این ہی میں جائز رکھا تھا؛ وہ جوہر میں تغیّر کو ناممکن قرار دیتے تھے۔ ملّا صدرا اشیا کے جوہر کو بھی متحرّک قرار دیتے ہیں اور سقراط کے زمانے سے پہلے کے بعض یونانی حکما کے اقوال سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔ حرکت جوہری کا مطلب یہ ہے کہ تمام موجودات کمال کی طرف ایک صعودی قوس طے کرنے میں مصروف ہیں۔ ہر وجود ہر لحظہ ایک نئی صورت اور نیا کمال حاصل کرتا ہے اور اس کے ساتھ ہی اس کی پہلی صورت اور پہلا کمال جوں کا توں قائم رہتا ہے اور اس کی موجودہ شخصیت بیچ میں سے غائب نہیں ہو جاتی۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ ہر موجود میں ایک حصّہ ملکوتی (علوی) ہے جس میں کوئی تغیّر نہیں ہو سکتا، اور ایک حصہ سفلی ہے جو مادّے کے ساتھ مختلط ہے۔ اس حصے میں حرکت جوہریہ واقع ہوتی ہے۔ حصّہ سفلیہ کے اجزا ہر موجود کے اندر حرکت میں مصروف ہیں اور اس کے ساتھ ہی مجموعی صورت جسے مادّے کی وجہ سے تقرّر اور تعیّن نصیب ہوا ہے، غیر متغیّر رہتی ہے۔ ملّا صدرا نے اس اصل سے فلسفے کے بہت سے اہم مسائل حل کرنے میں کام لیا ہے جن میں سے عالم کا حدوث زمانی اور معاد جسمانی بطور خاص قابل ذکر ہیں۔ یہی وہ دو موضوع ہیں جنھیں فلاسفۂ متقدمین قرآنی تعلیمات کے مطابق حل نہ کر سکے تھے۔ ملّا صدرا فلسفے میں اس اصل کو سامنے رکھ کر ان نتائج پر پہنچے ہیں جو وحی اسلامی پر منطبق ہوتے ہیں۔

ملّا صدرا کے بعض اور نظریے بھی جاذب توجہ ہیں۔ ان میں سے ہر ایک میں ان کی طرز فکر اور ان کا مخصوص طریقہ دوسروں سے بالکل الگ ہے۔ ان کا ایک عقیدہ یہ ہے کہ جوہر عقلی کے علاوہ، جو متقدمین فلاسفہ کے نزدیک فقط ایک ہی جوہر مجرّد قائم بالذات ہے، قوت متخیّلہ بھی مجرّد ہے، نیز نفس کے اندر قوت خلّاقیت، وحدت نفس، تمام اشیا کی اشرف اور بسیط حقیقت کا امکان، اتحاد عاقل و معقول کا اعتقاد اور مُثُل افلاطونی اور عالم بالا میں نوری و عقلی صورتوں کا اثبات اس کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے، اگرچہ ان میں سے بعض کی طرف گزشتہ حکما کی توجہ بھی مبذول رہی ہے، لیکن انھیں منظّم

و مکمل شکل میں پہلی مرتبہ اخوند ھی نے پیش کیا ھے؛ نیز اپنی کتابوں میں ان باتوں کو بہت موزوں طریقے سے واضح کیا ھے، اور انھیں ترتیب دے کر متقدمین کے فلسفے اور حکمت کے بہت سے مشکل اور پیچیدہ مسائل کو واضح کر دیا ھے ۔ ان کے اس طریق کار سے فلسفے کا ایک ایسا مکتب قائم ھوگیا جو اس وقت تک اسلام میں عقل و فکر کے عروج اور ترقی کی آخری منزل قرار پایا ھے، اور اب تک اپنی حیات اور قوت باطنی اور عقلی کو محفوظ اور برقرار رکھے ھوے ھے ۔

مآخذ : (۱) محمد باقر الخوانساری : روضات الجنّات، تہران = ۱۳۰۶ھ، ۲ : ۳۳۱ تا ۳۳۲؛ (۲) محمد علی تبریزی : ریحانۃ الادب، تہران ۱۳۳۱ھ، ۲ : ۴۵۸ تا ۴۶۱؛ [(۳) میر خواند : روضۃ الصفا، تہران ۱۲۷۵ھ]؛ (۴) رضا قلی خان ھدایت : ملحقات روضۃ الصفا، تہران ۱۲۷۰ھ، ۸ : ۱۲۰؛ (۵) میرزا محمد تنکابنی : قصص العلماء، تہران ۱۳۰۴ھ : ۳۲۹ تا ۳۳۳؛ (۶) آغا بزرگ : الذریعۃ، نجف ۱۳۵۵ھ، بعد؛ (۷) الحاج میرزا حسین نوری : مستدرک الوسائل، ۳ : ۴۲۲ تا ۴۲۳، تہران ۱۳۲۱ھ؛ (۸) محمد بن الحسن الحر العاملی : امل الآمل، ص ۵۸، تہران ۱۳۰۲ھ؛ (۹) محمد قمی : ماضیہ؛ (۱۰) ابو عبداللّٰہ الزنجانی : الفیلسوف الفارسی الکبیر صدرالدین الشیرازی، دمشق ۱۹۳۶ء؛ (۱۱) محمود محمد الخضری : صدرالدین الشیرازی، در مجلہ رسالۃ الاسلام، شمارہ ۲، ۱۹۵۰ء : ۲۱۲ تا ۲۱۸؛ شمارہ ۳، ۱۹۵۱ء، ۳۱۸ تا ۳۲۷؛ (۱۲) مقدمہ شیخ محمد رضا آل مظفر بہ طبع جدید اسفار الاربعۃ، قم ۱۳۷۸ھ؛ (۱۳) جعفر علی یاسین : صدرالدین الشیرازی مجدد الفلسفۃ الاسلامیۃ، بغداد ۱۳۷۵ھ؛ (۱۴) یادنامہ ملا صدرا، تہران ۱۳۴۰ھ؛ (۱۵) مقدمہ سید جلال الدین آشتیانی بر المظاہر الالٰہیہ ملا صدرا، مشہد ۱۳۴۰ھ؛ (۱۶) مقدمہ غلام حسین آہنی بر شاعر ملا صدرا، اصفہان ۱۳۴۰ھ؛ (۱۷) مقدمہ سید حسین نصر بر رسالہ سہ اصل ملا صدرا، تہران ۱۳۴۰ھ؛ [(۱۸) مناظر احسن گیلانی : مسلمانان ھند کا نظام تعلیم و تربیت، حیدرآباد دکن ۱۹۴۴ء؛] [(۱۹) عبدالسلام ندوی : حکمائے اسلام، ۱ : ۴۰۲ تا ۴۰۹، اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء]؛ (۲۰) E. G. Browne : *A Literary History of Persia*، ۴ : ۴۲۹ تا ۴۳۲، بار پنجم، کیمبرج ۱۹۵۹ء؛ [(۲۱) E. G. Browne : *A History of Persian Literature in Modern Times*، کیمبرج ۱۹۲۴ء، بمدد اشاریہ؛] (۲۲) E. G. Browne : *An year amongst the Persians*، لنڈن ۱۹۵۰ء، ص ۱۴۱ تا ص ۱۴۳؛ (۲۳) محمد اقبال : *The Development of Metaphysics in Persia*، ص ۱۷۵، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۲۴) H. Corbin : *La terre célestete (le corps de resurrection*، پیرس ۱۹۶۰ء، ص ۱۸۱ تا ۱۸۲، ۲۵۴ تا ۲۶۵؛ (۲۵) M. Horten : *Die Gottesbeweise bei Schirazi*، بون ۱۹۱۲ء؛ (۲۶) M. Horten : *Die philosophie des Islam*، München ۱۹۲۴ء؛ (۲۷) M. Horten : *Die philosophische system les schirazi*، سٹراسبرگ ۱۹۱۳ء؛ (۲۸) حسین نصر : *Sadr al Din Shirazi (Mulla Sadra)*، در *A History of Muslim Philosophy*، طبع M. M. Sharif، ۲ : ۹۳۲ تا ۹۶۱، wiesbaden ۱۹۶۶ء۔

(حسین نصر [و ادارہ])

صدرِ اعظم : (بجائے صدرِ اعظام)، صحیح معنوں * میں بلند مرتبے والوں میں سب سے بڑا، ایک لقب جو [سلطان] سلیمان القانونی کے زمانے سے ترکی کے وزیر اعظم کو حاصل رہا اور جو صدر عالی، صاحب دولت، دستور اکرم، صدارت پناہ، آصف اعظم (حضرت سلیمانؑ کے اسطوری وزیر کے نام پر) وغیرہ بھی کہلاتا تھا (دیکھیے نیچے) ۔ اس سے پہلے وہ وزیر [ارکان] کہلاتا تھا اور پھر وزیر اول (صدر اکبر) [سلطان] احمد ثالث کے

عہد میں تبّے کے وزرا (قبّہ وزیرلری) کی معزولی اور معزولی کے بعد صدر اعظم کسی معیّنہ قاعدے کی پابندی کے بغیر سلطان کی مرضی سے مقرر ہونے لگا۔ جو شخص اس عہدے کے لیے منتخب ہوتا، اسے سونے کی انگوشتری ملتی تھی۔ جسے وہ ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا تھا اور جس پر سلطان کی مُہر ہوتی تھی۔ صاحب مُہر کی حیثیت سے وہ شہری اور فوجی معاملات میں سلطان کا مختار کل (وکیل مطلق) ہوتا تھا اور سب فوجی (اهل سیف) اور شہری (اهل قلم) عہدوں کے لیے نامزدگیاں کرتا تھا۔ دینی حکّام شیخ الاسلام [رک بآں] کے ماتحت ہوتے تھے، جسے صدر اعظم کی طرح سلطان خود مقرر کرتا تھا۔

صدر اعظم دیوان کی صدارت کرتا، ماهانہ دربار لگاتا، خاص خاص حکّام سے ہفتے میں دو بار ملتا تھا، وقتاً فوقتاً دورہ (قُول) کرتا تھا، اور آگ لگنے کی صورت میں مدد دیتا تھا۔ اسے آٹھ اعزازی محافظ (ناظر)، بارہ کوتل گھوڑے (یدک) اور ایک سبز سائبان والی کشتی ملتی تھی جسے چھ‌یس ملاح کھیتے تھے۔ جب وہ عوام میں آتا تو چاووش مدحیہ نعرے (اَلقِیش) بلند کرتے تھے جو بوزنطی طریقے پر مبنی ہوتے تھے۔ سے دن اور رات میں کسی بھی وقت سلطان کے پاس جانے کا حق حاصل تھا۔

جنگ کی صورت میں صدر اعظم سپہ سالار، سردار اکرم (افخم) بن سکتا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کا پرچم (سنجاقِ شریف) [رک بآں] اپنے ہمراہ رکھتا تھا۔ [ایسے موقعوں پر] ایک نائب (قائمقام) دارالسلطنت میں اس کی نیابت کرتا تھا۔

خدیو مصر کی طرح صدر اعظم کو بھی علاوہ اور خطابوں کے جنھیں اختیار کرنے کا وہ مستحق ہوتا تھا، (مثلاً سامی، عالی اور آصفی)، دولتلی، فخامتلی یا جناب عالی ایسے اعزازی خطابات کا بھی حق تھا۔ [سلطان] محمود ثانی کی اصلاحات سے پہلے کے قپودان پاشا کی طرح وہ بھی ایک سفید ٹوپی (قلوی بجائے ملّاوی) پہنتا تھا جو اوپر سے کٹے ہوئے اور دونوں پر سے گول اهرام کی شکل کی ہوتی تھی اور ایک ترچھی سنہری گوٹ سے مزیّن ہوتی تھی۔

صدارت عظمٰی (کُبری) کا یہ منصب غیر مستحکم اور سریع الزوال ہوتا تھا۔ برخاست شدہ صدر اعظم ایک دربار میں اپنی مہر سے دستبردار ہو کر جلاوطنی میں چلا جاتا تھا اور اس طرح اسے زندہ رهنے کی اجازت مل جاتی تھی۔ چونکہ یہ عہدہ موروثی نہ تھا اس لیے استثنائی صورت میں کسی ایک خاندان (مثلاً کوپرولو) میں جاری رہا۔

۱۹۰۸ء کی دستور سازی کے بعد سے وہ قومی مجلس کو جوابدہ ہونے لگا، لیکن شیخ الاسلام اور صدر اعظم دونوں کی نامزدگی سلطان ہی کرتا رہا اور ان میں سے ہر ایک اپنے دیگر ساتھیوں کو منتخب کرتا تھا۔ یہ دونوں عہدیدار خود سلطان سمیت ۱۹۲۲ء میں ختم ہو گئے (انقرہ کا یکم نومبر کا قانون)۔ آخری صدر اعظم داماد فرید پاشا ۶ اکتوبر ۱۹۲۳ء کو بمقام نیس انتقال کر گیا۔ مجلس کا صدر اب باش وکیل کہلاتا ہے۔ یہ وهی لقب ہے جسے سلطان محمود ثانی نے ۱۸۳۸ء میں قائم کرنے کی کوشش کی تھی۔

مآخذ: (۱) J. v. Hammer: *Des osm. Reichs Staatsverfassung*، دو جلد، وی آنا ۱۸۱۵ء؛ (۲) وهی مصنف: *Histoire de l'Empire Ottoman*، پیرس ۱۸۳۵ء تا ۱۸۴۳ء؛ (۳) Mouradgea d'Ohsson: *Tabl. gén. de l'Emp. Ott.*؛ (۴) Heidborn: *Droit* [illegible] *public . . . de l'Emp. ott.*، ویانا ۱۹۰۸ء، بعد؛ (۵) احمد راسم: عثمانلی تاریخی، قسطنطینیہ ۱۳۲۶ھ، بعد؛ (۶) عین علی رسالہ سی؛ (۷) آصفنامۂ وزیر لطفی پاشا، طبع Tschudi، در *Türk. Bibl.*، ج ۱۲، ۱۹۱۰ء؛ (۸) دولت عثمانیہ کے گزٹ (سالنامے)، ج ۱ .

(J. DENY)

⊗ **صدر الدّین پیر:** بن شہاب الدّین، جسے خوجہ اور ست پنتھ فرقوں کا اصل بانی کہا جاتا ہے ۔ امام شاہ سے قبل یہ دونوں فرقے ایک ہی جماعت سمجھے جاتے تھے ۔ ان کے حالات زندگی افسانوی ہیں اور ان کے واقعات کے متعلق تاریخیں اور تفصیلات دستیاب نہیں ہوتیں ۔ ان کی وفات کی مختلف تاریخیں بیان کی گئی ہیں، لیکن ۷۸۲ھ/۱۳۸۰ء کو زیادہ قرین صحت تسلیم کیا جا سکتا ہے ۔ ان کی قبر اُچ سے پندرہ میل کے فاصلے پر جتّور نامی گاؤں کے قریب واقع ہے اور وہاں وہ حاجی صدر شاہ کے نام سے مشہور ہیں ۔ روایۃً وہ ہندوانہ طرز کی تقریباً بیس مذہبی کتابوں کے مصنف ہیں جن میں سے بعض، مثلاً دس اوتار بہت اہم ہیں ۔ ان کی لکھی ہوئی بعض مناجاتیں ان کے فرقے کے پیرو زبانی یاد کرتے اور مختلف تقریبوں پر گاتے ہیں .

(IVANOW)

⊗ **صدر الصُّدور:** صدر = سینۂ مردم، اعلای مقدم ہر چیز و اول و پیشگاہ آن؛ صدور جمع و بمعنی بالا نشین و امیر و صاحب منصب معروف (محمد بادشاہ: فرہنگ آنندراج) .

خواند امیر کے بیان کی رو سے صدر کا منصب [غالباً] سلطان ملک شاہ سلجوقی ۴۶۵ تا ۴۸۵ھ/۱۰۷۲ تا ۱۰۹۲ء] کی اختراع ہے (دیکھیے نامۂ نامی، مخطوطہ کتب خانۂ دانشگاہ پنجاب، ورق ۱۶ ب) ۔ اس اختراع کے متعلق خواند امیر لکھتا ہے: بادشاہ جم مرتبہ [ملک شاہ] ہمیشہ اہل فضل و کمال کی مرفہ الحالی اور فارغ البالی میں کوشاں رہتا تھا ۔ سادات عظام اور علماے کرام کی تعظیم و تکریم میں تا بحد امکان سعی کرتا اور ان کی گزارشات کو قبولیت کا شرف بخشتا تھا ۔ اس دوران میں اس کے آئینہ صفت دل پر یہ بات واضح ہوئی کہ اس طبقے کے افراد عام لوگوں سے اشرف تر ہیں ۔ ان کے شایان شان یہ بات نہیں کہ وہ اپنے اہم معاملات کو سرانجام دینے کے لیے حکام و عمال کے دست نگر ہوں، اس لیے مناسب یہ ہے کہ فضلا میں سے کسی معروف شخص کو یہ منصب سونپ کر سرکاری ملازمت سے وابستہ کیا جائے تاکہ وہ طبقۂ علما کے مسائل کو سرانجام دے اور علما کو اس کے ہاں جانے میں عار نہ ہو؛ نیز اوقاف سے اہالی و موالی کو جو وظائف ملتے ہیں وہ بجاے کسی اور کے سپرد کرنے کے اس کے اہتمام میں دے دیے جائیں اور صدر جب فوت ہو تو یہ منصب اس کی اولاد میں سے کسی جامع فضائل کے سپرد کیا جائے؛ چنانچہ سلطان ملک شاہ اس منصب کی زمام اختیار ایسے عالم دین کے سپرد کرتا تھا جو مقبول عوام ہو ۔ اس منصب کے قیام سے اہل علم کو فراغت اور خوشحالی نصیب ہوئی ۔ سلطان کی وفات کے بعد اس کے جانشینوں نے اس منصب اور طریق کار کو برقرار رکھا (وہی مصنف، ورق ۷۱ ب)، البتہ ہر دور کی صدارت میں تھوڑا بہت فرق ہوتا رہا ۔ بہر حال صدور علما و اشراف کے معاملات سرانجام دینے اور اوقاف کے نظم و ضبط میں کلیۃً مختار تھے؛ کوئی دوسرا شخص اوقاف کے معاملات میں دخل نہیں دے سکتا تھا ۔ بعض صدور کے اسما وہی خواندامیر نے ثبت کیے ہیں: مولانا

وھاب الدین قزوینی، مولانا عبداللہ، مولانا صدر الدین ابراھیم اور مولانا جلال الدین لطف اللہ (ورق ۱۲ ب)۔ صاحب قران سعید امیر تیمور گورکان اور خاقان شاہرخ کے عہد میں صدور میں سے بعض کا مرتبہ اور بھی بلند ھوا اور ان کے منصب میں صدارت کے ساتھ امارت بھی شامل کر دی گئی۔ اس طرح ملک و مال کے اھم معاملات میں انھیں ممتاز مقام حاصل ھوا۔ ایسے صاحب امتیاز علما مولانا جلال الدین ابراھیم سمرقندی، صدور سلطان سعید مرزا و سلطان ابو سعید، قاضی علی صدور سلطان یعقوب مرزا وغیرھم تھے (ورق ۱۲ ب)۔

قاضی منہاج سراج، مصنف طبقات ناصری (تصنیف ۶۵۸ھ)، خود قاضی القضاۃ اور صدر جہان تھا (دیکھیے کتاب مذکور، بہ تصحیح عبدالحی حبیبی، مطبع کوہ نور لاھور، سرورق)۔ کتاب مذکور کی تعلیقات، از حبیبی، میں ذکر آیا ھے کہ قاضی القضاۃ جلال الدین کاشانی کی وفات پر الغ خان نے منصب قضا پر منہاج سراج کو فائز کیا اور ۱۰ جمادی الاولی ۶۳۹ھ کو قاضی القضاۃ کل ھند مقرر کیا۔ وہ ۶۵۱ھ تک اس منصب پر فائز رھا۔ سلطان ناصر الدین محمود نے جب الغ خان کے بجائے عین الملک محمد نظام کو وزیر مقرر کیا تو بسبب مخالفت منہاج سراج بھی عہدۂ قضاے کل سے فارغ کر دیا گیا، لیکن جب الغ خان دوبارہ اپنے سابقہ منصب پر فائز ھوا تو امور قضاے کل ایک بار پھر منہاج کے سپرد ھوے اور لقب اس کا صدر جہان قرار پایا۔ اس کے بعد یہ لقب قاضی القضاۃ کے لیے برقرار رھا (منہاج سراج: طبقات ناصری، دیکھیے تعلیقات از حبیبی، ص ۲۳۵ تا ۲۳۴)۔ محمد عوفی نے لباب الالباب، باب ھفتم، میں بعض صدور علما کا ذکر کیا ھے، جنھیں شعر و شاعری میں ملکہ حاصل تھا۔ ان میں محمد بن ابی بکر بن محمود بن عمر مسعود، مجد الدین محمد بن عدنان، رکن الدین مسعود، شمس الدین تاج السادات (جس کا لقب صدر جہان تھا) شامل ھیں (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱۸۷ تا ۱۹۰)، لیکن عوفی نے یہ نہیں بتایا کہ ان کے اختیارات کیا تھے۔

محکمۂ قضا خلجی دور میں بھی قائم تھا۔ نیابت قضا علاء الدین خلجی کے شروع دور میں سب سے پہلے صدر الدین عارف کو ملی۔ وہ کئی سال اس نیابت پر فائز رہے اور صدر جہان کہلائے۔ ضیاء الدین برنی کا کہنا ھے کہ صدر جہان کے منصب نے صدر الدین عارف کے وجود سے زینت پائی۔ وہ لوگوں کے مزاج سے آگاہ تھے اور کسی کے لیے ممکن نہ تھا کہ مدد معاش کے حصول میں حیلہ و تزویر کسی بروے کار لا سکے (دیکھیے ضیاء الدین برنی: تاریخ فیروز شاھی، بہ تصحیح سید احمد خان، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۳۵۱ تا ۳۵۲)۔ عارف کے بعد قاضی جلال الدین ولوالجی حکومت کی طرف سے نائب قاضی مقرر ھوا اور صدر جہانی کا منصب مولانا ضیاء الدین بیانہ کو، جو قاضی لشکر تھا، ملا۔ برنی لکھتا ھے کہ وہ علوم سے تو آراستہ تھا، لیکن صاحب حشمت و صلابت نہ تھا، اس لیے دیوان قضا میں چنداں رونق نہ رھی؛ نیز اس کی شخصیت مقبول و معروف بھی نہ تھی؛ اس وجہ سے منصب صدر جہانی کے وقار میں کمی آ گئی۔ علائی عہد کے آخر میں علاء الدین کے مزاج میں بقول برنی چنداں استقامت نہ رھی۔ اس نے ممالک دہلی کا منصب قضا، جو بہت بڑا منصب ھے اور صرف ایسے بزرگوں اور بزرگزادوں کو زیب دیتا ھے جو عالمان دین اور صاحبان حسب و تقوی ھوں، ملک التجار حمید الدین ملتانی کو سونپ دیا، جو اس کا چاکر خانہ اور کلید بردار محل تھا۔ علاء الدین کے پیش نظر اس کا حسب و تقوی

نہ تھا، محض اس کے باپ کی خدمت اس کے پیش نظر تھی ۔ کوئی شخص اسے کہہ بھی نہ سکتا تھا کہ قضا کی شرط محض علم نہیں بلکہ شرط قضا کے لوازم میں تقوٰی بھی ہے اور تقوٰی کو یہ دنیاوی محبت کو دل سے نکالنا اور اوصاف رذائل سے پرہیز کرنا ہے ۔ بادشاہ کی نجات نہیں ہوگی جب تک وہ قضا کا منصب بلاد ممالک کے کسی متقی‌ترین عالم کو نہ سونپے گا اور جب بادشاہ دارالملک کی قضا کے لیے تقوٰی لازمی نہ سمجھے اور یہ منصب طمّاعوں، حریصوں، دنیاطلبوں اور بے دیانت لوگوں کو ملنے لگے تو بادشاہ کی دین پناہی کی صفت ختم ہو جاتی ہے (دیکھیے تاریخ فیروزشاہی، ص ۲۵۲) ۔ اب کہ علاءالدین نے آخری عمر میں تقوٰی کو نظر انداز کر کے محض حق خدمت کو اس منصب کے لیے کافی سمجھا تو اس وجہ سے اس کے جانشینوں میں یہ رسم عام ہو گئی اور اس کے تقرّر میں تقوٰی کی شرط اٹھ گئی ۔ مغلوں کے دور میں شیخ الاسلام کے لیے صدرالصدور کی ترکیب رائج ہوئی ۔ فقہا کے نزدیک صدر، بادشاہ اور عوام کے مابین ایک رابطہ، شریعت کا علم‌بردار اور علما کا نمایندہ ہے ۔ اس کا منصب قوم اور بادشاہ دونوں کے لیے ناگزیر ہے ۔ بادشاہ کے لیے ضروری ہے کہ ہر ممکن طریقے پر اس کا احترام کرے، دین اور قانون سے متعلق تمام امور میں اس سے مشورہ کرے اور اس کے مشوروں پر عمل کرے، مملکت کے تمام سول اور فوجی حکّام اس کے احکام پر عمل پیرا رہیں اور اس کا مشاہرہ مقرر ہو ۔

صدر کے فرائض : صدر کے فرائض میں یہ باتیں شامل ہیں : وہ ملک کے علما پر گہری نظر رکھے اور بطور معلّمین ان کی صلاحیتوں کا جائزہ لے ۔ اس سلسلے میں وہ مدرّسوں [illegible] اگر یہ معلوم ہو کہ ان کی تدریس سے کسی کے جذبات مجروح ہوتے ہیں تو اس کی حوصلہ شکنی کرے اور ایسی باتوں کی ممانعت کر دے ۔ دیانت‌دار اور باصلاحیت مدرّسوں اور ذہین طلبہ کی مناسب طریقے سے حوصلہ‌افزائی کرے ۔ قاضی اور مفتی مدرّسوں میں سے منتخب کرے ۔ طلبہ اور مستحق لوگوں کے وظائف اور اراضی کے لیے بادشاہ کی خدمت میں سفارش کرے ۔ اگر بادشاہ اس قسم کا باصلاحیت عالم بطور شیخ الاسلام مقرر کرے اور وہ اسلام اور شریعت اسلام کے وقار کو بڑھائے تو وہ محافظ شریعت سمجھا جائے گا (دیکھیے سلوک الملوک، ورق ۱۲ تا ۲۳؛ بحوالۂ ابن حسن : *Central structure of the Mughal Empire*، ص ۲۵۷) .

صدر کی حقیقی حیثیت : اکبر اعظم کے دور میں نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے ۔ اس دور کے آغاز میں صدر بہت اہم حیثیت کا حامل ہوتا تھا، لیکن اس کے اختیارات علما اور ضرورت‌مندوں کو وظائف اور جاگیریں دینے تک محدود تھے ۔ سلاطین دہلی کے عہد میں کوئی شہادت ایسی نہیں ملتی جس سے واضح ہو سکے کہ کسی شیخ الاسلام کو اس قسم کے اختیارات حاصل ہوں ۔ اکبر کے دور کا پہلا صدر شیخ گدائی تھا ۔ بداؤنی کے بیان کے مطابق اس نے بعض پرانے خاندانوں کو بطور مدد معاش دی ہوئی زمینیں ان سے واپس لے لیں اور ان لوگوں کو تفویض کر دیں جو اس کے ہاں حاضری دیتے تھے . . . (بداؤنی : منتخب التواریخ، ۲ : ۲۹) ۔ شیخ گدائی کے جانشین خواجہ محمد صالح ہروی کو بھی وہی اختیارات حاصل ہوئے جو اس کے پیشرو کے تھے، اگرچہ بقول بداؤنی اس کے زمانے میں دیوان کو اس پر برتری حاصل

تھی (۲ : ۵۲) ۔ اس منصب پر شیخ عبدالنبی کا تقرر ہوا تو اسے نہ صرف وہی اختیار اور اقتدار حاصل رہا بلکہ اسے صدر الصدور بنایا گیا ۔ اس کے لیے ہدایت یہ تھی کہ وہ مظفر خان (دیوان) کے مشورے سے مدد معاش جاری کرے ۔ شیخ عبدالنبی ایک ممتاز عالم اور علم و تقوٰی میں مشہور خاندان کا فرد تھا ۔ بہوت بڑی وہ اپنے پیش روؤں سے مختلف تھا ۔ رفتہ رفتہ اپنا اقتدار مستحکم کر کے وہ دیوان کی مداخلت سے آزاد ہو گیا ۔ اس نے اپنے اختیارات فیاضی سے استعمال کرتے ہوئے لوگوں کو وسیع قطعات اراضی عطا کیے ۔ شیخ عبدالنبی اکبر کے زمانے کا وہ آخری صدرالصدور تھا جسے اپنے منصب کا کلی اختیار اور وقار حاصل رہا ۔ اس سے پہلے کے صدور کے زمانے میں جو بے قاعدگیاں ہوئیں ان کی بنا پر جانچ پڑتال کی گئی اور بالآخر یہ ضروری سمجھا گیا کہ صدر کے اختیارات محدود کر دیے جائیں، لیکن بقول ابن حسن بحیثیت مجموعی علما پر اکبر کا یقین اور اعتقاد متزلزل نہ ہوا (دیکھیے ابن حسن : *Central structure of the Moghul Empire*، ص ۲۶۰) ۔ ابوالفضل آئین سیورغال (چغتائی لفظ سیورغال کا ترجمہ عربی زبان میں مدد المعاش اور فارسی میں مدد معاش ہے، دیکھیے Bloch، ۱ : ۶۸) کے تحت لکھتا ہے : اعلٰی حضرت قوم کی نگہداشت کے پیش نظر مختلف طبقوں کے لوگوں کو عطیے دیتے ہیں اور اسے وہ ایک مقدس عبادت سمجھتے ہیں (دیکھیے آئین اکبری، مطبوعہ نولکشور ۱۸۹۳ء، ص ۱۴۰؛ طبع Blochmann، ص ۲۷۸) ۔ چار طبقوں کے لوگ مدد معاش کے طور پر اراضی اور وظائف پانے کے مستحق تھے: علم کے متجسس جو مادی وسائل کو چھوڑ کر علم کی جستجو میں وقت صرف کرتے ہیں؛ (۲) وہ لوگ جو محنت کے عادی، بے غرض اور معاشرے سے الگ تھلگ رہتے ہیں؛ (۳) وہ لوگ جو مفلس ہیں یا جسمانی اعتبار سے کمزور اور کسب معاش کے قابل نہیں؛ (۴) معزز خاندانوں کے وہ وضع دار افراد جو زیادہ علم نہ حاصل کر سکنے کی وجہ سے ضروریات زندگی کے محتاج ہیں (آئین اکبری، ص ۱۴۰؛ طبع Blochmann، ۱ : ۲۷۸) ۔ نقدی کی صورت میں دی جانے والی مدد ”وظیفہ“ کہلاتی تھی اور عطا کی جانے والی اراضی ”ملک“ یا ”مدد معاش“ کے نام سے موسوم تھی (Blochmann، ۱ : ۲۷۸) ۔

صدر الصدور کے اوصاف : اس امر کے پیش نظر کہ وظیفہ یا مدد معاش دینے کے لیے حاجت مندوں کی درخواستوں پر غور کیا جائے، یہ ضروری سمجھا گیا کہ اس غرض کے لیے ایسے تجربہ کار اور دیانت دار شخص کو مقرر کیا جائے جو لوگوں میں مقبول اور اپنے قول اور فعل میں عوام کا بھی خواہ ہو؛ قاضی اور میر عدل بھی اس کے ماتحت ہوں گے (دیکھیے آئین اکبری، ص ۱۴۰؛ نیز طبع Blochmann : ص ۲۷۸) ۔ مستحق لوگوں کی درخواستیں خواہ ممتاز امرائے دربار پیش کریں یا صدر، منظوری بہرحال بادشاہ دیتا تھا ۔ شیخ عبدالنبی کے صدر الصدور ہونے سے پہلے ان لوگوں کی اراضی کی جانچ پڑتال ہوئی جو انہیں بطور مدد معاش عطا ہوئی تھی۔ بعض قطعات اراضی غیر مستحق لوگوں سے لے کر بطور خالصہ رکھے گئے اور صرف ان لوگوں کو دی ہوئی اراضی برقرار رہی جن کی تصدیق شیخ عبدالنبی نے کر دی ۔ جب تک بادشاہ کا اعتماد حاصل تھا، اسے غیر معمولی اختیارات حاصل رہے اور وہ خود وظیفے اور مدد

معاش عطا کرتا رہا، بلکہ ممتاز افسران کے توسط سے جو درخواستیں بادشاہ کے پیش ہوتیں وہ بھی شیخ عبدالنبی کے سپرد کر دی جاتیں، لیکن جب بوجوہ شیخ عبدالنبی سے اکبر کا اعتقاد متزلزل ہوا تو اس کے اختیار و اقتدار کو محدود کر دیا گیا۔ ایک فرمان جاری ہوا کہ جن لوگوں کو پانچ سو بیگھے یا زیادہ اراضی عطا ہوئی ہے، اس کی منظوری وہ از سر نو بادشاہ سے حاصل کریں۔ کچھ عرصے بعد ان تمام لوگوں سے جن کے پاس بطور مدد معاش سو بیگھے سے زائد اراضی تھی، اس کا ۳/۴ اراضی واپس لے لی گئی (دیکھیے آئین، ۱ : ۱۴۱؛ طبع Blochmann، ص ۲۷۹)۔ میر فتح اللہ شیرازی کی صدارت میں اس کے پاس صرف دس بیگھے اراضی دینے کا اختیار رہ گیا؛ بڑی جاگیریں عطا کرنے کے لیے بادشاہ کی منظوری ناگزیر تھی۔ بعد میں میر صدر جہاں کی صدارت کے زمانے میں سو بیگھے سے کم اراضی کی جانچ پڑتال ہوئی تاکہ ابوالفضل سے مشورے کے بعد اس میں کمی کر دی جائے (دیکھیے آئین، ص ۱۴۱)۔ عطاے اراضی کے سلسلے میں بعض دوسری ترامیم حسب ذیل تھیں: (۱) جن لوگوں کو مدد معاش کے طور پر اراضی ملی ہے اگر وہ تبادلہ کرنا چاہیں تو ایک چوتھائی اراضی انھیں چھوڑنا ہوگی؛ (۲) سیورغال اراضی میں اگر دو حصے دار ہوں، لیکن فرمان میں ان کے الگ الگ حصے کا ذکر نہ ہو اور اگر ایک فوت ہو جائے تو اس کے حصے کی نصف اراضی حکومت واپس لے لے گی۔ وراثت پانے کے لیے بادشاہ کی خدمت میں درخواست دینی ہوگی؛ (۳) سیورغال اراضی میں نصف زمین کاشت شدہ ہوگی اور نصف ایسی ہوگی جو قابل کاشت ہو۔ اگر ساری اراضی کاشت شدہ ہو تو ایک چوتھائی اراضی واپس لے لی جائے گی

(آئین، ۱ : ۱۴۱، و طبع Blochmann، ۱ : ۲۸۰)۔ جب بادشاہ کو اطلاع ملی کہ سیورغال اراضی جنھیں عطا کی گئی تھی، وہ سب ایک جگہ پر نہیں اور وہ لوگ جن کی اراضی خالصہ یا منصبداروں کی اراضی سے ملحق ہے، انھیں طرح طرح سے تنگ کیا جاتا ہے تو اس پر بادشاہ نے حکم دیا کہ ایسے لوگوں کو ایک ہی جگہ پر زمین دی جائے، جسے وہ انتخاب کریں۔ اس مقصد کے لیے بعض دیہات بھی مخصوص کر دیے گئے (آئین، ص ۱۴۱)۔ اس رد و بدل کے دوران میں اکبر نے نہ صرف محکمۂ صدرالصدور کی اصلاح میں ذاتی دلچسپی لی بلکہ متعدد بار خود تحقیق بھی کی۔ بقول بداؤنی بادشاہ نے تحقیقات کے سلسلے میں مختلف علاقوں سے نامور مشائخ کو بلوایا اور ہر ایک کے معروضات الگ الگ سنے۔ بعض کی خوشامدانہ باتوں اور عطاے اراضی کے معاملے میں بعض کی بڑھتی ہوئی حرص و آز سے وہ متنفر ہو گیا اور علما کے متعلق اس کا اعتماد اور بھی اٹھ گیا (دیکھیے منتخب التواریخ، ص ۲۸۵، نیز ۲۷۸)۔ ابن حسن کا بیان ہے کہ سب علما کا حال ایسا نہ تھا۔ انھوں نے اکبر سے پہلے کے دور انتشار کے حالات دیکھے تھے۔ زندگی کے ہر شعبے میں لوگوں پر اس کا شدید رد عمل ہوا تھا۔ اس کے زیر اثر بعض علما نے بھی وہی کردار ادا کیا جو دوسرے لوگ کرتے تھے۔ ابن حسن نے بداؤنی کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ ایسے علما بھی موجود تھے جو ہر قسم کی امداد سے بے نیاز رہے۔ شیخ اللہ دیا خیرآبادی نے مدد معاش کی پیشکش کو قبول نہ کیا۔ اس کے بیٹے شیخ ابوالفتح نے بھی اسی طرح اپنا وقار بحال رکھا (*Central structure of the Moghal Empire*، ص ۲۶۴)۔

صدرالصدور کا محکمہ: اس محکمے کو ''دیوان

سعادت“ کہتے تھے۔ یہ محکمہ زیادہ پر تکلف نہ تھا۔ آئین اکبری میں صرف ایک حوالہ ہے کہ صدر کے محکمے میں اہم فرائض انجام دینے کے لیے صدر کا ایک معاون دبیر بتکچی تھا، جو مالی معاملات کی دیکھ بھال کرتا تھا (آئین، ۱: ۱۹۴)۔ ابوالفضل نے فرامین لکھنے کے سلسلے میں دیوان سعادت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ صدر کے کلرک اور منشی بھی تھے، لیکن اس کے محکمے کا رتبہ دوسرے دیوانوں سے کمتر تھا۔ صدر کا معاون صدر کی ہدایات پر عمل کرتا تھا۔ ہر حکم اور مددمعاش کے ہر پروانے پر صدر کی مہر ثبت ہوتی تھی۔ سیورغال اراضی کی منظوری کا طریق کار بھی وہی تھا جو جاگیریں دینے اور منصبداروں کے مشاہرے ادا کرنے کا تھا۔ سیورغال عطا کرنے کے لیے مستحق لوگوں کی درخواستیں اور فرائض سے متعلقہ امور دوسرے محکموں کے سربراہوں کی طرح صدر دربار میں پیش کرتا تھا؛ وہ تخت شاہی کے دائیں طرف آ کر کھڑا ہو جاتا تھا (ابن حسن: ۲۶۵)۔ اس طرح جو منظوریاں ہوتی تھیں وہ معمول کے مطابق وقائع نویس کے روزنامچے میں درج ہو جاتی تھیں، جو پہلے مرحلے سے گزرنے کے بعد ”یادداشت“ کہلاتی تھیں؛ دوسرے مرحلے میں ان کا نام ”تعلیقہ“ ہوتا تھا اور تیسرے مرحلے میں ”سرخط“۔ یہی سرخط پھر دیوان کل کے دفتر میں فرمان کا مسودہ بنتا تھا۔ جب اس کی پڑتال کر لی جاتی تو مستوفی اس پر دستخط اور مہر ثبت کر دیتا اور اسے دیوان سعادت میں بھیج دیا جاتا (ابن حسن، ص ۲۶۵ تا ۲۶۶)۔ بعدازاں پروانے دیوان سعادت کے توسط سے درخواست گزاروں کے نام بھیج دیے جاتے۔ دیوان کے دفتر کو عطایافتگان کی فہرست دیوان سعادت سے [illegible] جاتی تھیں۔ صدر الصدور کو ایسی اطلاعات مختلف مرکزوں کے صدر ارسال کیا کرتے تھے۔

صوبوں میں صدور کا تقرر: حالات کو بہتر بنانے اور صدر الصدور کے اختیارات محدود کرنے کی غرض سے مختلف صوبوں میں بھی صدر مقرر کیے جاتے تھے، جو تجربہ کار اور نیک نیت سمجھے جاتے تھے۔ S. M. Edwardes کا کہنا ہے کہ اکبر کے عہد حکومت کے اولین سالوں میں صدر الصدور کی بڑی قدر و منزلت تھی ۔ ۔ ۔، لیکن اس نے ۱۵۸۱ء میں صدرالصدور کا عہدہ ختم کر دیا۔ اور اس کے بجائے چھے صوبائی صدر مقرر کیے تھے: (۱) دہلی، مالوہ اور گجرات؛ (۲) آگرہ، کالپی اور کالنجر؛ (۳) حاجی پور سے گواگرا دریا تک؛ (۴) بہار؛ (۵) بنگال اور (۶) پنجاب (دیکھیے *Mughal Rule in India*، آکسفرڈ اونیورسٹی پریس، ۱۹۳۰ء، ص ۱۶۴)؛ لیکن اس نے کوئی ماخذ نہیں بتایا۔ بقول ابن حسن یہ بیان درست نہیں۔ صدر الصدور کا عہدہ نہ صرف اکبر کے پورے عہد میں بلکہ بعد میں بھی برقرار رہا، جیسے کہ صدر الصدوروں کی مندرجہ فہرست سے ظاہر ہے (*Central structure of the Mughal Empire*، ص ۲۸۷ تا ۲۸۸)۔ صوبائی صدر کا تقرر محض محکمے کی کارکردگی کو بہتر بنانے کے لیے کیا گیا تھا۔ شیخ عبدالنبی کے بعد اکبر کی ذاتی دلچسپی اس محکمے میں بقیہ سالوں (۱۵۷۸ تا ۱۶۰۵ء) تک جاری رہی۔ اس طویل عرصے میں صرف ایک بےضابطگی پائی گئی، جس میں حاجی ابراہیم سرہندی صدر گجرات کے خلاف رشوت کا الزام تھا۔ تفتیش کرنے پر وہ مجرم ثابت ہوا اور زندان میں ڈال دیا گیا (دیکھیے بداؤنی: منتخب التواریخ، ۲: ۲۷۷ تا ۲۷۸)۔ اکبر کے دور کا آخری صدرالصدور میران صدر جہاں تھا۔

جہانگیر کے عہد میں صدر الصدور: جہانگیر میراں صدر جہاں کو عالم شہزادگی سے جانتا تھا۔ شہزادہ جب شیخ عبدالنبی کے ہاں حدیث کا درس لینے جاتا تو اس وقت میراں صدر جہاں اس کا معاون تھا۔ جہانگیر اسے بہت اچھا سمجھتا تھا۔ اس نے جب تخت و تاج سنبھالا تو میراں صدر جہاں کا منصب برقرار رکھا گیا۔ صدر الصدور کو جو قرب بادشاہ کا حاصل تھا اس کی وجہ سے صدارت کے وقار میں اضافہ ہوا۔ بادشاہ کا حکم تھا کہ صدر الصدور ہر روز مستحق امداد لوگوں کو اس کے پیش کرے (جہانگیر: تزوک، ص ۵)۔ اسی طرح اکبر کی رضاعی بہن حاجی کوکہ کے ذمے یہ کام تھا کہ وہ مستحق عورتوں کو عطائے اراضی اور مال و اموال کے لیے حرم سرا میں پیش کیا کرے (تزوک، ص ۱۲)۔ جہانگیر کے زمانے میں مستحق لوگوں کو اراضی اور وظائف اکبر کے زمانے سے کہیں زیادہ دیے گئے۔ اس کے متعدد حوالے تزوک میں ملتے ہیں۔ اس عطا و بخشش کا اہم پہلو یہ ہے کہ یہ خود بادشاہ کی طرف سے ہوتی تھی۔ حکومت کے نویں سال اس نے کہا: اس سال میں نے حاجتمندوں کو اپنے ہاتھ سے پچپن ہزار روپے نقد، ایک لاکھ نوّے ہزار بیگھے اراضی، چودہ دیہات، چھپن ہل اور گیارہ ہزار خروار چاول کے دیے (تزوک، ص ۱۳۶ تا ۱۳۷)؛ حکومت کے چودھویں سال ۳۳۷۸۰ بیگھے، دو دیہات، ۳۲۰ خروار غلّے کے اور ست کلیے (قابل کاشت زمین کے) کابل میں مدد معاش کے طور پر دیے (تزوک، ص ۲۶۸)۔ اسی طرح بعض اور سالوں کے عطایا کا ذکر تزوک میں آیا ہے (دیکھیے تزوک، ص ۳۰۲، ۳۲۳)۔ ان عطایا میں یہ ذکر نہیں کہ صدر کی طرف سے بھی کچھ دیا گیا ہو۔ اس بیان سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ (۱) صدر کی طرف سے کوئی عطیہ نہیں دیا جاتا تھا۔ ہر مستحق کو بادشاہ کے حضور پیش کیا جاتا اور عطایا کی منظوری لی جاتی تھی، جو وقائع نویسوں کے روزنامچے میں درج ہو جاتی تھی؛ یا (۲) صدر الصدور کی طرف سے جو عطیات دیے جاتے، وہ بادشاہ کے عطیات سے علاوہ تھے؛ یا (۳) صدر الصدور کی طرف سے دیے جانے والے عطیات کم مقدار ہوتے تھے ورنہ جہانگیر ان کا بھی ذکر کرتا۔ باین ہمہ صدر الصدور کے اثر و اقتدار کا ذکر کرتے ہوئے ماثر الامراء میں آیا ہے کہ آصف خان (وکیل) نے شکایۃً صدر الصدور کی مدد معاش میں دریا دلی کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ عرش آشیانی (اکبر) نے جو کچھ پچاس سال کے عرصے میں حاجتمندوں کو دیا، میراں صدر جہاں نے پانچ سال کے عرصے میں دے دیا (دیکھیے ماثر الامراء، ۳: ۳۶۰)۔ تزوک کے بیانات اور ماثر الامراء کی بیان کردہ شکایت میں بڑا تضاد پایا جاتا ہے۔ جہانگیر کے خود عطیات دینے کا ذکر تزوک میں آٹھویں سال سے آیا ہے، لیکن میراں صدر جہاں نے جو کچھ دیا وہ پہلے پانچ سال یا آٹھ سال تک دیا، باوجودیکہ جہانگیر کا حکم تھا کہ حاجتمندوں کو ہر روز اس کے پیش کیا جائے۔ بہر حال ان دونوں بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ (۱) جہانگیر کے صدر الصدور کو مدد معاش دینے کا اختیار تھا اور جہانگیر کی حکومت کے اولین چند سالوں میں اس نے جو مدد معاش دی وہ اکبر کے زمانے کے عطیات سے زیادہ تھی؛ (۲) یہ اختیار زیادہ دیر نہ رہ سکا اور شاید حکومت کے پانچویں سال بادشاہ خود مدد معاش کے طور پر عطیات دینے لگا۔

جہانگیر نے حاجتمندوں اور علما کی امداد کے لیے جو لائحہ عمل اختیار کیا شاہجہان نے اس

کی پیروی کی، لیکن وہ باپ سے زیادہ ضابطہ پسند اور دادا سے زیادہ فیاض تھا۔ اراضی دینے میں وہ بہت محتاط تھا، البتہ سالی امداد کے لیے اس نے بہت بڑی رقوم مختص کر دی تھیں جو ہر سال اس کے مقررہ طریقوں کے مطابق حاجتمندوں کو دی جاتی تھیں۔ اس قسم کی امداد جو سال بہ سال دی جاتی تھی، اس کی مکمل تفصیل منضبط ہے، جس سے اس کے احکام کی باقاعدہ تعمیل اور طریق کار کی باقاعدگی اور محکمے کی حسن کارکردگی کا پتا چلتا ہے۔ جہاں تک اراضی دینے کا سوال ہے، اس کی ایک تفصیل موجود ہے جو شاہجہانی دور کے پہلے سال سے متعلق ہے۔ اس وقت کا صدرالصدور موسوی خان تھا۔ اس نے بادشاہ کے حکم کے مطابق حاجتمندوں کو پیش کیا اور سب بامراد لوٹے۔ سال بھر میں جو اراضی مستحق لوگوں کو دی گئی وہ چار لاکھ بیگھے اور ایک سو بیس دیہات پر مشتمل تھی؛ روزانہ وظیفہ اور مدد معاش کی اراضی کے علاوہ تیس ہزار روپے نقد دیے گئے (دیکھیے عبدالحمید لاھوری: بادشاہ نامہ، ص ۲۰۰، ۵۵۱)۔ حکومت کے چوتھے سال موسوی خان کو اس منصب سے ہٹا دیا گیا اور اس کی جگہ سیّد جلال کو دی گئی۔ ابن حسن کے بیان کے مطابق (۱) صدرالصدور کو بھی مدد معاش دینے کا اختیار تھا؛ (۲) شاہجہان کے عرصۂ حکومت میں مدد معاش بدستور ملتی رہی؛ (۳) رفتہ رفتہ مدد معاش کم ہوتی رہی؛ (۴) یہ مدد معاش صرف حاجتمندوں کی زندگی تک ملتی تھی؛ (۵) سپاہیوں اور ہنرمندوں کو عام طور پر مدد معاش نہیں ملتی تھی؛ (۶) صدرالصدور کی جب کوئی بے قاعدگی ظاہر ہوتی تو فوراً اس کے خلاف کارروائی عمل میں آتی؛ (۷) تمام سیورغال اراضی کی جانچ پڑتال کی جاتی (وہی کتاب، ص ۲۷۹ تا ۲۸۰)۔

مغلیہ دور کے صدرالصدور: عہد اکبر: (۱) شیخ گدائی کمبوہ، تا ۹۶۸ھ؛ (۲) خواجہ محمد صالح، تا ۹۷۱ھ؛ (۳) شیخ عبدالنبی، تا ۹۸۶ھ؛ (۴) سلطان خواجہ، تا مرگ ۹۹۳ھ؛ (۵) فتح اللہ شیرازی، تا ۹۹۷ھ؛ (۶) میران صدر جہان۔ عہد جہانگیر: (۱) میران صدر جہان، تا مرگ؛ (۲) موسوی خان۔ عہد شاہجہان: (۱) موسوی خان؛ (۲) سیّد صدر جلال بخاری گجراتی؛ (۳) سیّد ہدایت اللہ (ابن حسن، ص ۳۸۸)۔

اکبر اعظم کے عہد کے صدرالصدور کا کوئی مشاہرہ نہ تھا۔ انھیں صرف اراضی دی جاتی تھی، البتہ آخری صدرالصدور میران صدر جہان کو دو ہزاری منصب ملا۔ اسی کو جہانگیر کے عہد میں چار ہزاری اور پانچ ہزاری منصب ملا۔ موسوی خان کا منصب تین ہزاری سے شروع ہوا اور چار ہزاری تک پہنچا۔ سید جلال بخاری کو چار ہزاری منصب ملا اور چھے ہزاری تک پہنچا۔ سب سے بڑا منصب جس صدرالصدور کو ملا وہ سید جلال تھا، جس نے علم و فضل، دیانتداری اور بے غرضی کی وجہ سے بہت شہرت پائی۔

مآخذ: (۱) محمد عوفی: لباب الالباب، لائڈن ۱۹۰۶ء؛ (۲) خواند امیر: نامۂ نامی، مخطوطہ کتب خانہ دانشگاہ پنجاب، عدد (د ۷۲) Pix 2؛ (۳) منہاج سراج: طبقات ناصری، طبع عبدالحی حبیبی، مطبوعہ کوہ نور لاہور ۱۹۵۴ء؛ (۴) عبدالقادر بداؤنی: منتخب التواریخ، ج ۲؛ (۵) آئین اکبری، مطبوعہ نولکشور ۱۸۹۳ء؛ (۶) Blochmann: آئین اکبری، ج ۱، کلکتہ ۱۹۳۹ء؛ (۷) ابن حسن: Central structure of the Moghal Empire، آکسفرڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۳۶ء؛ (۸) Edwards & Garrett: Mughal Rule in India،

آکسفرڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۳۰ء؛ (۹) اشتیاق حسین قریشی : *The Administration of the Sultanate of Delhi*، لاہور ۱۹۴۲ء؛ (۱۰) Moreland : *The Agrarian System of Muslim India*، کیمبرج ۱۹۲۹ء؛ (۱۱) جادوناتھ سرکار : *Mughal Administration*، کلکتہ ۱۹۲۵ء۔

[ادارہ]

* **صَدَقَہ** : (ع) [اِنْفاق فی سبیل اللّٰہ، خیرات، ص د ق مادے سے۔ صدق کے معنی ہیں سچائی۔ اس کی ضد ہے کِذب۔ دونوں لفظ عموماً قول کے متعلق استعمال ہوتے ہیں۔ پھر قول میں بھی صرف خبر کے لیے، گو کبھی کبھی بالعرض دیگر اصناف کلام، مثلاً استفہام، امر اور دعا کے لیے بھی آ جاتے ہیں۔ اس کے مفہوم میں دل اور زبان کی ہم آہنگی اور کسی قول کا امر واقعہ کے مطابق ہونا شامل ہے۔ کبھی صدق و کذب کا استعمال ہر اس چیز کے متعلق ہوتا ہے جو عقیدہ میں محقّق اور موجود ہو اور کبھی اس کا استعمال افعال جوارح کے متعلق بھی ہوتا ہے۔ کوئی شخص جنگ میں حق شجاعت ادا کرے اور جو کچھ اور جیسا کہ اس پر واجب ہے اسے کر گزرے تو اس کے متعلق کہا جاتا ہے صَدَقَ فِی الْقِتَالِ۔ اسی طرح لِیَسْئَلَ الصّٰدِقِیْنَ عَنْ صِدْقِهِمْ (۳۳ [الاحزاب] : ۸) کے معنی ہیں کہ زبان سے سچ بولنے والوں سے ان کی عملی سچائی کے متعلق دریافت کرے۔ اس میں تنبیہ ہے کہ نجات کے لیے صرف زبان سے حق کا اعتراف ہی کافی نہیں۔ آیۂ کریمہ لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ (۴۸ [الفتح] : ۲۷) میں صدق فعلی مراد ہے، یعنی اللہ تعالٰی نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے رؤیا کو عملاً سچ کر دکھایا۔ اسی طرح ہر وہ فعل جو ظاہر و باطن کے اعتبار سے فضیلت کے ساتھ متصف ہو اسے بھی صدق سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے فرمایا : اَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ (۱۰ [یونس] : ۲) کہ ان کے رب کے ہاں ان کے لیے اعلٰی درجے کا مقام ہے]۔

صدقہ اس مال کو کہا جاتا ہے جو سچے دل سے رضائے الٰہی کے لیے خرچ کیا جائے۔ یہ اصطلاح قرآن اور حدیث میں زکوٰۃ کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے [اسے صدقہ واجبہ کہا گیا ہے]، لیکن اس کا استعمال عام بھی ہے۔ اس کے علاوہ زکوٰۃ، عُشر اور صدقۃ الفطر کو بھی صدقہ کہا گیا ہے، اور نفلی طور پر بغرض ثواب جو کچھ بھی خرچ کیا جائے اسے صدقۃ کہا جاتا ہے [یعنی وہ خیرات جس کا دینے والا اس سے صدق، یعنی صلاح و تقوٰی اور بلند مراتب کا قصد کرے]، بلکہ ہر نیک کام کو جس میں قربانی و ایثار کا کوئی پہلو ہو یہاں تک کہ عام تحمّل اور بردباری کو بھی، جس میں اپنے جذبات غم و غصہ کو برداشت کیا جائے، صدقہ کہا گیا ہے۔ اس عام استعمال کی مثالیں خود قرآن مجید میں ص د ق کے دوسرے اشتقاقات صداق، صدق اور تصدّق کی صورت میں موجود ہیں (دیکھیے راغب : مفردات، بذیل صدقہ)۔ [تَصَدَّقَ بِہٖ کے معنی ہیں اپنے حق سے دست بردار ہو جانا جیسے فرمایا] وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ (۵ [المائدۃ] : ۴۵) : جو شخص بدلہ معاف کر دے وہ اس کے لیے کفارہ ہوگا۔ وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ (۲ [البقرۃ] : ۲۸۰) : اگر قرض لینے والا تنگ دست ہو تو اسے کشائش کے حاصل ہونے تک مہلت دو اور اگر قرض بخش ہی دو تو تمھارے لیے زیادہ اچھا ہے۔ [یہاں تنگ دست کے ذمے قابل وصول رقم کو چھوڑ دینے کو صدقہ قرار دیا ہے (مجمع البحار،

۲ : ۳۱۳)] .

تفصیل اس کی یہ ہے کہ علمائے اسلام لفظ صدقہ کو دو مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں، یعنی ایک زکوٰۃ [رک بآں] کے معنوں میں جس کی ادائی فرض اور جس کی شرح معین ہے، چنانچہ قرآن (۹ [التوبۃ] : ۶۰، ۱۰۳، ۱۰۴) میں اسے اسی مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔ امام مالکؒ بن انس کی کتاب الموطا میں بھی اسے انہیں معنوں میں استعمال کیا گیا ہے، یعنی یہاں کتاب الزکوٰۃ کے تحت زکوٰۃ کی جگہ لفظ صدقہ استعمال ہوا ہے۔ بظاہر امام مالکؒ صدقہ کا یہ استعمال اس صورت میں کرتے ہیں جب کہ چوپایوں (مویشی، اونٹ، گائے، ریوڑ) پر زکوٰۃ کا مسئلہ درپیش ہو، لیکن دوسری صورتوں میں بھی ایسا کیا گیا ہے۔ اس کے برعکس صحیح البخاری میں زکوٰۃ کی جگہ لفظ صدقہ بغیر کسی امتیاز کے استعمال ہوا ہے اور یہ دونوں لفظ بیک وقت مترادف الفاظ کے طور پر استعمال کیے گئے ہیں۔ اس کی مثالیں Houdas اور Marçais کے ترجمے کے حواشی میں مل سکتی ہیں، مثلاً کتاب الزکوٰۃ کے باب ۳۱ میں یہ دونوں لفظ بلا امتیاز استعمال ہوئے ہیں۔ جہاں امام مالکؒ لفظ صدقۃ استعمال کرتے ہیں (مثلاً باب ۳۳)، وہاں امام البخاریؒ زکوٰۃ تحریر کرتے ہیں اور یہ حدیث کہ ”پانچ سے کم اونٹنیوں کے گلے پر کوئی صدقہ واجب نہیں ہوتا“ ان ہی الفاظ میں نقل کرتے ہیں جن میں امام مالکؒ نے نقل کیا ہے، لیکن جہاں امام مالکؒ حسب معمول اصطلاح زکوٰۃ الفطر استعمال کرتے ہیں وہاں امام البخاری صدقۃ الفطر کہتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ بعد کے مصنفین بھی خواہ ان کا موضوع فقہ ہو یا تاریخ ان دونوں لفظوں میں کوئی امتیاز نہیں کرتے (دیکھیے مثلاً ابن الاثیر : الکامل، ۲ : ۲۴۹ بہ تتبع الطبری)۔

صدقے اور زکوٰۃ کے ایک ہی چیز ہونے میں اگر کوئی شبہہ ہو تو وہ اس امر واقعہ سے دور ہو جائے گا کہ لوگوں کے وہ جوڑے یا سات طبقے جو ان سے مستفید ہونے کے مستحق ہیں دونوں صورتوں میں یکساں ہیں، یعنی فقراء، مساکین، عاملین زکوٰۃ و صدقات، اَلْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُہم (یعنی جن کی تالیف قلب کی جائے)، دشمنوں کے ہاتھوں میں مسلمان قیدی، مقروض لوگ، مجاہدین اور مسافر (۹ [التوبۃ] : ۶۰).

تاہم لفظ صدقہ کا عام استعمال جیسا کہ لکھا جا چکا ہے رضاکارانہ طور پر خیرات کرنے کے معنوں میں ہے۔ اس مفہوم میں اسے برائے تمیز صَدَقَةُ التَّطَوُّع (اپنی خوشی کی خیرات) کہا جاتا ہے۔ ابن العربی اس صدقے کی تعریف اس طرح کرتے ہیں : صدقۃ تطوع ایک عملی عبادت ہے جو بحسب خاطر جس کے ساتھ استطاعت (قدرت) شامل ہو صادر ہوتی ہے؛ اگر ایسا نہ ہو تو وہ صدقہ تطوّع نہیں رہتا، اس لیے کہ انسان اپنے پر واجب کر لیتا ہے، جس طرح اللہ تعالٰی نے اپنے لیے ان لوگوں پر رحم کرنا واجب کر لیا ہے جو توبہ کر لیں (۶ [الانعام] : ۵۴) وہ انہیں راہ راست پر لاتا ہے جو نادانستہ طور پر بدی کے نزدیک ہوتے ہیں (۴ [النساء] : ۱۷).

ان دو جگہوں کے سوا جن کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے قرآن مجید کی دیگر آیات میں جہاں کہیں بھی لفظ صدقہ آیا ہے وہاں اکثر وہ بظاہر اسی مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔ خیرات علانیہ طور پر کی جا سکتی ہے (۲ [البقرۃ] : ۲۷۲) بشرطیکہ اس میں ریا اور نمائش نہ ہو (۲ [البقرۃ] : ۲۷۱)؛ (۴ [النساء] : ۳۸)؛ لیکن جو خیرات خفیہ طور پر دی جائے وہ فی نفسہ بہتر

ہے (۲ [البقرۃ] : ۲۷۶)۔ سودخوری کا ابطال فرمایا ہے اور صدقہ و خیرات کو بڑھنے والی چیز قرار دیا ہے (۲ [البقرۃ] : ۲۷۶)، لیکن وہ رضائے الٰہی کے لیے دینا چاہیے (۲ [البقرۃ] : ۲۶۵)۔ صدقات میں خواہ زیادہ مال دیا جائے یا کم، کسی صورت میں بھی دینے والوں کی حوصلہ شکنی نہیں کرنا چاہیے (۹ [التوبۃ] : ۷۹)۔ جن مجالس میں صدقات، معروف اور اصلاح بین الناس کا ذکر نہیں وہ مفید نہیں ہو سکتیں (۴ [النساء] : ۱۱۴)۔

صدقات تطوع، جن کی مقدار دینے والے کی مرضی پر چھوڑ دی گئی تھی، ان میں سے یہ بھی تھا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے ملاقات سے پہلے دے دیے جائیں، لیکن اگر یہ ملاقات کرنے والے پہلے ہی زکوٰۃ ادا کر چکے ہوں تو صدقۂ تطوع دیا جا سکتا ہے (۵۸ [المجادلۃ] : ۱۲، ۱۳)۔ صدقہ کسی اور تکلیف شرعی، مثلاً حج کے بعد سر منڈوانے کا بدلہ بھی ہو سکتا ہے (۲ [البقرۃ] : ۱۹۶)۔ یہ عبارات قرآنی قدرتی طور پر ان بیانات کی بنیاد ہیں جو بعد کے مصنفین کی تحریروں میں ملتے ہیں۔ امام مالکؒ بن انس اپنی تصنیف الموطأ کی کتاب الزکوٰۃ میں حضرت عمرؓ بن الخطاب کے ایک خط کا حوالہ دیتے ہیں جو زکوٰۃ سے متعلق ہے، لیکن بدقسمتی سے یہ خط صرف صَدَقَہ بمعنی زکوٰۃ کے بارے میں ہے۔ خود امام مالکؒ نے بھی اپنی تصنیف کے آخری حصے میں اور مختلف نوعیت کی باتوں کے ساتھ لفظ صدقہ کی اشتقاقی اور تعریفی شکل سے بحث کی ہے۔ وہ کوئی امتیازی اصطلاح، مثلاً صدقہ تطوع استعمال نہیں کرتے، جو کچھ انھوں نے لکھا ہے وہ حسب ذیل ہے۔ ترغیب صدقات کے [illegible]

صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی ایک حدیث بیان کرتے ہیں: ’’جو کوئی مال حلال سے (اور خدا صرف حلال ہی کو قبول کرتا ہے) صدقہ دیتا ہے، وہ گویا اسے صرف خدا کے ہاتھ میں رکھ دیتا ہے اور اللہ اسے اس کے لیے اس طرح بڑھاتا ہے جیسے تم میں سے کوئی اپنے گھوڑے یا اونٹ کے دودھ پینے والے بچے کی پرورش کرتا ہے، یہاں تک کہ اس کا صدقہ بڑھتے بڑھتے ایک پہاڑ کے برابر ہو جاتا ہے‘‘۔ انسؓ بن مالک [رک بآں] بیان کیا کرتے تھے کہ کس طرح ابوطلحہؓ جو مدینے کے سب سے زیادہ متموّل انصاری تھے اپنی تمام دولت سے بڑھ کر اس کنویں کو عزیز رکھتے تھے جو مسجد (نبوی) کے قریب تھا اور جس میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم معمولاً پانی حاصل کیا کرتے تھے۔ جب یہ حکم آیا کہ ’’تم ہرگز نیکی حاصل نہ کر سکو گے جب تک تم اس چیز کو خیرات نہ کر دو جو تمھیں سب سے زیادہ عزیز ہے‘‘ [لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰی تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ] (۳ [آل عمران] : ۹۲) تو انھوں نے اس کنویں کو راہ خدا میں دینا چاہا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے انھیں یہ ترغیب دی کہ وہ اسے اپنے خاندان کی ملکیت رہنے دیں۔ زیدؒ بن اسلم اس حدیث نبوی کے راوی ہیں کہ ’’سائل کو دو، خواہ وہ گھوڑے پر سوار ہو کر آئے‘‘۔ ایک اور حدیث میں مؤمنین کی بیویوں کو یہ ہدایت کی گئی ہے کہ وہ اپنے ہمسائے کی دی ہوئی خیرات کو حقارت سے نہ دیکھیں خواہ وہ بھیڑ کا جلا ہوا کُھر ہو۔ حضرت عائشہؓ [رک بآں] ایک دفعہ روزے سے تھیں، انھوں نے ایک فقیر کو وہی ایک روٹی دے دی جو ان کے پاس روزہ افطار کرنے کے [illegible] تعالیٰ کا ان پر فضل ہوا [45

انھیں ہر وقت ایک بھیڑ ہدیہ کے طور پر مل گئی۔ بعض عادی سوال کرنے والوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے دیا ضرور، لیکن اس نصیحت کے ساتھ کہ ''سب سے اچھا عطیہ صبر و تحمّل اور قناعت ہے''۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کا یہ قول جسے اکثر نقل کیا جاتا ہے کہ ''اوپر کا ہاتھ نیچے کے ہاتھ سے بہتر ہے'' [اَلْیَدُ الْعُلْیَا خَیْرٌ مِّنَ الْیَدِ السُّفْلٰی] رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے اس موقع پر کہا جب آپ خیرات دینے اور بھیک مانگنے سے احتراز کرنے کے متعلق منبر پر سے تلقین فرما رہے تھے۔ امام مالکؒ اس حدیث کی یوں تشریح کرتے ہیں کہ اوپر کا ہاتھ وہ ہے جو دیتا ہے [ینفق] اور نیچے کا وہ جو مانگتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے تو اپنا وظیفہ بھی اس بنا پر لینے سے انکار کر دیا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے انھیں کسی دوسرے سے کچھ نہ لینے کو وصیت کی تھی۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے یہ وضاحت فرمائی کہ آپؐ کا روے سخن کسی سے کوئی عطیہ مانگنے کی طرف تھا۔ حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ وہ سوال ہرگز نہ کریں گے اور نہ جو کچھ بن مانگے ملے اسے لینے سے انکار کریں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے یہ بھی فرمایا کہ ''قسم ہے اس ذات پاک کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے تم میں سے ایک کے لیے یہ بہتر ہے کہ وہ ایک رسّا لے کر اپنی پشت پر لکڑیوں کا گٹھا باندھ لے بہ نسبت اس کے کہ وہ کسی ایسے شخص سے سوال کرے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے دیا، اور یہ اس شخص کے اختیار میں ہوتا ہے جس سے مانگا گیا ہے کہ وہ دے یا انکار کرے''۔ بنو اسد کے ایک شخص کو جو بقیع الغرقد میں فروکش تھا اس کے گھر والوں نے یہ ترغیب دی کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے کچھ مانگے۔ جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے پاس گیا تو اس نے ایک سائل کو دیکھا جو یہ الفاظ سن کر واپس جا رہا تھا کہ ''وہ سائل جس کے پاس ڈھائی تولے (یا ایک اونس) سونا یا اس کے مساوی قیمت کی کوئی چیز موجود ہے الحاف (بےجا اصرار) کا مرتکب ہوتا ہے'' اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے یہ بھی فرمایا کہ اس وقت آپ کے پاس دینے کے لیے کچھ موجود نہ تھا۔ امام مالکؒ نے شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ڈھائی تولے (یا ایک اونس) چالیس درھم کے مساوی ہوتے ہیں۔ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ وہ اسدی سوال کیے بغیر اپنے گھر والوں کے پاس لوٹ آیا، لیکن جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے پاس مزید مال و متاع آ گیا تو اسے فراموش نہیں کیا گیا۔

صدقے میں کیا کیا چیزیں مکروہ ہیں؟

مَا یُسْتَکْرَہُ فِی الصَّدَقَۃِ کے عنوان کے تحت امام مالکؒ لکھتے ہیں کہ ''اہل بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے لیے صدقہ قبول کرنا ناجائز ہے، جو محض انسانوں کا میل کچیل (اَوْسَاخُ النَّاس) ہیں''۔ اسی طرح اسلم نے ایک شخص سے یہ خواہش کی کہ وہ حضرت عمرؓ سے یہ درخواست کرے کہ وہ اسے (یعنی اسلم کو) صدقے کے ایک اونٹ پر سواری کی اجازت دے دیں، لیکن اس شخص نے کہا کہ تم اس پانی کو پینا پسند کرو گے جس میں کسی نے غسل کیا ہو... صدقے بعض لوگوں کا میل ہیں جو وہ اپنے بدن سے دھو کر دوسروں کو دیتے ہیں [دیکھیے مفتاح کنوز السنۃ، بذیل الصدقات]۔

البخاریؒ نے جو بعد کی صدی میں ہوئے، اپنی

صحیح کے چوبیسویں باب میں جو زکوٰۃ سے متعلق ہے، صدقے کے دونوں مفہوموں سے بحث کی ہے۔ صدقۂ تطوع کے متعلق امام بخاری نے مختلف ابواب میں بتایا ہے کہ خیرات مسلمان پر فرض ہے؛ اگر اس کے پاس خیرات کے ذرائع مفقود ہوں تو ایسے کام کر کے انہیں حاصل کرنا چاہیے؛ اگر ایسے کام نہ مل سکے تو اسے کم از کم برائی سے پرہیز کرنا چاہیے، اور اس کے لیے یہ بھی صدقے میں شمار ہوگا۔ صدقہ آدمی کے اپنے ذرائع کے متناسب ہونا چاہیے اور وہ اس کے مال کے فاضل حصے میں سے دیا جانا چاہیے؛ صدقہ دائیں ہاتھ سے دیا جائے اور غیر مستحق کو نہ دیا جائے۔ بیوی اپنے شوہر کے مال میں سے خیرات دے سکتی ہے، اور غلام اپنے آقا کے مال میں سے۔ سوال کو پیشہ نہیں بنانا چاہیے، لیکن مالداروں سے خیرات لی جا سکتی اور غریبوں کو دی جا سکتی ہے؛ خیرات سے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے۔

الغزالی احیاء العلوم کی ”کتاب اسرار الزکوٰۃ“ میں خیرات کی بحث لاتے ہیں، خصوصاً آٹھویں وظیفے میں جس میں انہوں نے صحیح معنوں میں مستحقِ زکوٰۃ شخص کی تعریف بیان کی ہے۔ اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ زاہد، عالم، صادق القول، قانع و صابر، محتاج اور دینے والے کا رشتہ دار ہو۔ چوتھی فصل میں وہ صدقۃ التطوع کا ذکر کرتے ہیں اور ایسی احادیث و اقوال نقل کرنے کے بعد جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم اور دیگر اکابر کی طرف منسوب ہیں۔ وہ اس مسئلے کی جانب رجوع کرتے ہیں جو قرآن حکیم میں اٹھایا گیا ہے کہ کب خیرات کا خفیہ طور پر دینا بہتر ہے اور کب علانیہ طریقے پر دینا؟ خفیہ طور پر دینا اس لیے مناسب ہے کہ اس طرح لینے والے کی خود داری قائم رہتی ہے اور لوگوں کو باتیں بنانے کا موقع نہیں ملتا اور نہ دوسروں کے دل میں رشک پیدا ہوتا ہے۔ علانیہ خیرات دینے سے غلطیوں اور غلط فہمیوں کا سدّ باب ہوتا ہے۔ اور انکسار و فروتنی کو فروغ ہوتا ہے وغیرہ۔

الغزالی یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ دونوں طرف بہت کچھ کہا جا سکتا ہے اور سب باتوں کا دارومدار حالات اور نیتوں پر ہے۔ پھر وہ اس مسئلے کی جانب متوجہ ہوتے ہیں کہ زکوٰۃ لینا بہتر ہے یا صدقہ۔ بعض لوگ مقدم الذکر کو ترجیح دیتے ہیں اس لیے کہ وہ ایک حق شرعی ہے اور جو اسے قبول کریں وہ کسی کے زیر بار احسان نہیں ہوتے؛ برعکس اس کے ممکن ہے کہ زکوٰۃ لینے والا امداد کا مستحق ہو؛ نیز دوستی اور مؤاخات کا عنصر اس میں مفقود ہو جاتا ہے۔ اس مسئلے میں بھی الغزالی کوئی قاعدہ کلیہ قائم نہیں کرتے، کیونکہ حالات اور ان کے تقاضے مختلف ہوتے ہیں۔

ابن العربی اس موضوع پر الفتوحات المکیۃ کے ستترھویں باب میں، جو اسرار الزکوٰۃ پر ہے، بحث کرتے ہیں۔ وہ بھی خفیہ اور علانیہ خیرات کے مسئلے کو زیر بحث لاتے ہیں۔ صدقہ تطوع کی انہوں نے جو تعریف کی ہے وہ اوپر درج ہو چکی ہے۔

صدقے اور زکوٰۃ کے بارے میں شیعی نظریات عموماً سنّی عقائد کے مماثل ہیں اور دونوں فرقے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے اہل بیت کو زکوٰۃ سے مستفید ہونے سے محجوب مانتے ہیں۔

اسلام میں اختیاری صدقات (یعنی ناداروں، سائلوں اور محروموں اور مالی لحاظ سے کم نصیبوں کی معاشی کفالت) کا نظام چند اہم اخلاقی و معاشرتی اصولوں پر مبنی ہے۔

اول تو اس کے لیے صدقِ دل کی ضرورت ہے، جس کے سہارے اس قومی فرض کے بارے میں اپنی ذمے داری کا گہرا ذہن موجود ہو؛ دوسرا اس بات کا گہرا احساس ہو کہ نادار اور محروم اور دوسرے بے نصیب بھی بہر حال بنی نوع اور قوم کا حصہ ہیں، لہٰذا ان کی ذمے داری اور کفالت ہر اس شخص کا فرض ہے جسے خدا تعالیٰ نے خوش نصیب بنایا ہے؛ سوم یہ کہ یہ ذمے داری خدا کی خوشنودی کے لیے پوری کی جا رہی ہے، اس میں کسی پر احسان نہیں، نہ اس میں کوئی دنیوی معاوضہ (مثلاً شہرت وغیرہ کی صورت میں) اصلاً مقصود ہے؛ چہارم یہ کہ یہ صدقہ واجبہ (زکوٰۃ وغیرہ) سے الگ عمل ہے جسے اس کے علاوہ رکھا گیا اور اختیاری بنایا ہے، اسی لیے اس میں کوئی شرح یا مقدار مقرر نہیں۔ اس میں صدقے کا مستحق بھی صدقہ دینے والے کے اپنے اختیار سے منتخب ہوتا ہے، بخلاف صدقۂ واجبہ (زکوٰۃ) کے، جس کی مدات قرآن مجید میں مقرر کر دی گئی ہے۔ (اگرچہ ان مدات میں اختیاری صدقہ بھی صرف ہو سکتا ہے)۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ صدقۂ واجبہ ایک نظام کا طالب کار ہے جس کا قیام امیر یا امام کے ذمے ہے۔ صدقہ اختیاری ہر فرد کے اپنے اختیار میں ہے اور اس کے لیے کسی انتظام کی ضرورت نہیں، گو کوئی جماعت اپنی مرضی سے اس کے لیے بھی کوئی نظام بنانے کا فیصلہ کر لے تو اس میں کوئی امر مانع بھی نہیں بشرطیکہ اس میں جبر و اکراہ کا کوئی عنصر موجود نہ ہو۔ صدقہ اختیاری در اصل نفس کو نیکی کا عادی روحانی لذت کا خوگر بنانے کے لیے ہے اور یہ معاشرے کے لیے اختیاری نیشنل سیکورٹی کا درجہ رکھتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغۃ میں صدقات (یعنی زکوٰۃ) کی تین مصلحتیں بیان فرمائی ہیں: اول تزکیۂ نفس، کیونکہ انسانی طبیعت میں حرص اور بخل ہے، اس کی تطہیر انفاق فی سبیل اللہ سے ہوتی ہے۔ نیکیوں پر خرچ کرنے کا ملکہ انسان کی اس حیوانی جبلت کو مقہور و مغلوب کرتا ہے کہ ہر شے اپنی ہی غرض کے لیے ہے، اپنی تملیکات میں کسی دوسرے کو حصے دار بنانا حیوانی عادت کے خلاف ہے۔ شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ کسی دوسرے کو اپنی آمدنی میں حصہ دار بنانا انسان کا شرف سماحت ہے اور اس کی مشق سے انابت (ہر وقت خدا کے سامنے جھکنے) کی عادت پیدا ہوتی ہے۔ بہر حال خود غرضی انسان کی فطرت میں مرکوز ہے اور دنیا کی اکثر خرابیاں اسی کی وجہ سے وقوع میں آتی ہیں۔ اسے ترک کر کے بنی نوع کی غرض پوری کرنا شرافت نفس اور تہذیب کا عروج ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے صدقات کا دوسرا مقصد یہ بتایا ہے کہ اس سے نظام مدنیت کے قیام میں مدد ملتی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی تمدن کی برکتوں سے ایسی تنظیم وجود میں آئے جو انسانوں کو زیادہ سے زیادہ سعادت اور برکت سے متمتع کر سکے۔ صدقات کا تیسرا مقصد مالی تنظیم ہے جس میں نظام مدنیت میں مصروف عہدے داروں اور اہل کاروں کو معاوضہ مل سکے اور وہ اپنے فرائض خوش اسلوبی سے انجام دیں۔ ان مقاصد کا تعلق عمومی طور سے زکوٰۃ سے ہے، لیکن اختیاری صدقات کا مقصد بھی کم و بیش یہی ہے۔ اس فرق کے ساتھ کہ زکوٰۃ کے برعکس صدقات میں فرد اپنے اختیار سے، اپنے ارد گرد کے محروم لوگوں کی احسان جتانے اور ایذاء دینے کے بغیر ([illegible] یا خفیہ طریقے سے) اس طرح

مدد کرتا ہے کہ ان کی عزت نفس کو ٹھیس نہ لگے۔ اسلام نے اس بارے میں انسان کو اختیار دے کر نادار افراد کی معاشی کفالت کا وسیع تر نظام قائم کر دیا ہے، کیونکہ یہ خصوصاً ان معاشروں میں جن میں حکومتیں دیانت اور خیر سے عاری ہو جاتی ہیں، ممکن بلکہ یقینی ہے کہ نظام حکومت کے ذریعے ناداروں کی کفالت کے بارے میں دفتری اور انتظامی سطح پر کوتاہی یا ناانصافی سرزد ہو یا قربا پروری اور سفارش کی وجہ سے غیر مستحق لوگ ناجائز فائدہ حاصل کر لیں اور مستحق رہ جائیں۔ اس امکان کے پیش نظر انفرادی اختیاری نظام کفالت بھی قائم کیا گیا ہے تاکہ فرد اپنے اختیار سے مستحق لوگوں کی مالی کفالت کر سکے؛ چنانچہ اسلام کی تاریخ میں اس قسم کی وسیع کفالت ہمیشہ موجود رہی ہے۔ مسلمان قوم ”سماحت“ (کشادہ دلی سے انفاق فی سبیل اللہ) کی فضیلت سے متصف ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ مسلمان بالکل معمولی معمولی بنیادوں پر نیکی اور خیر اور مالی کفالت اور ناداروں پر خرچ کے لیے مواقع پیدا کرتے رہے ہیں۔ اس کی وجہ سے اسلامی معاشرے میں طبقاتی تلخی کبھی پیدا نہیں ہوئی۔

اسلام کے نظام کفالت عمومی کے اصولوں کو سمجھنے کے لیے دو تین باتیں اور بھی مد نظر رہنی چاہئیں: اول فی سبیل اللہ خرچ کرنے کی حکمت اور اس کے معنی سمجھنے چاہئیں؛ دوم قناعت کی اہمیت مد نظر رکھی جائے، یعنی ہر شخص اپنی ضرورتوں کی حتی الامکان تحدید کرے۔ یہ تحدید ایک خارجی عمل بھی ہے اور نفس یا ذہن کی ایک کیفیت و حالت بھی اور یہ اس لیے ضروری ہے کہ کوئی نظام کفالت انسانوں کی غیر محدود اور مسرفانہ ضرورتوں کی تکمیل و تسکین نہیں کر سکتا۔ اس لیے لازمی قرار دیا گیا ہے کہ ہر انسان نفس کو محض بنیادی ضرورتوں پر قانع ہونے کا عادی بنائے؛ سوم سوال کی مذمت کی گئی ہے کیونکہ یہ عزت نفس کے خلاف فعل ہے اور اسلامی معاشرہ فرد کے شرف اور وقار نفس پر یقین رکھتا ہے۔ اس موقع پر یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ صدقہ و خیرات (بلکہ خود زکوٰۃ بھی) کوئی ٹیکس کی قسم کی شے نہیں بلکہ ایک طرح کی عبادت ہے اور ظاہر ہے کہ عبادت ہر حال میں راحت نفس کا ذریعہ ہوتی ہے۔ اندریں حالات اس کی ادائی صدقہ پانے والے سے زیادہ خود صدقہ دینے والے کے لیے باعث راحت ہے۔ بنا بریں اس فضا میں صدقہ لینے والے کے لیے کوئی امر ایسا نہیں جس سے اس کے وقار کو گزند پہنچے۔ جدید سیاسی و معاشی مصنفوں نے فلاحی مملکت (Welfare State) اور فلاحی معاشیات (Welfare Economics) کے تصورات پر بہت کچھ لکھا ہے۔ تعجب ہے کہ ان مفکرین نے اسلام کے تصور کفالت عمومی اور فلاح عمومی پر نظر ڈالنے کی زحمت گوارا نہیں کی۔ جیسا کہ بیان ہوا ہے اسلام کی معاشیات میں کفالت کے دو سلسلے ہیں: اجتماعی غیر اختیاری اور انفرادی اختیاری۔ دونوں کے اجتماع سے ایک ایسا فلاحی معاشرہ وجود میں آیا اور آ سکتا ہے جس کی نظیر دنیا میں کہیں نہیں ملتی۔

اس کے علاوہ اسلام کے تصور کفالت کی بنیاد ریاضت کے ذریعے حاصل کیے ہوئے اطمینان نفس پر ہے، جس کی مدد سے حیوانی خواہشات اور مسرفانہ عادات پر قابو پایا جا سکتا ہے۔ جو معاشرہ نفس کی ترغیبات کو محدود کیے بغیر، فلاح عمومی (یعنی عام معاشی و ذہنی اطمینان Satisfaction) کا دعویٰ کرتا ہے اس پر اعتماد نہیں

کیا جا سکتا ۔ اس اطمینان کے لیے ایک اخلاقی نظام بھی درکار ہے، جس کے بغیر فلاحی معاشیات مؤثر ہی نہیں ہو سکتی (دیکھیے H. M. D. Little: *a Critique of Welfare Economics* مطبوعہ آکسفرڈ پریس ۱۹۵۰ء) ۔ غرض یہ ہے کہ اسلام میں کفالت کا ایک منظم (Planned) نظام ہے، مثلاً عُشر اور زکوٰۃ وغیرہ میں ۔ اس کے علاوہ ایک اور انفرادی اختیاری (Un-planned) بھی ہے، مثلاً اختیاری صدقات میں ۔ اس طرح معاشرے میں ایک وسیع فلاحی عمل وجود میں آتا ہے جس سے نظام مدنیت کی کامیابی یقینی ہو جاتی ہے [مزید تفصیل کے لیے رک بہ زکوٰۃ نیز اسلام، معاشیات (اسلامی)]۔

مآخذ: (۱) مالک بن انس: الموطّأ (فاس ۱۳۱۸ھ)، حصہ ۱: ورق ۹۰ اور حصہ ۲: ورق ۲۳؛ (۲) البخاری: الصحیح (طبع Krehl)، ۱: ۳۵۹ ببعد؛ ترجمہ Marçais و Houdas: *Les Traditions islamiques* (۱۹۰۳ء تا ۱۹۰۸ء)، ۱: ۴۵۳ ببعد؛ (۳) الغزالی: احیاء علوم الدین (قاہرہ ۱۳۲۶ھ)، ۱: ۱۹۴ ببعد؛ (۴) ابن العربی: الفتوحات المکیۃ (قاہرہ ۱۳۲۹ھ)، ۱: ۵۶۲؛ (۵) المرغینانی: ہدایۃ مع شرح الکفایۃ، طبع عبدالمجید وغیرہ (کلکتہ ۱۸۳۴ء)، ۱: ۱۸۳ ببعد (باب صدقۃ السوائم)؛ (۶) ہدایۃ، مترجمہ Charles Hamilton، ۳: ۲۱۰ ببعد؛ (۷) النووی: منہاج الطالبین (طبع V. D. Berg، ۱۸۸۲ء-۱۸۸۴ء)، ترجمہ van den Berg اور E. C. Howard، (لندن ۱۹۱۴ء): ص ۲۷۷ ببعد؛ (۸) T. W. Tuynboll: *Handbuch des islamischen Gestzes* (لائڈن و لائپزک ۱۹۱۰ء)، ص ۱۰۹ ببعد؛ (۹) A. Querry: *Recueil de lois concernant musulmans schyites* (پیرس ۱۸۷۱ء ببعد)، ترجمہ از شرائع الاسلام تصنیف جعفر بن سعید الحِلّی؛ (۱۰) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغۃ (اردو ترجمہ، طبع دوم ۱۹۶۳ء)؛ (۱۱) مفتی محمد شفیع: قرآن میں نظام زکوٰۃ، طبع ادارۃ المعارف، ۱۹۶۳ء کراچی؛ (۱۲) ابوالاعلیٰ مودودی: اسلام اور جدید معاشی نظریات، ۱۹۶۹ء لاہور؛ قومی کتب خانہ لاہور]۔

[T. H. Weir (و ادارہ)]

صَدَقہ بن منصور: بن دُبَیس بن علی بن مَزیَد، سیف الدولہ ابو الحسن الاسدی، حاکم الحِلّہ، *

۴۷۹ھ/۱۰۸۶ء-۱۰۸۷ء میں صدقہ کے والد کی وفات ہوئی تو سلجوقی سلطان نے صدقہ کو دریاے دجلہ کے بائیں کنارے پر واقع ملک شاہ کے علاقے کا فرمانروا تسلیم کر لیا ۔ سلطان برکیارق اور اس کے بھائی محمد کے درمیان جنگ کے دوران میں صدقہ شروع میں مقدم الذکر کا طرفدار تھا، لیکن جب برکیارُق کے وزیر الاعزّ ابو المحاسن الدِّہِستانی نے ۴۹۳ھ/۱۱۰۰-۱۱۰۱ء میں اس سے بھاری رقم کا مطالبہ کیا اور بالآخر اسے جنگ کی دھمکی دی تو صدقہ نے برکیارق کا ساتھ چھوڑ دیا اور محمّد کے نام پر خطبہ پڑھوایا ۔ سلطان نے اسے پر امن طریقوں سے رام کرنے کی کوشش کی؛ لیکن صدقہ نے مطالبہ کیا کہ وزیر کو اس کے حوالے کر دیا جائے اور چونکہ سلطان یہ منظور نہ کر سکتا تھا اس لیے بات چیت ناکام رہی ۔ برکیارق سے موافقت کی بجائے صدقہ نے سلطان کے نائب کو کوفے سے نکال باہر کیا اور خود اس شہر پر قابض ہو گیا ۔ اس کے دوسرے سال الحِلّہ [رک بآں] کی بنیاد ڈالی گئی، اس سے پہلے بنو مَزیَد خیموں میں رہتے تھے ۔

جب گمشتگین القَیصری برکیارُق کے حکم سے ربیع الاوّل ۴۹۶ھ کے وسط دسمبر ۱۱۰۲ء کے آخر میں بغداد میں وارد ہوا تو وہاں محمد کے نائب، ایلغزی بن اُرتُق نے صدقہ سے اتحاد

کر لیا۔ اسی اثنا میں خلیفہ المُستظہر دوبارہ برکیارُوق [رک بآن] کے سلطان ہونے کا اعلان کر چکا تھا۔ لیکن صدقہ بدستور اس کی طاعت قبول کرنے سے انکار کرتا رہا۔ کچھ عرصے بعد برکیارُوق کا نام پھر خطبے سے نکال دیا گیا اور مساجد کے اماموں نے دونوں حریف سلطانوں میں سے کسی کا نام لیے بغیر صرف خلیفہ کے نام کا خطبہ پڑھنا شروع کر دیا، لیکن جنگ جاری رہی اور ربیع الثانی ۴۹۶ھ/جنوری ۱۱۰۳ء تک کمشتگین کو بغداد خالی کرنا پڑا اور چونکہ وہ واسط میں بھی نہ جم سکا اس لیے محمد کو پھر ان دونوں شہروں کا سلطان مان لیا گیا۔ اس کے بعد صدقہ نے عراق کے ایک بڑے حصے پر اپنا اقتدار جما لیا۔ اسی سال اس نے دریاے فرات کے کنارے پر واقع ہیت کے شہر پر قبضہ کر لیا، جسے برکیارق نے اپنے ماتحتوں میں سے ایک کو بطور جاگیر عطا کیا تھا، اور اپنے چچا زاد بھائی ثابت بن کامل کو وہاں کا حاکم مقرر کر دیا۔ شوّال ۴۹۶ھ/جون۔ جولائی ۱۱۰۳ء میں واسط کا بھی یہی حشر ہوا اور یہاں مہذّب الدّولہ السعید ابی الخیر حاکم مقرر ہوا۔ اس کے بعد بصرے کی باری آئی، جو برکیارق اور اس کے بھائی محمّد کے درمیان جنگ کے دوران میں اسمٰعیل بن ارسلانجق سلجوقی کے ہاتھ آ گیا تھا۔ برکیارُق کی وفات کے بعد ہی سلطان محمّد کو اسمٰعیل کے نکال باہر کرنے کا خیال آیا اور ۴۹۹ھ/۱۱۰۵-۱۱۰۶ء میں اس نے صدقہ کو اس سے جنگ کرنے کا حکم دیا۔ اسی سال کے جمادی الاولیٰ/جنوری۔ فروری ۱۱۰۶ء میں صدقہ اسمٰعیل کے خلاف میدان جنگ میں اترا اور اسے ہتیار ڈالنے پر مجبور کر دیا۔ اس کے بعد صدقہ نے اپنے دادا دُبیس کے ایک غلام آلتونتاش کو بصرے کا حاکم مقرر کیا لیکن چونکہ مؤخر الذّکر کو بہت جلد ہی بدویوں نے اچانک حملہ کر کے قید کر لیا اس لیے سلطان نے اس کی جگہ خود ایک حاکم مقرر کر دیا۔ صفر ۵۰۰ھ/اکتوبر ۱۱۰۶ء میں تکرِیت کے والی کیقباذ بن ہزار اسپ الدّیلمی کو بھی سر تسلیم خم کرنا پڑا۔ برکیارق کی وفات کے بعد محمّد نے امیر آقسنقر البُرسُقی [رک بآن] کو شہر پر قبضہ کرنے کے لیے تکریت بھیجا۔ چونکہ کیقباذ نے حکم کی تعمیل سے انکار کیا اس لیے اس کا محاصرہ کر لیا گیا؛ کئی مہینے گزرنے کے بعد اس نے مزید مقابلے کو ناممکن خیال کرتے ہوے صدقہ کے پاس آدمی بھیج کر شہر اس کے حوالے کر دیا۔ ورّام بن ابی فراس تکریت کا گورنر مقرر ہوا، لیکن محمّد، صدقہ کی روز افزوں قوت کو ہمیشہ خاموش بیٹھا نہ دیکھ سکتا تھا، ایک خاص سبب یہ ہوا کہ مؤخر الذّکر ایسے لوگوں کو پناہ دینے میں کوئی تامل نہ کرتا تھا جو سلطان کی درگاہ سے معتوب ہو چکے تھے۔ جب ساوہ کے والی ابو دُلَف سرخاب بن کیخسرو نے اس کے پاس پناہ لی تو صدقہ نے اسے حوالے کرنے سے انکار کر دیا۔ طویل بات چیت کا نتیجہ محض یہ ہوا کہ آقا اور مملوک میں کھلی ان بن ہو گئی۔ سلطان بذات خود لشکر جرار لے کر بغداد سے روانہ ہوا اور (مشہور روایت کے مطابق) رجب ۵۰۱ھ/اوائل مارچ ۱۱۰۸ء میں خونریز جنگ ہوئی۔ اس میں صدقہ مارا گیا جب کہ اس کی عمر انسٹھ سال تھی۔ آبا و اجداد کی طرح صدقہ کا لقب بھی ”ملک العرب“ تھا۔ عرب شاعروں اور مؤرخوں نے اس کے مکارم اخلاق خصوصاً اس کی فیاضی اور عوام کی امداد و اعانت پر آمادگی کے گن گائے ہیں۔ A. Müller (*Der Islam im Morgen- und Abendland*، ۲ : ۱۲۲) نے ان الفاظ میں اس

کا صحیح خاکہ کھینچا ہے: ”وہ ایک حقیقی بدوی، بہادر، ہٹیلا اور چالاک سردار تھا“.

مآخذ: (۱) ابن خلکان (طبع Wüstenfeld)، عدد ۳۰۱؛ (۲) مترجمۂ de Slane، ۱ : ۶۴۳؛ (۳) ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg)، ج ۱۰، مواقع کثیرہ؛ (۴) ابوالفداء: المختصر فی اخبار البشر (طبع Reiske)، ۳ : ۲۶۳، ۳۰۸، ۳۴۴، ۳۵۸، ۳۶۲؛ (۵) Houtsma: *Recueil de Textes rel. à l'hist. d. seldjoucides*، ۲ : ۲۴۶، ۱۹۱، ۲۵۹؛ (۵) وہی مصنف: *Recueil des hist. des croisades*، Hist. or.، ۱ : ۹، ۲۶۷ تا ۲۵۲، ۳ : ۴۸۷، ۵۱۶، ۵۳۱؛ (۶) Weil: *Geschichte der Chalifen*، ۳ : ۱۵۰ تا ۱۵۹.

(K. V. ZETTERSTEEN)

* **الصِّدِّیق**: پہلے خلیفہ حضرت ابوبکرؓ [رک بہ ابوبکر الصِّدِّیق] کا لقب، جس کے معنی ہیں نہایت سچا، صداقت شعاری میں کامل ”اور وہ جو ہمیشہ سچ کو قبول یا اس کی تصدیق کرتا ہے“.

بقول ابن اسحٰق حضرت ابوبکرؓ کو یہ لقب اس لیے حاصل ہوا کہ جب کفار نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے بیان معراج کے بعد شکوک پیدا کرنے کی کوشش کی تو حضرت ابوبکرؓ نے شہادت دی کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ و سلّم کا بیان بیت المقدس کی نسبت بالکل حقیقت پر مبنی تھا۔ اس طرح انھوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ و سلّم کی صداقت کے بارے اپنے محکم ایمان کا ثبوت دیا۔ ایک اور روایت میں آیا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ و سلّم نے حضرت جبریل علیہ السلام سے ذکر کیا کہ لوگوں میں ایمان کی کمی ہے، تو اس بزرگ فرشتے نے جواب دیا ”ابوبکر یُصَدِّقُکَ لانّہ الصّدّیق“ یعنی ابوبکر آپ کی تصدیق کریں گے کیونکہ وہ صدیق ہیں۔ یہ روایت حضرت علیؓ بن ابی طالب سے منسوب کی جاتی ہے کہ یہ آیت ”وَالَّذِیْ جَآءَ بِالصِّدْقِ وَ صَدَّقَ بِہٖ“ (۳۹ [الزمر] : ۳۳) جس کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے: ”لیکن وہ جو سچ لایا اور وہ جس نے اس کو سچ کے طور پر تسلیم کیا“ علی الترتیب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ و سلّم اور حضرت ابوبکرؓ سے متعلق ہے۔ بظاہر اس تشریح میں کسی قدر دخل حضرت ابوبکرؓ کے لقب کو بھی ہے۔

قرآن مجید میں لقب الصّدّیق حضرت یوسف علیہ السلام کو دیا گیا ہے (۱۲ [یوسف] : ۴۶)، راست گو کے معنوں میں؛ لیکن ”نبی“ کے ساتھ صدیق کا لفظ حضرت ادریس علیہ السلام (۱۹ [مریم] : ۵۶) اور حضرت ابراہیم علیہ السلام (۱۹ [مریم] : ۴۱) کے لیے یک جا لایا گیا ہے۔ حضرت مریم کو ”صدّیقہ“ کہا گیا ہے (۵ [المآئدۃ] : ۷۵) اور سچے ایماندار عموماً الصّدّیقون کہلاتے ہیں (۵۷ [الحدید] : ۱۹ اور ۴ [النّساء] : ۶۹).

جو لوگ حضرت ابوبکرؓ کی نسل میں ہونے کا دعوٰی کرتے ہیں وہ معمولاً البکری الصدیقی کہلاتے ہیں لیکن اختصار کے خیال سے الصدیقی کے استعمال کو ترجیح دی جاتی ہے۔ [برصغیر میں ان لوگوں کو شیخ صدّیقی کہتے ہیں].

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرت، طبع وسٹنفلڈ، ص ۲۶۳؛ (۲) الطبری، طبع ڈخویہ، ۱ : ۲۱۳۳؛ (۳) ابن سعد: الطبقات، ۳ / ۱ : ۱۲۰؛ (۴) Lane: *Lexicon*، ۱۶۶۷ a و ۱۶۶۸ b، c؛ (۵) Barbier de Meynard: *surnoms et sobriquets dans la littérature arabe*، در *J.A.*، سلسلہ ۱۰، ج ۹ : ۲۶۳؛ (۶) J. Horovitz: *Koranische Unter-suchungen*، برلن اور لائپزگ ۱۹۲۶ء، ص ۷۵؛ (۷) Frankel: *De* *vocabulis in ons carm. arab-et in Corona peregrinis* لائڈن ۱۸۸۰ء، ص ۲۰۰۔

(V. VACCA)

⊗ **صدیق حسن خان قنوجی** : نواب امیرالملک والا جاہ بہادر سید ابو طیّب صدیق حسن خان؛ اردو، عربی اور فارسی کے نامور ادیب، عالم دین اور شاعر؛ دو سو بائیس کتابوں کے مصنف، علم و فضل کے اعتبار سے بین الاقوامی شہرت رکھتے ہیں۔ حسینی سادات کے چشم و چراغ، سلسلہ نسب تینتیس واسطوں سے جناب سید البشر حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ و سلّم تک پہنچتا ہے (ابقاء المنن، ص ۷)۔ ۱۹ جمادی الاولی ۱۲۴۸ھ/۱۴ اکتوبر ۱۸۳۲ء کو بمقام بریلی (یوپی، ہند) پیدا ہوئے۔ پانچ برس کی عمر میں والد کا سایۂ عاطفت سر سے اٹھ گیا۔ نواب صدیق حسن کے والد نواب سید اولاد حسن نے دیگر اساتذہ کے علاوہ شاہ عبدالعزیز محدّث دہلوی سے بھی اکتساب علم کیا تھا اور سید احمد شہید بریلوی؟[رک باں]کی بیعت کی تھی، اور دادا نواب سید اولاد علی ریاست حیدر آباد (دکن) میں جاگیرداری کے علاوہ انور جنگ بہادر کے خطاب سے سرفراز تھے۔

چودھویں پشت میں نواب صدیق حسن خان کا سلسلۂ نسب سید جلال الدین بخاری المعروف بہ مخدوم جہانیاں جہاں گشت [رک باں] (م ۷۸۵ھ/۱۳۸۴ء) سے جا ملتا ہے۔ مخدوم جہانیاں کے دادا سید جلال گل سرخ ۶۵۳ھ/۱۲۵۵ء میں بخارا سے ہندوستان آئے تھے۔

ابتدائی تعلیم اپنے محلے کے مکتب میں حاصل کرنے کے بعد فرخ آباد چلے گئے، وہاں مختلف اساتذہ سے کافیہ، شرح جامی، قطبی، میر قطبی، افق المبین، در مختار، مشکوۃ المصابیح اور دیگر متداول درسی کتابیں پڑھیں۔ پھر کانپور جا کر ملا محمد مراد بخاری اور مولوی محمد محب اللہ پانی پتی سے تحصیل علم کیا۔ ۱۲۶۹ء میں کانپور سے دہلی پہنچے اور صدر الافاضل مفتی صدر الدین کی خدمت میں حاضر ہو کر تقریباً پونے دو برس تک کتب منقول و معقول پڑھ کر علوم رسمیہ سے فارغ ہو گئے۔ مفتی صاحب موصوف نے اپنے شاگرد کی سند میں تحریر فرمایا: ”مولوی صدیق حسن صاحب قنوجی ذہن سلیم و قوت حافظہ و فہم درست و مناسبت تام بہ کتاب و مطالعہ صحیح و استعداد تمام دارند، جملہ کتب معقول رسمیہ از منطق و حکمت و از علم دین بخاری و چیزے از تفسیر بیضاوی و معاملات ہدایہ و فقہ و اصول فقہ و عقائد و ادب از فقیر اکتساب نمودند، و مستعدانہ فہمیدہ خواندند، و باوجود سعادت و رشد و صلاح و نیک نہادی و صفائی طینت و غیرت و اہلیت و شرم و حیا در اقران و اماثل خود ممتاز اند“۔

اسی طرح حدیث و اجازہ حدیث کے لیے بھی جلیل القدر علماے حدیث کی طرف رجوع کیا۔

اکیس برس کی عمر میں تحصیل علوم سے فارغ ہو کر دہلی سے اپنے وطن قنوج واپس پہنچے۔ گھر میں معاشی حالات بڑے غیر تسلی بخش تھے۔ تلاش معاش کے سلسلے میں بھوپال پہنچے۔ مولانا علی عباس چڑیا کوٹی کی مساعی سے ملازمت مل گئی، کچھ مدت بعد میر دبیر کے عہدے پر تقرر ہو گیا، لیکن ایک سال بعد بوجوہ ملازمت سے الگ ہونا پڑا۔ معزولی کے بعد قنوج چلے آئے۔ ہنگامہ ۱۸۵۷ء کے باعث اور بھی زیادہ مفلوک الحال ہو گئے۔ کچھ عرصے کے لیے ٹونک میں ملازمت کر لی۔ بالآخر ۱۲۷۶ھ میں پھر بھوپال کی ملازمت میں منسلک ہو گئے۔

اسی دوران میں مدارالمہام محمد جمال الدین خان (وزیر) کی صاحبزادی سے نکاح ہو گیا۔ اسی اثنا میں نواب شاہجہان بیگم نے ریاست بھوپال کی زمام اختیار ہاتھ میں لی۔ موصوفہ بیوہ ہو چکی تھیں اور نواب صدیق حسن کی قابلیت و دیانت سے بڑی متاثر تھیں، چنانچہ موصوفہ نے ان سے نکاح کر کے انہیں ریاست کے نظم و نسق میں شریک کر لیا۔

اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے نواب صدیق حسن خان نے عربی اور اسلامی علوم کی ترویج و اشاعت میں بڑی گرم جوشی کا اظہار کیا۔ ان کے عہد میں بھوپال اسلامی علوم و فنون کا سب سے بڑا مرکز بن گیا، جہاں اقصائے ہند کے علاوہ ترکستان تک سے تشنگان علم آتے تھے۔ ایک طرف لاکھوں روپے خرچ کر کے تفسیر و حدیث کی نایاب کتابیں شائع کیں اور اقصائے عالم کے کتب خانوں اور علما کو مفت مہیا کیں۔ ان کتابوں میں تفسیر ابن کثیر، فتح الباری شرح صحیح البخاری اور امام شوکانی کی نیل الاوطار خاص طور پر قابل ذکر ہیں، دوسری طرف بلندپایہ کتابیں خود تصنیف کیں۔ علاوہ ازیں علمائے دین اور مدارس اسلامیہ کی سرپرستی کر کے دینی علوم کے فروغ میں نمایاں حصہ لیا۔ صحاح ستہ کے اولین تراجم و شروح کا سہرا بھی نواب صدیق حسن خان کے سر ہے۔ وحید الزمان اور بدیع الزمان کے وظائف مقرر کر کے دونوں بھائیوں کو صحاح ستہ کے اردو تراجم پر لگا دیا اور پھر ان کی طباعت و اشاعت پر زر کثیر صرف کر کے علوم حدیث کو عام کر دیا۔

نواب صدیق حسن خان کی تصانیف کی مضمون وار تعداد حسب ذیل ہے: تفسیر و متعلقات تفسیر پر چھ کتابیں، حدیث اور متعلقات حدیث پر تیئیس، عقائد و مسائل پر تیس، فقہ اور متعلقات فقہ پر تئیس، اتباع سنت پر گیارہ، اصول سیاست و حکمرانی پر چھ، تاریخ و سیر پر بائیس، علوم و ادبیات پر بائیس، اخلاقیات پر اڑتیس، تصوف پر سترہ، مناقب و فضائل پر تیرہ۔ ان میں سے عربی زبان میں چھپن، فارسی میں پچاس اور اردو میں ایک سو سے زائد کتابیں تصنیف کیں۔ ان میں سے بعض کتابیں خاصی ضخیم اور علمی اعتبار سے بہت بلند پایہ ہیں۔ چند ایک کتابیں تو مصدر و ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں۔

قرآن مجید کی ایک تفسیر عربی زبان میں لکھی جس کا نام فتح البیان فی مقاصد القرآن ہے۔ یہ کتاب سات جلدوں میں کئی بار چھپ چکی ہے۔ مصنف نے اس تفسیر میں سلفی انداز میں قرآن فہمی کے لیے بڑی مفید کوشش کی ہے۔ اور بیشتر قدیم مستند تفسیروں کا ماحصل محفوظ کر دیا ہے۔ یہ تفسیر علمی اور تفسیری اعتبار سے بڑی جامع اور مستند تصور کی جاتی ہے۔ عالم عرب کے علمائے دین بھی اس تفسیر کو بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں مصنف نے اردودان حضرات میں قرآن فہمی کا شوق پیدا کرنے کے لیے پندرہ جلدوں میں ایک ضخیم اور پر از معلومات تفسیر اردو زبان میں لکھی اور اس کا نام ترجمان القرآن رکھا۔

اصول تفسیر پر فارسی زبان میں ایک عمدہ اور جامع کتاب اکسیر فی اصول التفسیر تصنیف کی۔ اس کتاب میں قدیم تفسیروں اور مفسروں پر بھی بحث کی ہے۔

کتب حدیث کے تراجم اور شروح پر بھی کئی کتابیں تصنیف کیں جن میں عون الباری لحل ادلۃ البخاری (۲ جلدیں)؛ السراج الوہاج فی شرح مختصر الصحیح لمسلم بن الحجاج (۲ جلدیں)؛

فتح العلام بشرح بلوغ المرام، (تینوں کتابیں عربی میں) اور بلوغ المرام کی فارسی میں ایک ضخیم و مدلل شرح مسک الختام کے نام سے لکھی ۔ صحاح ستہ کے احوال و کوائف پر ایک کتاب بزبان عربی الحطّة فی ذکر الصّحاح السّتّة تصنیف کی ۔

فقہ حدیث پر فتح المغیث بفقة الحدیث لکھی اور مُصْطلحات حدیث پر مَنْهج الوصول الی اصطلاح حدیث الرسول ۔

فقہ اور عقائد پر بہت سی کتابیں اردو، فارسی اور عربی میں تحریر کیں ۔ عدلیہ میں قاضی کی اہمیت بڑی واضح اور اہم ہے ۔ قاضی کے فرائض و واجبات اور آداب وغیرہ پر عربی زبان میں ایک کتاب بعنوان ظفر اللاضی بما یجب فی القضاء علی القاضی تصنیف کی ۔

اصول سیاست و حکمرانی پر دو کتابیں (بزبان اردو) خاص طور پر قابل ذکر ہیں : (۱) حسْن المَساعی الی اصلاح الرعیة والراعی؛ (۲) فلاح البَرایا فی اِصْلاح الراعی و الرعایا ۔ سیر و تراجم کے سلسلے میں بھی نواب صدیق خاں کی چند کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں : (۱) اتحاف النُّبلاء المتقین باحیاء مآثر الفقہاء والمحدّثین (فارسی)؛ (۲) تقصار جیود الاحْرار من تذکار جنود الابْرار (فارسی)؛ (۳) التاج المکلل (عربی)؛ (۴) ریاض الجنّة فی تراجم اہل السُّنّة (عربی) وغیرہ ۔

نواب صدیق حسن خاں نے ایک بڑی عمدہ کتاب عربی لغت نویسی کی تاریخ و ارتقا کے موضوع پر عربی زبان میں بعنوان البُلْغَة فی اصول اللغة لکھی ۔ علاوہ ازیں لسانیات پر ان کی دو کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں : (۱) العلم الخفاق من علم الاشتقاق اور (۲) لف القماط علی بعض ما استعمله العامة من المعرب والدخیل والاغلاط ۔ مصنف موصوف نے دائرة المعارف کے طرز کی کتابیں بھی تصنیف کیں، مثلاً ابجد العلوم؛ تکمیل العیون بتعاریف العلوم و الفنون اور السّحاب المرْکُوم فی بیان انواع الفنون والعلوم (تینوں عربی میں) ۔

مختصر یہ کہ نواب صدیق حسن خاں نے علم و ادب کی بھرپور خدمت کی ۔ اسلامی اور عربی علوم کے فروغ اور اشاعت میں نمایاں اور اہم کردار ادا کیا ۔ جملہ تصانیف کے ناموں کے لیے دیکھیے مآثر صدیقی اور تراجم علمائے حدیث ھند ۔

علوم کا کوئی شعبہ ایسا نہیں جس پر مصنف کی کوئی غیر معمولی تصنیف موجود نہ ہو ۔ نواب موصوف نے ایک عظیم الشان کتب خانہ بھی قائم کیا، جس کا ایک حصہ ان کی وفات کے بعد دارالعلوم ندوة العلما لکھنؤ میں منتقل کر دیا گیا ۔

ان کی اولاد میں دو بیٹے اور ایک بیٹی تھی ۔ ان میں سے نواب علی حسن خاں (م ۱۳۵۶ھ) علم و ادب سے مزین، فارسی و اردو کے شاعر اور صاحب تصنیف تھے ۔ ان کی تصانیف میں مآثر صدیقی (چار جلدیں) خاص طور پر قابل ذکر ہے جس میں نواب صدیق حسن خاں کے حالات زندگی اور علمی کارناموں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے ۔

نواب صدیق حسن خاں کی مساعی جمیلہ کے باعث اس برّصغیر میں علوم دینیہ کا احیا ہوا اور مذہبی حلقوں میں جمود ٹوٹ کر علمی تحقیق کا شوق پیدا ہوا ۔

مآخذ : (۱) صدیق حسن خاں : ابقاء المنن؛ (۲) حسن علی خاں : مآثر صدیقی (چار جلدیں)؛ (۳) رحمٰن علی : تذکرۂ علمائے ھند؛ (۴) ابو یحیٰی امام خاں : تراجم علمائے حدیث ھند، ص ۲۷۷ تا ۳۱۲، دہلی ۱۹۳۸ء؛ (۵) براکلمان، GAL، بمدد اشاریہ؛ (۶) History of Arabic Literature : [illegible]، لنڈن

۱۹۰۳ء، ص ۲۲۴ تا ۲۳۳؛ (۷) زبید احمد: *India's contribution to Arabic Literature*، بمدد اشاریہ؛ (۸) ابجد العلوم، ص ۹۳۹؛ (۹) جلاء العینین، ص ۳۰؛ (۱۰) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ۴ : ۲۹۳۔

[ادارہ]

⊗ * **صدّیقی**: [سلطنت خداداد میسور کا] ایک طلائی سکّہ، جس کا وزن ۱۰۶ گرین (= ۶٫۸۹ گرام) تھا اور قیمت کے اعتبار سے دو پگوڈوں کے برابر تھا [پگوڈا Pagoda جنوبی ہند کا طلائی سکّہ تھا، دیکھیے *Shorter Oxford Dictionary*، بذیل مادّہ]۔ اس کا یہ نام میسور کے فرمانروا ٹیپو سلطان [رک بآں] نے رکھا تھا اور یہ حضرت ابوبکر رض کے مشہور لقب [صدّیق رک بآں] سے ماخوذ تھا۔ ٹیپو سلطان نے اکثر سکّے خلفاے راشدین اور ائمۂ کرام سے موسوم کیے تھے [مثلاً ھُن = فاروقی؛ روپیہ = امامی، اٹھنی = باقری؛ دوّنی = کاظمی، وغیرہ، دیکھیے محمود بنگلوری: تاریخ سلطنت خداداد، بنگلور ۱۹۳۴ء، ص ۳۴۲]۔

(J. ALLAN [و ادارہ])

* **صَرْت**: لیڈیا Lydia (ایشیاے کوچک) کا ایک چھوٹا سا موضع جس کا قدیم نام سارد (Sardes) تھا، (کلاسیکی مصنفین کے تلفظ کی وجہ سے سامی: [قاموس] میں اسے سارد لکھا جاتا ہے)۔ صرت لیڈیا کا پاے تخت تھا اور صرت چای (Pactolus) کے مشرقی کنارے پر کسی قدر جانب جنوب اس جگہ واقع ہے جہاں یہ ندی گدیز چای (Hermus) سے جا ملتی ہے۔ اگرچہ آخری بوزنطی دور میں (اسقفی صدر مقام کے طور پر) صرت نے بہت حد تک اپنی گزشتہ اہمیت کھو دی تھی اور مغنیسا Magnesia اور فلاڈلفیا Philadelphia (آلاشہر) اس سے سبقت لے گئے تھے، تاہم جب سلجوقی ترکوں نے گیارھویں صدی عیسوی میں وادی گدیز چای (Hermus) پر حملے شروع کیے تو اس وقت تک بھی اس کا چند بڑے شہروں میں شمار ہوتا تھا۔ اسی زمانے میں بوزنطی سپہ سالار فیلوکالس Philocales نے انھیں یہاں سے نکال دیا (۱۱۱۸ء)۔ تیرھویں صدی عیسوی کے آخر میں صرت کچھ عرصے کے لیے یونانی اور ترکی متحدہ اقتدار کے ماتحت رہا تاآنکہ یونانی دوبارہ اس قابل ہو گئے کہ ترکوں کو دوسری دفعہ نکال باہر کریں (Pachymeres، طبع Niebuhr، بون ۱۸۳۵ء، ۲ : ۴۰۳)۔ چودھویں صدی عیسوی کے آغاز میں اس کے قلعے کو ایک سلجوقی امیر نے فتح کر لیا اور غالباً یہ شہر اس صدی کے باقی ماندہ عرصے میں خاندان صاروخان [رک بآں] کے علاقے میں شامل رہا جس کا پاے تخت مغنیسا تھا۔ جب ۷۹۲ھ/ ۱۳۹۰ء میں عثمانی سلطان بایزید اوّل نے اس وقت کے یونانی شہر فلاڈلفیا کی فتح کے بعد صاروخان کی مملکت پر قبضہ کر لیا تو صرت بھی فاتح کی سلطنت میں شامل ہو گیا (نامعلوم Giese، Breslau ۱۹۲۲ء، ص ۲۸؛ عاشق پاشا زادہ، قسطنطینیہ ۱۳۳۲ھ، ص ۶۵)۔ جنگ انقرہ (Angora) کے بعد جب تیمور نے ازمیر (سمرنا) کے خلاف لشکر کشی کی (۸۰۵ھ/۱۴۰۲ء) تو صرت اور اس کا قلعہ برباد کر دیے گئے اور پھر کبھی نہ پنپ سکے۔

آج کل صرت صرف چند شکستہ حال جھونپڑوں پر مشتمل ہے جن میں صرت چای اور تلمے کی پہاڑی کے درمیان یورُوک لوگ بستے ہیں۔ یہ پہاڑی ایک لمبا اور تنگ پشتہ ہے، ۲۰۰ میٹر بلند، اور جنوب میں واقع Mount Tmolus (اب محمود طاغ) کا ایک حصّہ ہے (اس کے جدی وتوع کا ایک جغرافیائی خاکہ در

Curtius: *Beiträge zur Geschichte und Topographie Kleinasiens*، در *Abh. Pr. Ak. W.*، ۱۸۷۲ء، لوح ۵/۲) ۔ اس پہاڑی سلسلے کے مشرق میں ایک چھوٹی ندی طبق چای ہے جس سے بن چکی چلتی ہے؛ شہر کے شمال میں یہ ندی صرت چای (Pactolus) سے جا ملتی ہے اور پھر پہاڑی سے تقریباً چھ کلومیٹر اوپر گدیز چای (Hermus) سے مل جاتی ہے۔ گدیز چای کے دوسرے کنارے پر صرت کا بڑا قبرستان واقع ہے۔ یہ ٹیلوں کا جنھیں بِنک بیرتپہ [ایک ہزار ایک ٹیلے] کہتے ہیں، ایک وسیع میدان ہے۔ اس خطے کے شمال میں جھیل مرمرہ (=Lake of Gyges) ہے۔ ریلوے ازمیر (سمرنا) سے آلاشہر تک گدیز چای (Hermus) کے جنوبی کنارے کے ساتھ ساتھ جاتی ہے اور صرت میں اس کا ایک اسٹیشن ہے۔ ترکی نظام حکومت میں وہ ولایت آیدین میں سنجاق صارو خان کی صالحلی قضا میں شامل ہے۔ قبرستان قصبہ نامی قضا سے متعلق ہے۔

صرت کی جائے وقوع کو آثار قدیمہ کے نقطۂ نظر سے بڑی اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ مکمل ترین معلومات (*Publications of the American Society for the excavation of Sardis*، لائڈن ۱۹۱۶ء) میں ملیں گی نیز دیکھیے Pauly-Wissowa: *Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*، سلسلہ ۲ (Stuttgart ۱۹۲۳ء)، عمود ۲۴۷۵ ببعد۔

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ: جہان نما، قسطنطنیہ ۱۱۴۵ھ، ص ۶۳۴؛ (۲) سامی: قاموس الاعلام، ۴ : ۲۷۷۴؛ (۳) Banse: *Die Türkei*، بار سوم، طبع Braunschweig ۱۹۱۹ء، ص ۱۹۱، ۲۴۴، ۳۴۱؛ (۴) von Hammer: *Gesch. d. Osm. R.*، ۱ : ۱۰۷؛ (۵) Cuinet: [illegible] بار دوم، ۱۸۹۶ء، ۳ : ۵۲۲، ۵۳۳، ۵۶۵۔

(J. H. KRAMERS)

* **صَرْف:** فقہا کے نزدیک یہ بیع کا ایک معاہدہ ہے جس میں اشیائے مبادلہ قیمتی دھات (ثمن) کی ہوں۔ صرف دراصل مبادلۂ زر کو کہتے ہیں، لیکن اس میں سونے اور چاندی کے ہر ایک مبادلے کو شامل کیا جاتا ہے، جیسا کہ اس نام سے ظاہر ہے۔ صرف صَیْرَف یا صَرّاف سے ایک فعل اسمیہ کا مصدر ہے۔ صرافے یا تبادلۂ زر کا کام آرامی الاصل ہے؛ دیکھیے Fraenkel: *Die aram. Fremdwörter im Arab.*، ص ۱۸۲ ببعد؛ Lambert، در *REJ*، ۲ : ۹۹) [احادیث میں 'صرف' کے لفظ کا استعمال ملتا ہے۔ حدیث کے الفاظ میں: الصرف ان کان یدًا بیدٍ فلا بأس و ان کان نسأً فلا یصلح (البخاری، کتاب البیوع، باب ۸، ۵۴، ۷۳، ۷۶، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۹؛ کتاب السلم، باب ۴؛ کتاب الوکالۃ، باب ۴، ۱۱؛ مناقب الانصار، باب ۱۶؛ کتاب المغازی، باب ۹۴؛ کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، باب ۲۰۔ اس کے علاوہ متعدد حدیثوں میں صرف کا لفظ بکثرت استعمال ہوا ہے جس کے لیے دیکھیے المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ صرف۔ اس لیے یہ کہنا درست نہیں] کہ لفظ صرف مسلمانوں میں سب سے پہلے تقریباً پہلی صدی ہجری کے اواخر میں زبان زد عوام ہوا۔ اس سے یہ حقیقت بھی وابستہ ہے کہ حضرت امام مالکؒ ابن انس الموطا میں اور ان کے ساتھ دیگر مالکی فقہا روپیہ خوردہ کرانے (صرف) اور سونے کے سونے یا چاندی کے چاندی سے مبادلے (مُراطلۃ وزن سے، مبادلہ پیمانے یا گنتی سے) کے درمیان واضح فرق کرتے ہیں جو اور مذاہب فقہ نہیں کرتے۔ صرف حضرت امام الشافعیؒ (کتاب الاُمّ، ۳ : ۳۰) [illegible] سے ایک معاشی اصطلاح

موازنہ ملتی ہے۔ وہ فقہی اصول جو صرف سے متعلق ہیں اور قوانین متعلقہ ربو سے قریبی تعلق رکھتے ہیں، حدیثوں سے مستخرج ہیں؛ یہ فقہی اصول حسب ذیل ہیں:

(۱) ہم جنس چیزوں کا مبادلہ صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب ان کی مقدار برابر ہو (تماثل)، اگرچہ یہ اشیا کیفیت اور صناعی کے اعتبار سے مختلف ہوں؛ غیر جنس چیزوں (سونا بہ عوض چاندی) پر یہ قانون عائد نہ ہوگا۔ وہ سکے جن میں آدھے سے زیادہ کھوٹ ہو انہیں مال تجارت سمجھا جائے گا (جیسا کہ تالمود کے قانون میں ہے، قب Lambert، کتاب مذکور، ص ۴۳ ببعد) اور ان کا تبادلہ ''متفاضلا'' یعنی کچھ بیشی کرا کے ہو سکتا ہے۔ اسی لیے سکوں سے زیورات وغیرہ بنانے کے معاوضے کو ربو قرار دے کر ممنوع کہا گیا ہے، حالانکہ جدید علما زیور بنانے پر جو محنت کی جاتی ہے اسے پیش نظر رکھتے ہیں اور اس کی فروخت کو صرف نہیں سمجھتے (Benali Fekar، ص ۸۰)۔

(۲) معاملہ کرنے والے دونوں فریقوں کے جدا ہونے سے پہلے اشیا [مبادلہ] پر ہر ایک کا قبضہ ہو جانا چاہیے (تقابض قبل التفرق)۔ نقد ادائی اسی لیے ضروری ہے اور ادھار کی اجازت نہیں ہے (جو ترکی قانون میں منظور ہو گیا ہے، دیکھیے نیچے)۔ مثال کے طور پر حنفیہ کے نزدیک کوئی چاندی کا ظرف جس کی قیمت کا صرف کچھ حصہ ادا کیا گیا ہو مال مشترک ہے، بحالیکہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ایسی بیع بالکل باطل ہے، قرض کی ادائی کے سلسلے میں بھی اختلاف رائے ہے۔ عام قاعدہ یہ ہے کہ ایک صرف کو کسی دوسرے شرعی لین دین میں شامل کرنے کی اجازت نہیں

(۳) جس شے کا تبادلہ مقصود ہے وہ قبضہ حاصل کرنے سے پہلے فروخت نہیں کی جا سکتی۔

(۴) خیار الشرط، یعنی کسی اختیار کو محفوظ رکھنا، جائز نہیں، لیکن خیار العیب کی اجازت ہے، اگر عیوب موجود ہوں، اور سونے چاندی کی خریداری میں خیار الرؤیة [یعنی دیکھ لینے] کی بھی اجازت ہے۔

فقہا نے بعض ایسے پہلوؤں کا استنباط بھی کیا ہے جن سے تبادلۂ زر میں نفع حاصل کرنا ممکن ہے (القدوری اور الحلبی، باب کے خاتمے پر؛ المدونة، ۸: ۱۲۶ ببعد؛ Sachau: *Muh. Recht*، ص ۲۸۱)۔ صراف، جنہیں علما مذموم سمجھتے ہیں اور عموماً یہودی ہوتے ہیں، قرون وسطی سے ہم پیشہ لوگوں کی انجمنوں (gilds) میں منظم رہے ہیں (Mez: *Renaissance des Islams*، ص ۴۴۹؛ Young: *Corps de droit ottoman*، عنوان ۶۹، مادّہ ۲ ببعد)۔ جدید مسلم حکومتوں میں صرافی سے متعلق مخصوص قوانین رائج ہیں (ترکی کے لیے قب Young: کتاب مذکور، ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۱ء)۔ رک بہ ربو۔

مآخذ: وہ ابواب جو اس موضوع پر کتب حدیث و فقہ میں ہیں خصوصاً: (۱) المدونة الکبری، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۸: ۱۰۱، ۱۵۵؛ (۲) السرخسی: کتاب المبسوط، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۱۲: ۱۰۹؛ (۳) خلیل بن اسحٰق: المختصر، ترجمہ Santillana، میلان ۱۹۱۹ء، ۲: ۱۸۶ ببعد؛ (۴) Querry: *Droit musulman*، ۱: ۳۰۸ ببعد؛ (۵) van den Berg: *De contractu "do ut des"*، لائڈن ۱۸۶۸ء، ص ۱۱۱ تا ۱۱۲؛ (۶) Emil Cohn: *Der Wucher*، ہائڈل برگ Heidelberg، فلسفیانہ مقالہ، ۱۹۰۳ء، ص ۱۹ تا ۲۲؛ (۷) Dimitroff در *M.S.O.S. As.*، ۱۹۰۸ء، ۱۱: ۱۵۵؛ (۸) Benali Fekar: *Thèse de droit*، Lyon

۱۹۰۸ء، ص ۴۵ ببعد، ۷۶ ببعد؛ (۹) Félix Arin : *Recherches historiques sur les opérations usuraires*، Th. de droit، پیرس ۱۹۰۹ء، ص ۶۰ ببعد ۔

(HEFFENING)

⊗ **صَرفی کشمیری** : شیخ یعقوب بن حسن، صوفی، شاعر اور مصنف، یعقوب صرفی حسین خوارزمی کے خلیفہ تھے ۔ جملہ علوم خصوصًا تفسیر، حدیث اور تصوّف میں دستگاہ کامل رکھتے تھے ۔ طویل سیاحت کے دوران میں انھوں نے بقول بداؤنی، عرب و عجم کے عظماے مشائخ سے ملاقاتیں کیں اور ان سے ارشاد و ھدایت کی اجازت حاصل کی، کشمیر اور ھندوستان میں بہت سے لوگ ان کے مرید تھے ۔ تصانیف بہت سی ھیں ۔ معمّا پر بھی کچھ رسالے انھوں نے لکھے ھیں ۔ بداؤنی نے ان کی ایک تفسیر کا ذکر کیا ھے اور بہت تعریف کی ھے ۔ طبقات اکبری میں صرف یہ لکھا ھے : ”نثر می گوید و معمّا و فنون شعر می داند“ ۔ ۱۰۰۳ھ میں انتقال ھوا ۔

صرفی نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی منظوم سیرت مغازی النبی میں اپنے اور اپنے بزرگوں کے حالات خود لکھے ھیں ۔ اپنے والد اور اپنے بھائیوں کے مختصر کوائف لکھنے کے بعد آگاہ کیا ھے کہ اس نے آٹھ سال کی عمر میں شعرگوئی کا آغاز کر دیا تھا، اپنے ایک استاد محمّد کا ذکر کیا ھے (جو اصلًا ختلان کا رھنے والا تھا، مگر کشمیر میں آ بسا تھا) ۔ صرفی نے اس استاد سے آداب اور فن معما کی تحصیل کی ۔ پھر دوسرے استادوں کا ذکر کیا ھے ۔ ایک پوری فصل میں اپنی سیاحتوں کا حال دے کر ان بزرگوں کے نام لکھے ھیں جن سے علمی اور روحانی استفادہ کیا ۔ کابل، بلخ، بخارا، سمرقند، خوارزم، مشہد، کاشان، تبریز، تبت، ملتان، سندھ، سرھند، اور حجاز وغیرہ میں اولیا و صلحا سے اپنی ملاقاتوں کا تذکرہ کیا ھے ۔

ان کی کتابوں میں سے مغازی النبی کے قلمی نسخے پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ ھیں ۔

مآخذ : (۱) بداؤنی : منتخب التواریخ، (مطبوعہ کلکتہ)، ۳ : ۱۴۲؛ (۲) نظام الدین بخشی : طبقات اکبری، (نولکشور)، ص ۳۹۱؛ (۳) ابوالفضل : اکبر نامہ، (مطبوعہ کلکتہ)، ۳ : ۳۹۰، ۱۰۸۴، ۴۹۶، وغیرہ و بمدد اشاریہ؛ (۴) سیّد عبداللہ : فہرست مخطوطات پنجاب یونیورسٹی، لاھور، بہرہ تاریخ، عدد ۱۹ تا ۲۲ ۔

[ادارہ]

صِرْواح : جنوبی عرب کے دو ویران ٭ شہروں کا نام ھے ۔

(۱) بنو جُبْر (خَوْلان) کے علاقے میں بڑا سا ویران مقام، جو مأرب سے جانب مغرب وادی واکفہ میں ایک دن کی مسافت پر واقع ھے ۔ اس شہر کے قلعے کا ذکر جسے Glaser نے سبائیوں کی قدیم‌ترین تعمیر سمجھا ھے، سبائی کتبے Bibl. Nat.، عدد ۲ میں دو اور قدیم قلعوں سَلْحان اور غُمدان [کذا، غُمدان؟] کے ساتھ آیا ھے ۔ شہر صرواح (ھکران صرواح) کا تذکرہ Glaser کے کتبات ۴۰۹، س ۱۳؛ ۱۵۷۱، س ۴ میں ملتا ھے؛ اس کا حوالہ ایک متأخر سبائی کتبے میں آیا ھے جس میں مأرب کی سد (بند) ٹوٹنے کا ذکر ھے (Glaser، ۶۱۸، س ۳۰)؛ جس کا مطلب یہ ھے کہ گو پانچویں صدی عیسوی میں بھی اسے خاصی اھمیت حاصل تھی اگرچہ اب وہ مأرب کا مدّ مقابل نہیں رھا تھا ۔ کھنڈروں میں سب سے اھم عمارت اَلْمَقَہ کا بڑا معبد ھے، جسے کاھن بادشاہ یَدَعْئِل ذارح نے بنوایا تھا، جو سدِ مأرب کی طرح بیضوی شکل کا ھے ۔ معبد کے وسط میں ایک سہ پہلو پتھر کا منشور (Prism) ستر فٹ لمبا، پینتیس انچ اونچا

اور اٹھارہ انچ موٹا ابھی قائم ہے، جس کے دونوں چوڑے پہلو مشہور سبائی کتبے سے پُر ہیں جس میں طولاً ایک ہزار سے زیادہ الفاظ ہیں (Glaser، عدد [illegible]) ۔ جب J. Halévy اس ویران مقام میں آیا تو اس وقت بھی اس نے بہت سے یک سنگی (monolithic) ستون دیکھے، جن میں سے کچھ کھڑے اور کچھ گرے پڑے تھے اور ان پر طویل طویل تحریریں کندہ تھیں ۔ اس طرح کے ستونوں کا مآرب میں سب سے بڑا مجموعہ آج کل ''عرش بلقیس'' (بلقیس کا تخت) کہلاتا ہے ۔ معبد کے کھنڈروں کے مقابل ایک ٹیلے پر صرواح کا پرانا قلعہ ہے، جس کا ایک حصہ الہمدانی کے زمانے تک موجود تھا ۔ اس کے متعلق بہت سے افسانے گھڑ لیے گئے ہیں ۔ کہا جاتا ہے کہ اسے ذُوتبَّع کے لیے جنّات نے بنایا تھا ۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے حکم سے ملکۂ سبا بلقیس کے لیے عفریتوں نے تعمیر کیا تھا ۔ جنوبی عرب کے فاضل نَشْوان الحِمْیَری کے قول کے مطابق یہاں کے آٹھ بادشاہوں میں سے ایک یعنی عمْرو ذو صرواح المَلِک بن الحارث بن مالک بن زید بن سَدَد بن حِمْیَر الاصغر نے اسے تعمیر کرایا، لیکن یہ غالباً جنوبی عرب کے نسّابوں کا محض قیاس ہے ۔ عرب ماہرین لسانیات صرواح کے نام کا تعلق صَرْح بمعنی ''بلند، پر شوکت عمارت، محل'' سے بتاتے ہیں اور اس کا مفہوم قلعہ یا قصر سمجھتے ہیں ۔ E. Osiander اور اس کی پیروی میں H. v. Kremer نے اسے حبشی لفظ صرح ''حصار'' سے مشتق بتایا ہے ۔ صرواح میں ریت سے سونا نکالنے کے مقام تھے، جن میں اس وقت کام ہو رہا تھا جب Halévy یہاں آیا ۔ اس سے بہت پہلے الہمدانی کو علم تھا کہ [illegible]

(۲) ایک ویران مقام جو ارض بنی اَرْحَب میں مَدَر کے قریب ناعط کے شمال مشرق اور جبل اَتْوَہ کے مغرب میں واقع ہے ۔ کھنڈروں میں سب سے اچھی حالت قدیم معبد کی ہے، جو اب مسجد کے نام سے مشہور ہے اور کھنڈروں کے وسیع رقبہ کے وسط میں قائم ہے ۔ یہ ستائیس فٹ لمبا اور تیس فٹ چوڑا ہے ۔ معبد کی دیواریں جنوب مشرق سے شمال مشرق کو چلی گئی ہیں اور چار فٹ موٹی ہیں، لیکن باہر کی دیوار اندر کو جھک گئی ہے اور صرف تین سے پانچ فٹ تک بلند رہ گئی ہے ۔ پتھر بڑی احتیاط سے تراشے گئے ہیں ۔ احاطے کی دیوار میں دو دروازے چھوڑ دیے ہیں : ایک غربی جانب تین فٹ چوڑا اور دوسرا شرقی جانب پانچ فٹ چوڑا ۔ جنوبی پہلو میں دیوار کے بیرونی جانب پانچ فٹ چوڑی محراب کی جگہ نکالی گئی ہے ۔ یہ تقریباً کسی قدر اس محراب کا جواب ہے جو شمالی دیوار کے اندر کی جانب بنی ہوئی ہے ۔ اندرونی ایوان کا پورا بالائی نصف حصہ عبادت گاہ ہے، جس کے گرد ستون بنا دیے گئے ہیں، اور ایک حوض بنی ہے جس کے آگے ستونوں سے احاطہ بنایا گیا ہے ۔ عبادت گاہ کے ستون دو کے سوا باقی سب منہدم ہو گئے ہیں ۔ یہ آٹھ فٹ اونچے سولہ پہلو کے ہیں ۔ سرستون شش پہلو ہیں، جن کے اوپر کے حصے سڈول کر دیے گئے ہیں اور ساق ستون کے مطابق اس میں کٹاؤ بنائے ہیں ۔ حوض کے گرد کے ستون ہشت پہلو ہیں لیکن وہ بھی گر گئے ہیں ۔ قدیم شہر غالباً اس عبادت گاہ کے مغرب میں واقع تھا ۔ اب وہاں بیس سے لے کر چوبیس فٹ تک اونچے کھنڈروں کے ٹیلے پڑے ہیں جن کے اندر بڑی بڑی دیواریں اٹی ہوئی ہیں جو کمروں کی حدود ظاہر کرتی ہیں ۔ وہ کھنڈر [illegible] کہتے ہیں، پورے

قبیلہ ارحب کی چوپال ہے، جہاں وہ اہم معاملات پر بحث اور انھیں طے کرنے کے لیے جمع ہوتے ہیں۔ ممکن ہے یہ رسم اس قدیم زمانے کی یادگار ہو جب غالباً یہ عبادت گاہ لوگوں کی عبادت اور قانون سازی میں ایک اہم کردار ادا کرتی تھی۔

مآخذ : (۱) کتبات : Glaser عدد ۶۱۸ در ای گلازر: *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Mārib, Sammlung Eduard Glaser I*، *M.V.A.G.*، ۱۸۹۷ء، ۲ : ۵–۶؛ (۲) وہی مصنف : *Eduard Glasers Reise nach Mārib*، طبع D. H. v. Müller اور N. Rhodokanakis، وی آنا ۱۹۱۳ء، ص ۱۴۹؛ (۳) Glaser، عدد ۹۰۴ در N. Rhodokanakis : *Der Grundsatz der Öffentlichkeit in den südarabischen Urkunden*، *S. B. Ak. Wien*، ۲/۱۷۷، ۱۹۱۵ء : ۱۶؛ (۴) Glaser ۱۵۷۱، در N. Rhodokanakis : *Katabanische Texte zur Bodenwirtschaft*، جلد ۱، S. B. Ak. Wien، ۱۹۱۹ء، ۲/۱۹۴ : ۷۷ تا ۸۱؛ (۵) Bibl. Nat.، عدد ۲، در E. Glaser : *Die Abessinier in Arabien und Afrika*، میونخ ۱۸۹۵ء، ص ۱۰۸؛ (۶) M. Hartmann : *Der islamische Orient II, Die arabische Frage*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۱۴۹، ۱۵۸، ۳۹۲؛ (۷) کتبات سے متعلق جمع شدہ مواد کے لیے دیکھیے J. H. Mordtmann و D. H. Müller : *Sabäische Denkmäler, Denkschr. d. K. Akad. d. Wissensch. in Wien*، ۱۸۸۳ء، ۳۳ : ۹۸، ۹۹؛ (۸) الہمدانی : صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D. H. Müller، لائڈن ۱۸۸۴ - ۱۸۹۱ء، ص ۱۰۲، ۱۱۰، ۲۰۳؛ (۹) D. H. Müller : *Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklīl des Hamdānī*، جلد ۱، *S. B. Ak. Wien*، ۱۸۷۹ء، ۹۴ : ۳۶۳، ۳۹۷ تا ۳۹۹؛ ۲، *S. B. Ak. Wien*، ۱۸۸۱ء، ۹۷ : ۹۵۹، ۹۶۷؛ (۱۰) عظیم الدین احمد : *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-ʿUlūm*، سلسلۂ یادگار گب ۲۴ : ۵، ۱۰، ۶۷؛ (۱۱) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۳ : ۳۸۳؛ (۱۲) مراصد الاطلاع، طبع T. G. J. Juynboll، ۲ : ۱۵۳؛ (۱۳) البکری : معجم، طبع Wüstenfeld، ۳ : ۳۶۳، ۶۰۱؛ (۱۴) R. Brünnow : *Chrestomathie aus arabischen Prosaschriftstellern*، برلن ۱۸۹۵ء، ص ۲۱؛ (۱۵) E. Osiander : *Zur himjarischen Altertums- und Sprachkunde*، در *ZDMG*، ۱۸۵۶ء، ص ۷۱؛ (۱۶) A. v. Kremer : *Über die südarabische Sage*، لائپزگ ۱۸۶۶ء، ص ۱۱۲ حاشیہ ۱؛ (۱۷) J. Halévy : *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen*، *J. A.*، ۱۸۷۲ء؛ سلسلۂ ۶، حصہ ۱۹، ص ۳۲، ۵۳، ۵۷، ۶۷؛ (۱۸) A. Sprenger : *Die alte Geographie Arabiens*، برن ۱۸۷۵ء، ص ۵۵، ۵۶، ۲۸۳؛ (۱۹) E. Glaser : *Skizze der Geographie und Geschichte Arabien*، میونخ ۱۸۸۹ء، ۱ : ۶۷، ۶۸، ۸۳؛ ۲ : برلن ۱۸۹۰ء : ۵۸، ۵۹، ۶۳؛ (۲۰) C. Landberg : *Arabica*، لائڈن ۱۸۹۸ء، ۵ : ۸۱، ۸۲؛ (۲۱) E. Glaser : *Reise nach Mārib*، ص ۷۶، ۱۱۰؛ (۲۲) A. Grohmann : *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*، وی آنا ۱۹۲۲ء، ۱ : ۱۲۷؛ (۲۳) F. Hommel : *Grundriss der Geograhpie und Geschichte des alten Orients*، ۲ : ۶۶۸، ۶۶۹۔

۔ صرواح (۲) بر : (۱) J. Halevy : *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen*، ص ۱۷؛ (۲) E. Glaser : *Meine Reise durch Arhab und Hāschid, Petermanns Mittheilungen*، ۱۸۸۴ء، ۳۰ : ۱۷۲، ۱۸۲؛ (۳) وہی مصنف : *Geographische Forschungen im Yemen 1884*، مخطوطہ، ورق ۱۰۲۔

(Adolf Grohmann)

صعدۃ : جنوبی عرب کا ایک شہر اور یمن *

کے اسی نام کے ایک ضلع کا صدر مقام۔ یہ مکہ مکرمہ سے صنعاء جانے والی حجّاج کی سڑک پر مؤخرالذکر شہر سے ساٹھ فرسنگ (ایک سو اسّی میل) یا پانچ دن کی مسافت پر واقع ہے۔ روایت ہے کہ زمانۂ جاھلیت میں یہ شہر جُماع کہلاتا تھا اور اس جگہ تعمیر کیا گیا تھا جہاں بعد کے زمانے میں حِصْن تَلْمُصْ واقع تھا، جسے امام یمن المتوکل علی اللّٰہ احمد بن سلیمان بن المُطَہر نے آباد کیا تھا۔ بقول الہمدانی صعدة کے نام کا سبب یہ ہوا کہ حجاز سے آنے والا ایک شخص جو جُماع میں واقع مضبوط قلعے کے پاس سے گزر رہا تھا اور تکان سے نڈھال ہو کر اس کے قریب لیٹ گیا تھا، اس قلعے کی بلندی پر حیرت کا اظہار کرتے ہوئے دو دفعہ زور سے پکار اٹھا: لَقَدْ صَعّدَةٌ ''کسی نے کس خوش اسلوبی سے اسے بلند کیا ہے''۔ اسی قسم کی مقبول عام اشتقاقی توجیہات دوسری تصانیف میں بھی پائی جاتی ہیں۔ موجودہ صعدة سے چھے دقیقے جنوب میں الخانِق کا گاؤں واقع تھا، جہاں کھیتوں کو پانی دینے کے لیے ایک بڑے تالاب اور بعض اور عمارتوں کے کھنڈر عہد اسلامی تک باقی رہے۔ صَعْدة کے قریب الغَیْل کا شہر بھی آباد ہے اور اس نام کو البیرُونی صعدة کا قدیم نام تصوّر کرتا ہے۔

نزول آفات کے باوجود صَعْدة ایک خوش حال، گنجان آباد اور دولت مند شہر چلا آرہا ہے۔ یہاں سب اطراف سے، بالخصوص بصرے سے آنے والے تاجر جمع ہوا کرتے تھے۔ کھالوں کی دباغت اور جوتوں کے لیے چمڑا تیار کرنا، جو زیادہ‌تر حجاز اور یمن کو برآمد کیا جاتا تھا، نیز چمڑے کے خاص طور پر عمدہ مشکیزے بنانا اس شہر کی بڑی صنعت رہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صَعْدة قَرَظْ کے درختوں (acacia Arabica W.) کے بہت وسیع جنگلوں کے عین وسط میں واقع ہے جن کے پتے چمڑہ صاف کرنے کے کام آتے ہیں۔ صَعْدة میں اعلٰی قسم کے بڑے نیزے (صَاعدی) اور ان کے پھل بھی بنائے جاتے تھے۔ مؤخرالذّکر صنعت کے لیے ضرور وہ لوہا استعمال ہوتا ہوگا جو قرب و جوار سے برادے کی شکل میں صعدہ لایا جاتا اور وہاں صاف کیا جاتا تھا۔ لوہا صعدہ کے قریب اب بھی پایا جاتا ہے۔ سونا بھی نزدیک ہی القُفاعة میں پایا جاتا تھا۔ اس شہر کی پررونق تجارت، تجّار کے قافلوں کی متواتر آمد و رفت، اور صعدة کی مقامی صنعت و حرفت، چنگی اور محصول کی شکل میں زیدی اماموں کے خزانے کے لیے، جن کا یہ کبھی دارالسلطنت تھا، بڑی بڑی رقوم فراہم کرتی تھی۔ یاقوت نے اس آمدنی کا اندازہ ایک لاکھ دینار کیا تھا۔ امام الہادی یحیٰی بن الحُسین (م ۲۹۸ھ/۹۱۰—۹۱۱ء) اور امام یوسف بن یحیٰی (م ۴۰۳ھ/۱۰۱۲—۱۰۱۳ء) صعدہ میں مدفون ہیں۔

مآخذ: (۱) الاصطخری، BGA، ۱ : ۲۳؛ (۲) ابن حوقل، BGA، ۲ : ۲۰؛ (۳) المقدسی، BGA، ۳ : ۸۶، ۸۷، ۹۸؛ (۴) الہمدانی: صفة جزیرة العرب، طبع D. H. Müller، لائڈن ۱۸۸۴ء، ۱۸۹۱ء، ص ۶۶، ۱۱۳؛ (۵) یاقوت : معجم، طبع وسٹنفلٹ، ۳ : ۳۸۹؛ (۶) البکری : معجم، طبع وسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۷۶ء، ۲ : ۶۰۷؛ (۷) الادریسی : نزھة المشتاق، فرانسیسی ترجمہ از Jaubert، ۱ : ۱۴۳، ۲ : ۵۲؛ (۸) A. Grohmann : *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*، ویانا ۱۹۲۲ء، ۱ : ۱۱۰، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۷۳؛ (۹) *Österreich Monatschr. f. d. Orient*، ۱۹۱۴ء، ۳۲ : ۳۳۲، ۳۳۳؛ (۱۰) C. Niebuhr : *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۳۱ ببعد؛ (۱۱) A. Sprenger : *Die Post- und Reiserouten des*

Abhandl. f. d. Kunde des Morgen- در ،*Orients* لائپزگ ۱۸۶۸ء، ۳/۱۲ : ۱۹۲۹(۱۰)؛ وہی مصنف: *Pardes* ؛*Die alte Geographie Arabiens* برن ۱۸۷۵ء، ص ۲۵۰؛ *De opkomst* : C. v. Arendonk (۱۰) ۱۹۶۰ء، ۲۲۷؛ *van het Zaidietische Imamaat* بمدد اشاریہ۔

(A. GROHMANN)

* **الصَّعِید** : یا صعید مصر، بالائی مصر کا عربی نام۔ اس نام کا خطّہ قاہرہ کے جنوب سے اُسْوان کے بڑے جھرنے تک پھیلا ہوا ہے: اس اصطلاح کو آج کل کی انتظامی حدبندی سے کوئی تعلق نہیں اور واقعہ یہ ہے کہ مملوکوں کے زمانے ہی سے نہیں رہا تھا۔ مزید برآں مصر کی سیاسی سرحد اس وقت وادی حلفا کے قریب تک پھیل گئی ہے اور یوں پورا زیریں نُوبہ اس میں شامل ہو چکا ہے: تاہم یہ اصطلاح اب تک رائج ہے، اس لیے کہ یہ ایک نمایاں جغرافیائی تحدید کی آئینہ دار ہے، جس کی بنا پر قاہرہ سے نیچے کی طویل و تنگ وادی نیل اور مصر زیریں کے پنکھے کی طرح پھیلے ہوئے اور دریائی مٹی سے ڈھکے ہوئے علاقے میں امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ اس آخرالذکر علاقے کو عربی میں اَسْفَل الْاَرْض کہتے ہیں۔ فی الحقیقت لفظ صَعِید کا اطلاق ہمیشہ ان مزروعہ علاقوں تک محدود رہا ہے جو دریاے نیل کے کناروں پر واقع ہیں، البتہ فَیُّوم اور صحراے لیبیا کے نخلستان مستثنٰی ہیں۔ یہ قطعہ جو تقریباً چھ سو میل لمبا اور بعض جگہوں میں حد درجہ تنگ ہے (اوسطاً تین سے چھے میل تک) اور اِدْفُو اور اُسْوان کے درمیان مختلف مقامات پر صرف دریا کی تنگی تک محدود رہ گیا ہے، بنی سُوَیف کے قریب پہنچ کر اپنی انتہائی وسعت (پندرہ میل) اختیار کر لیتا ہے۔ بالائی مصر اس وقت آٹھ مدیریات میں منقسم ہے، جن میں سے [illegible] بڑے شہروں کے نام سے موسوم ہیں، یعنی الجیزہ، بنی سُوَیف، الفیوم، منیۃ، اَسْیُوط (جس میں نخلستان داخلہ و نخلستان خارجہ ہیں)، جرجا (جس کا مرکزی شہر سوھاج ہے)، قنا اور اُسْوان۔

عربوں نے فتح مصر کے بعد ملک کی مختلف حصوں میں تقسیم کو قائم رکھا، جنھیں وہ کُوَرات کہتے تھے، جو یونانی لفظ کی عربی شکل ہے۔ بالائی مصر ارکاڈیا Arcadia اور ثبایڈ Thebaid کی دوقیات duchies کے مطابق تھا، جن کی یاد اب تک صعید کے اعلٰی (بالائی) اور ادنٰی (زیریں) حصوں کے ناموں میں موجود ہے۔ یاقوت نے اسے تین حصّوں میں تقسیم کیا ہے: صعید اعلٰی، اُسْوان سے اِخْمیم تک، ایک درمیانی حصّہ، جو شمال میں بہنسا تک جاتا ہے، اور صعید ادنٰی، جو فُسطاط تک پھیلا ہوا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ وہاں تین بیزنطی دوقات تھیں، جن میں سے دو ثبایڈ Thebaid میں تھیں اور مؤخر الذکر کے درمیان سرحد اِخْمیم (Panopolis) کے جنوب سے گزرتی تھی۔

کُوَرات کی جو فہرست المقریزی نے دی ہے اگر ہم اس کا مقابلہ ہرقلیس Hierocles کی بیزنطی شہروں کی فہرست سے کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض بڑے اہم تغیرات عمل میں آئے۔ مرور زمانہ سے بعض شہر انحطاط کی زد میں آ گئے اور ان کی جگہ نئے شہر آباد ہو گئے، مثلاً فیلہ Philae جس کی جگہ اُسْوان نے لے لی۔ فاطمیوں کے عہد میں انتظامی لحاظ سے صعید مصر کی نئی تقسیم عمل میں آئی۔ انھوں نے زیادہ بڑے صوبوں (اعمال) میں تقسیم کی ابتدا کی، جو فی الجملہ اب تک قائم ہے۔ آج کل کی آٹھ مدیریات فاطمیوں، ایوبیوں اور مملوکوں کے عہد کے نو یا دس صوبوں کے مطابق ہیں۔ [illegible] حسب ذیل تھے: اطفیحیہ

اور بہنسا کے صوبے، جو مملوکوں کے زمانے سے اطفیحیہ نام کے ایک صوبے میں جمع کر دیے گئے تھے۔ ان کی جگہ اب مدیریۃ بنی سویف نے لے لی ہے۔ بہنسا ایک بے حقیقت مقام رہ گیا ہے اور اس کی جگہ منیہ نے سنبھال لی ہے۔ اشمونین اور منفلوط کے قدیم اضلاع کے (مؤخر الذکر کے وقتاً فوقتاً) اسیوط کے صوبے میں شامل ہو جانے سے اس صوبے کی وسعت میں اضافہ ہو گیا ہے۔ جنوب میں ہمیں وہی قرون وسطی کی دو تقسیمیں (کورے) ملتی ہیں، لیکن ان کے صدر مقام اِخْمیم اور قوص سے جرجا اور قنا میں منتقل کر دیے گئے ہیں۔ اعلیٰ نوبہ کی مسلسل یورشوں کے باعث اسوان عہد ممالیک تک ایک ثغر سمجھا جاتا تھا اور اسے انتظامی خودمختاری حاصل نہ تھی، بلکہ وہ قوص کے حاکم کے ماتحت تھا، جس کا حلقۂ اقتدار مشرق میں عَیْذاب تک وسیع تھا۔ اخمیم بعض اوقات ایک مستقل صوبہ بن جاتے تھے اور بعض اوقات ان حکّام کے زیر انتظام ہوتے تھے جنھیں وہ بطور جاگیر (اقطاع) دے دیے جاتے تھے۔

اگرچہ ہمیں فاطمیوں کے زمانے میں "والی الصعید الاعلیٰ" کا لقب ملتا ہے، تاہم یہ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا اشارہ صوبۂ قوص کے حاکم کی طرف نہیں ہے، جو قرون وسطی میں بالائی مصر میں بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ دوسری جانب یہ یقینی ہے کہ مملوکوں کے عہد میں متعدد صوبائی والی بالائی مصر کے بڑے والی (ولاۃ جمع) کے ماتحت تھے، جو شروع میں "کاشف الوجه القبلی" کہلاتا تھا اور پھر "نائب الوجه القبلی"، یہاں تک کہ [سلطان] برقوق نے اس عہدے دار کو نائب السلطنۃ کا رتبہ دے دیا۔ القلقشندی بالائی مصر کے انتظام کی کتاب آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے آغاز میں مدوّن ہوئی تھی، وہاں دو مختلف درجے کے حکام حکومت میں شریک تھے: "النائب" کے پہلو بہ پہلو، جو وادی نیل کا انتظام کرتا تھا، ایک کاشف تھا، جو فیوم اور صوبۂ بہنسا کا حاکم تھا، اور مؤخر الذکر کا حاکم اعلیٰ والی تھا۔ "النائب" کے نیچے، جو اسیوط میں رہتا تھا، اول درجے کے تین حاکم اشمونین، قوص اور اسوان میں اور دوسرے درجے کے تین الجیزہ، اطفیح اور منفلوط میں مقرر تھے۔ ترکی حکومت میں بالائی مصر جرجا میں "کاشفلک"، پر مشتمل تھا، جن کی فہرست Vansleben نے دی ہے۔

مصر کی آبادی گزشتہ صدی میں بہت بڑھ گئی ہے: ۱۸۸۲ء میں ۶،۸۰۰،۰۰۰ باشندے تھے؛ ۱۸۹۷ء میں ۹،۷۳۴،۴۰۵ باشندے؛ ۱۹۰۷ء میں ۱۱،۲۸۷،۳۵۹ باشندے؛ ۱۹۱۷ء میں ۱۲،۷۵۰،۹۱۸ باشندے اور ۱۹۲۷ء میں [illegible] باشندے۔

اگرچہ آبادی کے بڑے مراکز بالائی مصر میں نہیں ہیں، تاہم صرف مصر کے بعض شہروں کے باشندوں کی تعداد خاصی زیادہ ہے اور ۱۸۹۷ء اور ۱۹۲۷ء کی آبادی کا مقابلہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ صعید کے شہر گزشتہ برسوں میں عموماً پھلتے پھولتے رہے ہیں: اسیوط ۱۳۲،۰۰۰ (بمقابلہ ۴۲،۰۰۰)؛ مدینۃ الفیوم ۸۳،۶۰۰ (۳۱،۰۰۰)؛ منیہ ۶۷،۰۰۰ (۳۰،۰۰۰)؛ بنی سویف ۶۹،۰۰۰ (۱۵،۰۰۰)؛ قنا ۱۳۵،۰۰۰ (۲۷،۰۰۰)؛ سوہاج ۱۷۴،۹۰۰ (۱۳،۰۰۰)؛ الجیزہ ۱۲۳،۶۰۰ (۱۴،۲۸۲)؛ اسوان ۲۸،۹۰۰ (۱۳،۰۰۰)۔ قرون وسطی میں بھی آبادی بہت زیادہ تھی، جیسا کہ ہم ان اعداد سے اندازہ لگا سکتے ہیں جو ۷۸۰ھ/۱۳۷۸ء کی

قحط سالی کے دوران میں اموات کے متعلق دیے گئے ہیں: [illegible] موتیں قُوص میں ہوئیں، [illegible] اسیوط میں اور [illegible] ھُو میں، جو اب قنا سے تقریباً بیس میل کے فاصلے پر ایک فلاکت زدہ چھوٹا سا گاؤں رہ گیا ہے۔

بالائی مصر کے اقامت پذیر باشندے زیادہ تر وہیں کی قدیم آبادی سے ہیں، خواہ وہ مشرف بہ اسلام ہو گئے ہوں یا بدستور قبطی ہوں۔ مؤخر الذکر خصوصیت سے صعید میں اور بالخصوص اسیوط اور اَسْنا کے درمیان بکثرت پائے جاتے ہیں۔ اَلْقَلْقَشَنْدی اور اَلْمَقْرِیزی اُن عرب قبائل کی مفصل فہرست دیتے ہیں جو بالائی مصر میں اقامت گزین ہوئے۔ ان میں سے بڑے قبیلے بَلِی، جُہَیْنَہ (جو وسطی افریقہ کے اندر تک بڑھتے چلے گئے) اور خصوصاً بنو ہلال اور بنو سُلَیْم تھے، جن کی بالآخر شمالی افریقہ میں نقل مکانی تاریخ میں مشہور ہو گئی ہے۔ معلوم ہوتا ہے ان کے قدیم نام باقی نہیں رہے اور ان قبائل کے اخلاف اب دوسرے ناموں (قَوَیْد، نَعْزَہ، بنو واصل، اَحْطُوانی) سے موسوم ہو گئے ہیں۔ صرف بنو الکَنْز (ربیعہ کی ایک علاحدہ شاخ) اب تک خطۂ اَسْوان میں ''کَنُوز'' کے نام سے موجود ہیں۔ ان بربر بطون کا جو فاطمیوں کے ساتھ مصر میں آتے تھے (لَواتَہ، ھَوّارہ) اب کوئی نشان نہیں ملتا۔ اس کے برعکس ہمیں اب تک بالائی مصر کے جنوبی حصے میں خانہ بدوش بجہ ملتے ہیں، جنہیں اکثر قدیم بلمیۃ (Blemmyes) سمجھا گیا ہے۔ آج کل ان کی بڑی شاخیں، العَبابدہ اور البشارین، اَسْوط کے عرض بلد سے نوبہ کے پرے تک صحرائے عرب میں بدویانہ زندگی گزار رہی ہیں اور اپنے اونٹوں اور بکریوں پر جو کچھ میسر آ جاتا ہے یہ لوگ اسی پر عسرت سے بسر اوقات کر رہتے ہیں۔

بجہ نے عرب اقتدار کے زمانے میں ایک اہم کردار ادا کیا، کیونکہ ان کے ساحل پر عیذاب کی بارونق بندرگاہ تھی، جہاں سے لوگ جدّے، یمن اور ممالک ہند کو جانے کے لیے جہاز پر سوار ہوتے تھے۔ یہ شہر کاروانی راستوں کے ذریعے اُسْوان، اِدْفو اور قُوص سے منسلک تھا۔ اس آخری سڑک، قوص۔ عیذاب، پر زیادہ آمد و رفت تھی اور اس نے حروب صلیبیہ کے زمانے میں (۴۹۱ھ/۱۰۹۸ء سے ۶۶۰ھ/۱۲۶۲ء تک) اور بھی اہمیت حاصل کر لی تھی، کیونکہ یہ زائرین کا عام راستہ تھا۔ اب اس سڑک کی صرف یاد باقی ہے۔ بخلاف اس کے قنا۔ القُصَیر کی سڑک موجودہ زمانے تک کام میں آ رہی ہے۔ نیل پر سفر کا نقطۂ آغاز قوص سے ہوا کرتا تھا، جس نے قدیم قِفْط (Coptos) کی جگہ لے لی تھی۔ مصری حکومت کو بجہ کے علاقے کا لالچ پیدا ہوا، چنانچہ مملوکوں کے زمانے میں وہ اس قابل ہو گئی کہ اپنے طور پر زیریں نوبہ میں العلاقی کی سونے کی کانوں سے منفعت حاصل کرے۔ مملوک سلاطین نے صحرا کے شمال میں قِفْط اور اُسْوان (جہاں سنگ سماق کی کانیں تھیں) کے درمیان ایک زمرد کی کان سے بھی کام لیا۔ وادی نیل، جو صحیح معنوں میں دریائی مٹی سے بنی ہے، اناج کی پیداوار کے لیے نہایت عمدہ زمین ہے۔ زمانۂ حال میں اُسْوان، اِسْنہ اور اَسْیوط کے بند تیار ہو جانے کی بدولت زراعت کو اور بھی ترقی ہو گئی ہے، کیونکہ ان بندوں کی وجہ سے نیل کے پانی سے کہیں بہتر کام لیا جانے لگا ہے۔ صنعت و حرفت یہاں تقریباً نابید ہے اور اس باب میں بھی قرون وسطی کی خوش حالی سے متضاد کیفیت نظر آتی ہے۔

اُس زمانے میں (کپڑوں اور قالینوں کے لیے اون، روئی، ریشم اور کتان کے) بے شمار کرگھے تھے؛ ان میں سے ہم الاشمونین، اخمیم، اسیوط اور بہنسا کے کرگھوں کا ذکر کر سکتے ہیں۔

صعید مصر میں اسلامی فن کی نمائندگی اچھی نہیں، تاہم مدینۃ الفیوم، اسیوط اور جرجا میں بھی بعض مسجدیں ملتی ہیں، جن میں کچھ نہ کچھ خصوصیت پائی جاتی ہے۔ الباب، نیز اسوان کے جنوب میں بلال کی مسجدوں کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے۔ یہ کچی اینٹوں کی بنی ہوئی ہیں اور ان میں ایک ایک مینار ہے، جس کے اوپر ایک چھوٹا سا قبہ ہے۔ اس خطے کے دیہات تک میں بھی مسجدوں کا یہ عام نمونہ ہے (مثلاً قوص کے جنوب میں موقع شَنْہُور میں)۔ قوص اور بہنسا کے فاطمی منبر بھی نظر انداز نہیں کیے جا سکتے۔ رہے کتبات، سو ان میں سے اسیوط، قوص اور سوہاج میں کوئی کتبے محفوظ رہ گئے ہیں۔ ادفو، منیہ، مدینۃ الفیوم، اسیوط، سوہاج، قوص اور قوصیہ میں مملوک فرامین ملتے ہیں۔ یہاں اس کا موقع نہیں کہ مصر قدیم کے آثار کو زیر بحث لایا جائے۔ اتنا کہنا کافی ہے کہ عرب مصنفین نے اپنی طرز میں یہاں کے مندروں کی کیفیت لکھی ہے اور یہاں کے مقامات سے بہت سی افسانوی روایات وابستہ کر دی گئی ہیں، لیکن یہ لکھ دینا بھی مناسب ہوگا کہ انھوں نے فیلہ اور کرنک کی عمارتوں پر بالکل توجہ نہیں کی، البتہ اس کے بجائے اخمیم کے مندر کی بہت اچھی کیفیت رقم کر دی ہے۔ یہ مندر چودھویں صدی عیسوی میں منہدم ہو گیا تھا۔

آٹھویں صدی ہجری کے ایک مصنف جعفر الادفوی نے بالائی مصر کے مشہور لوگوں کی ایک معجم الطالع السعید کے نام سے مرتب کی، جس کے شروع میں ایک مختصر جغرافیائی خلاصہ ہے (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۳۳ھ/۱۹۱۴ء)؛ مگر یہ تصنیف کچھ زیادہ مفید مطلب نہیں۔ عوامی قصوں (Folklore) کی قلمرو میں ہم چند کہانیوں کا ذکر کر سکتے ہیں، جیسے ابن النہوا کی کہانی اسوان میں، ابوالحجاج کی تقصیر [الاقصر] میں، چین کی شہزادی کی کہانی جرجا میں۔ ان میں جبل ہریدی کے سانپ کے افسانے کا اضافہ ہو سکتا ہے۔

بالائی مصر سے متعلق، بغیر کسی تفصیل کے، صرف ضروری تاریخی واقعات کا ایک عاجلانہ خلاصہ حسب ذیل ہوگا: بابل اور الاسکندریہ کے سقوط کے بعد عربوں کا مصر فتح کرنا ایک مسلّم واقعہ ہو گیا۔ البلاذری بعض معاہدوں کا ذکر کرتا ہے جو مصر وسطی کے خاص خاص شہروں سے کیے گئے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عربوں نے کچھ زمانے تک الفیوم کی کوئی خبر نہیں لی اور اس خطے کی طرف ان کی پیش قدمی میں ضرور سخت لڑائیاں سدّ راہ رہی ہوں گی، اور انھیں کی یاد میں فتوح البہنسا کا تاریخی افسانہ تصنیف ہوا۔ ۲۱ھ/۶۴۲ء میں نوبہ پر ایک حملہ ناکام رہا۔ ۲۷ھ/۶۴۸ء میں ایک بار پھر حملہ ہوا، جو ۳۱ھ/۶۵۲ء میں حملہ آوروں کے حسب منشا ایک صلح نامے پر منتج ہوا۔ اسی معاہدے کی حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ۱۰۰ھ/۷۱۹ء میں تجدید کی۔ ۱۱۲ھ/۷۳۰ء میں یہاں کی مردم شماری ہوئی۔ مصر کے والی الولید بن رفاعہ نے خود اس کام کی ذمے داری لی اور بالائی مصر کی جانب دنقلہ کے ایسے جھگڑے نمٹنے کا سفر اسوان تک اختیار کیا، چنانچہ ہمارے پاس وہ ورق بردی (papyrus) موجود ہے جس میں اس کی ہدایات تحریر ہیں۔ بنو امیہ کے عہد میں بظاہر مصر صعید کو مصر زیریں (Delta) کی نسبت، جہاں

بار بار شورشیں بپا ہوئیں، زیادہ امن و سکون میسر آیا۔ اس قسم کی ایک معروف شورش ۱۲۱ھ/۷۳۹ء کی ہے۔ بالائی مصر ہی میں آخری خلیفہ مروان کی موت کے ساتھ اموی خلافت کا خاتمہ ہو گیا۔ خلافت اموی کے جھوٹے مدّعی دِحیہ بن مُصْعَب نے بغاوت کی اور ۱۶۷ھ/۷۸۳ء میں تمام صعید کا مالک بن گیا۔ اسے ۱۶۹ھ/۷۸۵ء میں شکست ہوئی اور سزاے موت دی گئی۔ الامین اور المأمون کے درمیان کشاکشی کے نتائج بالائی مصر (صعید) تک بھی پہنچے، اگرچہ اس حد تک نہیں جتنے کہ زیریں مصر میں محسوس ہوئے۔ پھر قبائل بجہ کی ایک شورش ۲۴۱ھ/۸۵۵ء میں بپا ہوئی اور ان کے خلاف ایک کامیاب مہم محمد القُمّی کی سرکردگی میں بھیجی گئی۔ چند سال بعد عبداللہ العُمَری نے سونے کی کانوں والے علاقے پر حملہ کیا اور آخر کار وہاں اپنی آزادی کا اعلان کر دیا۔ وہ تو مروا دیا گیا، لیکن ربیعہ کی امدادی فوجیں جنھیں وہ اپنے ساتھ وہاں لے گیا تھا، بجہ کے ساتھ شامل رہیں۔ ۲۵۶ھ/۸۷۰ء میں ایک ناکام شورش ابن الصُّوفی کی زیر قیادت اسْنہ اور اخْمیم میں ہوئی۔ ۳۰۸ھ/۹۲۰ء میں فاطمیوں نے ایک حملہ کیا اور قریۂ الاَشْمُونَین اور بَہْنَسہ میں خونریز معرکہ ہوا۔ نوبہ کے بادشاہ نے ۳۳۹ھ/۹۵۰ء میں نخلستانی علاقے پر چڑھائی کی اور ۳۴۵ھ/۹۵۶ء میں اسوان لے لیا، اور ایک تیسرے حملے میں ۳۵۲ھ/۹۶۳ء میں اَخْمیم تک آگے بڑھ آیا۔

چوتھی صدی ہجری کے خاتمے کے قریب ابورَکْوَہ نے خلیفہ الحاکم کے خلاف خروج کیا۔ المُسْتَنْصر کی حکومت میں وہاں کے شدید قحط کے بعد فتنہ و فساد برپا ہوا اور بدرالجمالی امن بحال کرنے کے لیے خود بالائی مصر کی طرف روانہ ہوا (کتبات اُسیُوط و اسنہ)۔ فاطمی عہد کے آخر میں متعدد سیاست دانوں، مثلاً طلائع بن رُزّیک [م ۵۵۶ھ/ ۱۱۶۱ء] اور شاور نے اپنی سیاسی زندگی کا ابتدائی زمانہ بالائی مصر میں گزارا۔ اسی شاور کے مقابلے میں جسے فرنگیوں کی ایک جماعت کی امداد حاصل تھی، شیرکوہ نے الاَشْمُونَین کے نواح میں اَلْبابَیْن کی لڑائی لڑی۔ یہ علاقہ فاطمی دعوت و تبلیغ کی وجہ سے برابر مضطرب رہا۔ اس کے داعی بنوالکنز اسنہ کے جنوب میں تھے۔ صلاح الدّین نے انھیں ۵۷۰ھ/۱۱۷۴ء میں زیر کیا۔ اس نے اپنے بھائی توران شاہ کو ان کے مقابلے میں بھیجا جو اُبْریم تک بڑھ آیا تھا۔ دوسری بغاوتوں کو ۵۷۲ھ/۱۱۷۶ء اور ۶۲۳ھ/۱۲۲۶ء میں سختی سے کچل دیا گیا۔ ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء میں پورے ملک میں ایک زبردست بغاوت اٹھ کھڑی ہوئی جس کی قیادت ایک سرکردہ شخص شریف حِصْن الدّین ثعلب کر رہا تھا۔ یہ اس کشمکش کا ایک ضمنی واقعہ تھی جو عرب قبائل اور مملوک سلطانوں کے درمیان ہوئی۔ ۶۷۱ھ/۱۲۷۲ء اور ۶۷۴ھ/۱۲۷۶ء میں بَیْبَرس نے نوبہ کے داخلی معاملات میں مداخلت کی اور ایک فوج بھیجی جو دُنْقُلَہ Dongola تک پہنچی، اور دوسری مرتبہ ۶۸۶ھ/۱۲۸۷ء میں فوج بھیج کر اس شہر پر دوبارہ قبضہ کر لیا گیا۔ بالائی مصر کو ۷۰۱ھ/۱۳۰۲ء میں عرب قبائل کی قزاقی اور راہزنی کی مصیبت پیش آئی، جس کے سدّباب کے لیے ایک طاقتور فوج بھیجنا ضروری ہوا۔ بالآخر انھیں سختی سے دبا دیا گیا۔ ۷۲۱ھ/۱۳۲۱ء میں عیسائیوں کے خلاف ایک تحریک شروع ہوئی۔ اس میں صوبہ جات اَطْفیح و بَہْنَسا میں ملوی، اُسیُوط، قوص و اُسوان میں بڑی تباہ کاریاں

ہوئیں ۔ ۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء (کے واقعات) میں بھی شدید فسادات کا ذکر آتا ہے، جو زیادہ تر اسوان میں ہوے اور بعد ازآں ۸۲۵ھ/۱۴۲۲ء میں ۔ قایتبای کا عہد حکومت قبائل ھوّارہ کی شورشوں سے معمور تھا جنھیں فرو کرنے میں تین سال لگے (۸۸۱ تا ۸۸۳ھ/۱۴۷۶ تا ۱۴۷۸ء) ۔ ترکی فتح کے بعد کے واقعات خصوصًا علی بے کی بغاوت اور فرانسیسی قبضے کے متعلق معلومات یورپی سیاحوں اور مؤرخوں [کی کتابوں] میں ملیں گی ۔

مآخذ: دیکھیے (۱) اس مادہ میں حوالہ دیے ہوے موضوعات پر مضامین؛ (۲) اشارات ابن عبدالحکم (طبع Torrey)، الکندی، المقریزی (طبع Inst. Franç.)، ابوالمحاسن، Guide Joanne اور Baedeker: Egypt؛ Murray: Egypt؛ قب القلقشندی: صبح الاعشٰی، ۳: ۳۶۳ تا ۳۷۴، ۳۸۶ تا ۳۹۱؛ (۳) Quatremère: Mém. sur l'Égypte، ۲: ۲۰۱، ۲۱۱؛ (۴) Massignon: Notes اور Deuxième note sur les études archéologiques، BIFAO، ۲: ۲ تا ۳؛ ۹: ۱۰۳؛ (۵) Wiet: Les inscr. ar. d'Égypte، Comptes rendus Acad. Inscr. et Belles Lett. (1913)، ص ۳۳، ۳۵؛ (۶) G. Weit اور Maspero: Matériaux pour servir à la géogr. de l'Égypte، MIFAO، ۳۶: ۱۵ تا ۱۶، ۱۱۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۷ تا ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۷۰، ۱۹۲، ۲۰۷، ۲۲۹ (نہایت وسیع کتابیات کے ساتھ)؛ (۷) Massignon: Annuaire du monde musulman، ۱۹۲۳ء، ص ۱۱۹ تا ۱۲۱، ۱۲۵ تا ۱۲۶ ۔

(G. WIET)

⊗ **الصَّکّ**: رک بہ دفتر، نیز دستاویزات ۔

* **الصَّفا**: مکّے میں ایک پہاڑی، جو اب سطح زمین سے کچھ ہی بلند ہے ۔ اس نام کے معنی المَرْوہ کی پہاڑی کی طرح جو اس کے بالمقابل واقع ہے، "الحجر" [پتھر یا چٹان] ہیں (قب الطبری، تفسیر، سورہ ۲ [البقرۃ]: ۱۵۸) ۔

جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے مسلمان حج اور عمرہ کے موقع پر الصّفا اور المَرْوہ کے مابین سعی کرتے ہیں ۔ یہ رسم از روے روایت (مثلاً البخاری، الانبیاء، باب ۹) اس واقعے کی یادگار ہے کہ ان دونوں پہاڑیوں کے درمیان حضرت ہاجرہؓ اپنے پیاسے بیٹے [حضرت اسمٰعیلؑ] کے لیے چشمے کی تلاش میں سات مرتبہ ادھر سے ادھر دوڑی تھیں ۔ یہ بات یقینی ہے کہ جاہلی دور تک الصّفا اور المَرْوہ میں دینی شعائر ادا کیے جاتے تھے ۔ اکثر روایتوں کے مطابق وہاں پتھر کے دو بت تھے، الصّفا میں اساف اور المَرْوہ میں نائلہ، جنھیں بت پرست عرب اپنی سعی کے دوران چھوتے تھے ۔ نیسابوری کی تفسیر (سورہ ۲ [البقرۃ]: ۱۵۸) ۔ ایک اور روایت کی رو سے وہاں تانبے کی مورتیاں تھیں (قب Snouck Hurgronje: Het mekkaansche Feest، ص ۲۶) ۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ، ۳: ۳۹۷؛ (۲) Juynboll: Handbuch des islāmischen Gesetzes (لائڈن، لائپزگ ۱۹۱۰ء)، ص ۱۳۶ تا ۱۴۷؛ (۳) Snouck Hurgronje: Het Mekkaansche Feest (لائڈن ۱۸۸۰ء)، ص ۱۱۳ = Verspr. Geschriften، ۱: ۷۶ ببعد؛ (۴) Wellhausen: Reste arabischen Heidentums، بار دوم، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۷۷ ۔

(B. JOEL)

* **صِفَة**: یہ لفظ قرآن میں نہیں آیا، لیکن مصدر "وصف" ایک موقع پر استعمال کیا گیا ہے اور ثلاثی مجرد کا صیغۂ مضارع [یَصِفُوْن] تیرہ مرتبہ "منسوب کرنے" یا بطور صفت بیان کرنے، حالت بیان کرنے کے مفہوم میں آیا ہے جس کے ساتھ کذب کا

کنایہ پایا جاتا ہے، چنانچہ اللہ تعالٰی کے متعلق قرآن میں (۶ [الانعام] : ۱۰۰؛ ۲۳ [المؤمنون] : ۹۱؛ ۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۱۵۹، ۱۸۰؛ ۴۳ [الزخرف] : ۸۲) سب اسی طرح کے معین کلمات آئے ہیں۔ اس مستقل کنایے سے مفردات راغب الاصفہانی (ص ۵۶۳، بذیل مادّہ) میں یہ مطلب لیا گیا کہ اللہ کی تعریف کامل طور پر بیان نہیں ہو سکتی۔ (الف) صرف و نحو میں صفت اسم وصفی کے معنوں میں آتا ہے (اسم وصفی اور اسم صفت کے باہمی فرق پر دیکھیے Lumsden : *Arabic Grammar*، ص ۲۶۶ ببعد) اور ''الفیۃ'' (طبع Dieterici، ص ۲۲۵ س ۳) میں اس کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ ایک شے جس سے ذات کے ساتھ کوئی خیال (معنی) ظاہر ہوتا ہے اور ''المفصّل'' (طبع Broch، ص ۴۳ س ۹) میں ہے کہ ''ایسا اسم جو کسی ذات کے احوال میں کسی ایک پر دلالت کرتا ہو''۔ اپنے وسیع ترین معنوں میں یہ لفظ معروف و مجہول صفات فعلی اور الصّفات المشبّہہ کو شامل ہے (Wright، طبع ثالث، ص ۱۳۳ ببعد؛ المفصّل، ص ۱۰۱ س ۵ ببعد)؛ اور اسی طرح تنبیہ کے صیغۂ افعل اور مشکوک طریقے سے نسبت کے مظہر ہیں؛ مؤنث اور مذکر پر دیکھیے المفصّل، طبع ثانی، ص ۸۴ س ۲۱۔ جب صفت [illegible] اپنی عارضی خصوصیت کھو دیتی ہے اور اسم ذات کی مستقل حالت اختیار کر لیتی ہے تو وہ ایک ''صفت غالبہ'' بن جاتی ہے (البیضاوی : التفسیر القرآن، ۲۷ [النّمل] : ۱، طبع Fleischer، ۲ : ۶۳، س ۹)۔ علم نحو میں معنی متعین کرنے والا جملہ جس کا مرجع واضح نہ کیا گیا ہو اور جس کے ساتھ کوئی اسم موصول استعمال نہ ہوا ہو اسے عرب علماے صرف و نحو ''صلہ'' نہیں شمار کرتے بلکہ ایسے جملہ وصفیہ یا صفت کہتے ہیں۔

(ب) فلسفہ اور علم الکلام میں خواص و کیفیات کی منطقی تجاہل کے اصول پر ان کی تفصیلی بحث کشاف اصطلاحات الفنون میں موجود ہے (ص ۷۸۳ تا ۷۹۳؛ بذیل وصف)، جہاں مختلف راسخ العقیدہ اور الحادی مذاہب کے مطابق ان خواص کی قسمیں تحریر کی گئی ہیں؛ (ج) اللہ تعالٰی کی صفات اور اس کے اسماء (الاسماء الحسنٰی) میں امتیاز کرنا چاہیے۔ اسماء الٰہی وہ اوصاف ہیں جو مذکورۂ بالا صفات کی طرح قرآن میں اللہ تعالٰی کے لیے کنایۃً معنوں میں استعمال ہوئے ہیں۔ ان اسماء پر دیکھیے خصوصاً الغزالی : المقصد الاسنٰی، لیکن اللہ تعالٰی کی ''صفات'' صحیح معنوں میں مجرد کیفیات ہیں جو ان اوصاف کے پس پشت ہیں، جس طرح کہ قدرت قدیر کے پیچھے اور علم علیم کے پیچھے۔ اس طرح صفات کا ذات سے تعلق علم الٰہیات کا بہت ہی معرکۃ الآرا مسئلہ ہے۔ طویل طویل مناقشے کا نتیجہ فرقۂ اہل السنّت والجماعت کا یہ قول ہے کہ صفات الٰہیہ ابدی اور اس کی ذات میں موجود ہیں اور یہ کہ (وہ خود وہ نہیں ہیں اور نہ اس کے سوا کچھ اور (لا ہو و لا غیرہ) ہیں (دیکھیے التفتازانی : شرح عقائد نسفی مع حواشی، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۷۲ ببعد، اور الجرجانی : شرح مواقف الایجی، بولاق ۱۲۶۶، ۸ : ص ۴۷ ببعد)۔ اس بحث مباحثے کی ایک وجہ یہ تھی کہ اللہ تعالٰی کی ذات کی باطنی وحدت کو قائم رکھا جائے، اور وجہ یہ کہ اللہ تعالٰی سے متعلق قرآنی بیان توصیفات کی تائید کا حق ادا کیا جائے، اور کسی حد تک یہ ان صفات کا تعین کیا جائے جو قدیم اور ضروری ہیں اور جن کا تعلق اس مادی دنیا سے محض اضافی ہے۔ یہ کشمکش فلاسفہ، معتزلہ اور خود راسخ العقیدہ مسلمانوں، یعنی اشاعرہ و ماتریدیہ کے درمیان

جاری رہی (Louis Massignon: *La Passion d'al-Hallaj*، ص ۵۶۸، ۵۷۱، اور بالخصوص ۵۹۶ ببعد اور النسفی و فضالی کے ترجمے، در Macdonald: *Development of Muslim Theology*، ص ۳۰۹، ۳۱۹ ببعد نیز السنوسی کی *Prolégomènes Théologiques* طبع و ترجمہ Luciani، ص ۱۶۲ تا ۲۰۰) ان سب تحریروں کی تہ میں وہی مفروضات کا (دیکھیے اوپر) دعوی کارفرما تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا بیان بہتر سے بہتر کیا جائے تو بھی لازماً ناقص رہ جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کے اپنی صفات کے ذریعے اپنی ذات کے صوفیانہ اظہار [جلوہ] پر دیکھیے Massignon، ص ۵۱۳؛ اور R.A. Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(D. B. MACDONALD)

* **صَفَد** : ایک شہر، جو بالائی گلیلی [= الجلیل الاعلیٰ] میں عکّا سے تیس میل جانب مشرق اور جھیل طبریہ کے شمال مشرق میں واقع ہے۔ صلیبی جنگوں سے قبل یہ شہر غیرمعروف تھا، کیونکہ تیرھویں صدی عیسوی سے پہلے اس کا ذکر کسی بھی عرب جغرافیہ نویس نے نہیں کیا۔ صفد کا قلعہ صلیبی جنگجوؤں نے ۱۱۴۰ء میں تعمیر کیا تھا اور الداویہ (Templars) کی خاص ملکیت تھا۔ ۱۱۵۷ء میں جب سلطان نور الدین کی فوجوں نے بالڈون کو شکست دی تو بالڈون نے یہیں پناہ لی تھی۔ سلطان صلاح الدین ایوبی نے ۱۱۸۷ء میں حطّین کے مقام پر صلیبی جنگجوؤں کو شکست فاش دے کر ۱۴ شوال ۵۸۴ھ/ ۶ دسمبر ۱۱۸۸ء کو صفد پر قبضہ کر لیا۔ ۶۶۴ھ/۱۲۶۶ء میں سلطان بیبرس [رکن یان] نے گیارہ دن کے محاصرے کے بعد صفد کے قلعے کو فتح کر لیا۔ اس نے قلعے [illegible] مضبوط کیا اور ایک مسجد بھی تعمیر کرا دی۔

ممالیک کے عہد میں صفد علم و فن کا مرکز تھا۔ اس کی خاک سے بہت سے ارباب علم و فضل اٹھے، جن میں مشہور سوانح نگار [الوافی بالوفیات کا مصنّف] خلیل بن ایبک الصفدی (۶۹۶ھ/۱۲۹۶ء) اور جغرافیہ نویس الدمشقی (م ۷۲۷ھ/۱۳۲۷ء) [صاحب نخبة الدھر فی عجائب البر والبحر] قابل ذکر ہیں۔ اسی زمانے میں قاضی [illegible] العثمانی (م ۷۸۰ھ/۱۳۷۸ء بعد؛ براکلمان، ۲ : ۹۱) کا بھی علمی شہرہ تھا، جو تاریخ صفد کا مصنف ہے۔ یہ تاریخ اب ناپید ہے۔

۱۵۱۶ء میں سلطان سلیم اول عثمانی نے فلسطین کے دیگر بلاد کی طرح صفد پر بھی بلامزاحمت قبضہ کر لیا اور اس کا انتظام و انصرام دمشق کی ولایت سے متعلق کر دیا۔ ترکوں کے عہد میں شہر نے اپنی عظمت کھو دی۔ رہی سہی کسر ۱۷۵۹ء میں زلزلے نے پوری کر دی۔ ۱۷۹۹ء میں نپولین بوناپارٹ نے شہر کو فتح کر کے امیر ظاہر کے لڑکے کے حوالے کر دیا۔ ۱۸۱۹ء اور ۱۸۳۷ء میں زلزلوں نے پھر تباہی مچا دی اور شہر ویران ہو گیا۔ ۱۸۸۸ء میں سلطنت عثمانیہ میں جدید اصلاحات عمل میں آئیں تو صفد انتظامی اعتبار سے بیروت کی ولایت کا حصہ قرار دیا گیا۔

صفد کا شہر اب اسرائیلی مملکت میں ہے۔ اس کی آبادی بارہ ہزار افراد پر مشتمل ہے۔ قیام اسرائیل سے قبل شہر میں یہودیوں کی تعداد ایک تہائی تھی، لیکن اب مراکش اور الجزائر سے بہت سے یہودی آ کر شہر میں آباد ہو گئے ہیں۔ صفد ایک زرخیز وادی میں واقع ہے۔ لہلہاتے زیتون اور انواع و اقسام کے پھلوں [illegible] دیتے ہیں۔ مشہور

فصلیں گندم، مکئی، زیتون، تمباکو اور روئی ہیں۔ جھیل طبریہ کا منظر قابل دید ہے ۔ قلعہ کے کھنڈرات ایک ٹیلے پر دکھائی دیتے ہیں اور بیبرس کا تعمیر کردہ برج اب بھی وہاں صحیح و سالم ہے۔

مآخذ : (۱) الدمشقی : نخبة الدهر، طبع Mehren، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۶ء؛ (۲) ابوالفداء : تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane؛ (۳) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ج ۱۱، ۱۲؛ (۴) ابن شداد : النوادر السلطانیة، در *Recueil des historiens des Croisades, Historiens Orientaux*، ۳ : ۱۱۸ ببعد؛ نیز در *Recueil Documents Occidentaux*، ج ۲، ۱ (حصہ ۲ کے صفحے ۵۳۴ کا ذکر مقالة *De constructione Castri Saphet* در Miscellanea از Baluze، در ورق ۱، ص ۲۲۸ ببعد میں کیا گیا ہے)؛ (۵) R. Hartmann : *Die geogr. Nachrichten* در خلیل الظاهری : زبدة کشف الممالک، Diss Tübingen ۱۹۰۷ء؛ (۶) Gaudefroy-Demombynes : *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء (ترجمه القلقشندی : صبح الاعشٰی)؛ (۷) حاجی خلیفه: جہان نما، قسطنطنیه ۱۱۴۵ھ، ص ۵۶۸ تا ۵۶۹؛ (۸) V. Guérin : *Description Geographique Historique et archeologique de la Palestine*، ج ۳، حصہ ۲، پیرس ۱۸۸۰ء؛ (۹) *Survey of Western Palestine*، لنڈن ۱۸۸۱ تا ۱۸۸۸ء، ج ۱ : (۱۰) Conder و Kitchener : *Memoirs of the Topography*, etc.، ج ۱، گلیلی (Galilee)؛ (۱۱) V. Cuinet : *Syrie, Liban et Palestine*، پیرس ۱۸۹۶ء؛ (۱۲) سامی : قاموس الاعلام، ۴ : ۲۹۵۶؛ (۱۳) von Oppenheim : *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، برلن ۱۸۹۹ء؛ (۱۴) S. Munk : *Palestine*، پیرس ۱۸۴۵ء؛ (۱۵) H. Lammens : *La Syrie*، بیروت ۱۹۲۱ء؛ (۱۶) C. F. Volney : *Voyage en Syrie*، پیرس ۱۷۸۷ء، ج ۲؛ (۱۷) E. Banse : *Die Türkei*، بار سوم، Braunschweig ۱۹۱۹ء؛ (۱۸) G. Le Strange : *Palestine under the Moslims*، لنڈن ۱۸۹۰ء؛ (۱۹) *Jewish Encyclopedia*، ۱۰ : ۶۳۳ ببعد؛ (۲۰) A. Neubauer : *Geographie du Talmud*، پیرس ۱۸۶۸ء؛ (۲۱) S. Lane Poole : *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*، نیویارک و لنڈن ۱۸۹۸ء.

(J. H. KRAMERS)

اَلصَّفَدی : (۱) صلاح الدّین ابوالصّفاء ٭ خلیل بن اَیبک بن عبداللہ، ۶۹۶ یا ۶۹۷ھ/۱۲۹۶-۱۲۹۷ء میں پیدا ہوا (الدُّرَر الکامنة، طبع حیدرآباد دکن، ۲ : ۸۷، سنہ پیدائش ۶۹۶ھ کے قریب قرار دیتی ہے) ۔ وہ ترک نسل سے تھا اور اس کے اپنے بیان کے مطابق اس کے والد نے اسے اچھی تعلیم نہیں دلائی، بلکہ اس نے تحصیل علم اس وقت شروع کی جب وہ بیس سال کا ہو چکا تھا ۔ وہ بہت خوش خط تھا جیسا کہ اس کے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوئے ان نسخوں سے ثابت ہوتا ہے جو ہم تک پہنچے ہیں ۔ اس نے اپنے وقت کے بہترین اساتذہ کے درسوں میں شرکت کی جن میں صرف و نحو کے عالم ابوحیّان اور شعرا شہاب الدّین محمود، ابن سیّد النّاس اور ابن نُباتہ کے نام شامل ہیں ۔ بعد میں وہ مشہور و معروف مصنف شمس الدّین الذّہبی اور تاج الدّین السُّبکی کا گہرا دوست بن گیا ۔ اس کی پہلی ملازمت اپنے ہی شہر صفد میں کاتب کے عہدے پر ہوئی؛ پھر قاہرہ میں، بعد میں حلب اور الرَّحبہ میں کاتب ہوا، اور آخر میں دمشق میں خازن ۔ وہ [illegible] مزاج اور خوش طبع تھا، لیکن آخر عمر میں بہرا ہو گیا تھا ۔ وہ ۱۰ شوال ۷۶۴ھ/

۱۳۶۳ء کو دمشق میں فوت ہوا۔ وہ ایک بسیار نویس مصنف تھا اور اپنی خود نوشت سیرت میں اس نے دعوٰی کیا ہے کہ اس کی تصانیف پانچ سو جلدوں میں ہیں، اور جو کچھ اس نے بحیثیت کاتب کے لکھا وہ کم از کم اس سے دگنا ہوگا۔ اس کے سوانح نگار اس کی تصانیف میں سے صرف سب سے اہم کے ذکر ہی پر اکتفا کرتے ہیں۔ ان میں سے بہت سی تصانیف متأخر شاعروں اور ادیبوں کی نظم و نثر کے مجموعے ہیں۔ اشعار کی ایک بڑی تعداد کے علاوہ جو اس کی اپنی تالیف اور اس کے ہمعصر یا بعد کے مصنفین کی تصانیف میں پائے جاتے ہیں، مندرجہ ذیل تصانیف ہم تک مکمل یا غیرمکمل حالت میں پہنچی ہیں۔ یہ سب تقریباً گزشتہ مصنفین سے اقتباس شدہ تالیفات ہیں جس کا وہ دیانتداری سے اعتراف کرتا ہے: (۱) الوافی بالوَفَیات، تراجم کی تیس جلدوں میں ایک ضخیم مُعْجَم جن میں سے بعض جلدیں کئی کتب خانوں میں پائی جاتی ہیں، اگرچہ پوری تصنیف کے محفوظ ہونے میں مجھے شبہہ ہے۔ بعض جلدوں پر نمبر ہیں، مگر ایک ہی مضامین کی جلدوں پر بعض جگہ مختلف نمبر ہیں جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس تصنیف کے مضامین کو مختلف کاتبوں نے مختلف حجم کی جلدوں میں تقسیم کر دیا تھا (بعض جلدوں کے مضامین کے لیے دیکھیے Horowitz: MSOS As.، ۱۰/۲: ۴۳ ببعد؛ بحالیکہ برٹش میوزیم کے نئے قلمی نسخوں میں OR. 6587 علی، OR. 6645 میں محمّدون، 5320 دوسرے محمّدون ہیں)۔ الوافی میں ہمیں کئی ایسے اشخاص کے سوانح حیات ملتے ہیں جنھیں اگر ہم اسی نوع کی دوسری تصانیف میں تلاش کریں تو بےسود ہوگی، اور ان لوگوں کے ناموں کی ایک مکمل فہرست سے جن کے تراجم معلومہ جلدوں میں ملتے ہیں ایک خاصی بڑی جلد کے لیے مواد مہیّا ہو سکے گا۔ اس تصنیف کا دیباچہ Amar نے JA، ۱۹۱۱ – ۱۹۱۲ء کی جلد ۱۷، ۱۸ اور ۱۹ میں شائع کیا۔ الوافی کا مفصّل ترین بیان جو سب معروف نسخوں پر مبنی ہے G. Gabrieli کا نوشتہ (RRAL، سلسلہ ۵/ ج ۲۰ تا ۲۵ ببعد) میں ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سوائے دو غائب شدہ حصوں کے یہ تصنیف تقریباً مکمل طور پر محفوظ ہے اور ان محفوظ حصوں میں چودہ ہزار سے اوپر تراجم ہیں؛ (۲) أعيان العصر و أعوان النصر، مذکورہ بالا تصنیف کی چھے جلدوں میں ایک خلاصہ جس میں ہمعصر لوگوں کے حالات ہیں۔ اس تصنیف سے زیادہ تر ابن حَجَر نے اپنی کتاب الدرر الکامنۃ کے لیے اقتباس کیا ہے۔ قلمی نسخے غالباً اسکوریال Escorial (شمارہ ۱۱۷۲) اور برلن میں ہیں اور جو جلدیں ایا صوفیا (شمارہ ۲۹۶۲ تا ۲۹۷۰) میں ہیں وہ الوافی کے حصے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے اقتباسات عبدالرّحیم الواسطی کی طبقات الخِرْقۃ الصّوفیۃ کے مطبوعہ نسخے (قاہرہ ۱۳۰۵ھ) میں ”تراجم اعیان العصر“ کے عنوان کے تحت دیے گئے ہیں؛ (۳) مسالک الابصار و ممالک الامصار، جغرافیے پر ایک کتاب جس کا ایک قلمی نسخہ تونس کے صادقیّہ کتاب خانے میں ہے؛ (۴) تاریخ الوانی، غالباً الوافی سے ایک اور اقتباس، قلمی نسخے کی شکل میں، اسی کتاب خانے میں جس میں آخر الذکر ہے؛ (۵) تحفۃ ذوی الالباب، اس کے اپنے زمانے تک کے مصری حکّام سے متعلق ایک اُرجوزہ جو ابن عساکر کی ایک تصنیف سے ملخّص ہے؛ (۶) نَکْتُ الهِمْیان فی نُکَت العُمْیان، مشہور و معروف نابینا اشخاص کے حالات و [illegible]۔ یہ تصنیف چار قلمی نسخوں پر

مبنی بڑی احتیاط سے تیار کیے ہوے ایک ایڈیشن کی شکل میں شائع ہو چکی ہے۔ اس کی تصحیح احمد زکی پاشا نے کی ہے اور قاہرہ میں ۱۹۱۱ء میں طبع ہوئی ہے۔ الصّفدی کو اس کتاب کے لکھنے کا خیال ابن قُتَیبہ کی کتاب المعارف اور الجَوْزی کی ایک تصنیف میں اہم نابینا اشخاص کا ایک مختصر حال پڑھنے کے بعد پیدا ہوا؛ وہ نابینائی کی تعریف اور اس کے حدود کا ذکر شرح و بسط سے کرتا ہے۔ اس کی تصنیف کا بڑا حصہ حروف ہجا کے مطابق مرتب شدہ تراجم کی ایک بڑی تعداد نے گھیر رکھا ہے جن میں اسلام کے سب زمانوں کے اشخاص کے متعلق بعض قیمتی معلومات درج نظر آتی ہیں؛ (۷) کتاب الشُّعور بالعُوَر، ان اشخاص کے سوانح حیات جن کی ایک آنکھ جاتی رہی تھی؛ (۸) الْحان السّواجع بین البَادی و المراجع، جس میں اس کے خطوط اپنے ہمعصروں کے نام اور اپنے نام [دوسرے لوگوں کے] خطوط ہیں جن میں سے اکثر میں تاریخیں بھی درج ہیں۔ پہلے قلمی خط (برٹش میوزیم OR. 3351) کی تاریخ ۵۳۷ھ ہے؛ (۹) منشآت، اس کے اپنے خطوط کا ایک مجموعہ؛ (۱۰) التذکرۃ الصّلاحیّۃ، دوسری تصانیف سے اقتباسات کا ایک مجموعہ جس میں جگہ جگہ اس کی اپنی تحریریں بھی موجود ہیں، خاصی ضخیم کتاب ہے، لیکن جلدوں کی تعیین مشکل ہے۔ ایک عمدہ پرانے نسخے (انڈیا آفس مخطوطات عربی، عدد ۳۷۹۹) میں اڑتالیسویں اور انچاسویں جلدیں ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہر ایک جلد قرآن کی کچھ آیات کی تفسیر سے شروع ہوتی ہے۔ اس کے بعد مختلف نوعیت کے اقتباسات شامل ہیں، مثلاً برٹش میوزیم OR. 1353 میں، جس کے مضامین Flügel نے بیان کیے ہیں (ZDMG، [illegible] ۸۳ و تا ۸۳ ب)؛ اس میں ابن الفارس کی کتاب الاتباع و المزاوجۃ بھی شامل ہے، ورق ۷۴ب تا ۷۷ب، جسے Brünnow نے اس تصنیف کے اپنے ایڈیشن کے لیے استعمال نہیں کیا۔ الباخرزی کے کلام کی مثالیں ورق ۷۷ ب کے بعد ہیں؛ برٹش میوزیم OR. 7301 (جس کا نام سرورق پر کتاب المحاسن والاضداد درج ہے) میں جمال الدّین ابراہیم بن محمود العطّار کی ادبی تصنیف بعنوان الاقتضاب فی المسئلۃ و الجواب (ورق ۱۱۰) سے اقتباسات ہیں۔ انڈیا آفس کے مخطوطے نمبر ۳۷۹۹ عربی کی جلد ۴۸ میں امین الدّین جُربان القوّاس کے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوے دیوان بعنوان نَفْع الوَقائع و رَقْع الوَمائع (ورق ۲۰ ب تا ۲۶ ب) سے اقتباس ہیں، اور علی ابن فُورَّجَہ کی کتاب التَجَنّی علی ابن جنّی سے اقتباس (ورق ۱۷ب)، الصّاحب ابن عبّاد کے روزنامچے سے اقتباس (ورق ۹۰)۔ اس تصنیف کے اقتباسات ابن حِجّہ کی ثمرات الاوراق (قاہرہ ۱۳۰۴ھ)، ۲ : ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۷ اور ۱۹۲ پر چھپے ہوے ملتے ہیں؛ (۱۱) دیوان الفصحاء و ترجمان البلغاء، ملک الاشرف کے لیے تیار کردہ نظموں کا ایک مجموعہ؛ (۱۲) لَوعَۃُ الشّاکی و دَمعَۃُ الباکی، ایک عاشق کے سوانح حیات اور وہ نظمیں جو اس نے اپنے معشوق کے نام لکھیں۔ یہ بے کار تصنیف کئی بار چھپ چکی ہے، پہلے ۱۲۷۴ھ میں اور پھر ۱۲۸۰ھ میں تونس میں، اور اور بعد ازاں قسطنطینیہ اور قاہرہ میں؛ (۱۳) الحُسن الصریح فی مِائۃ مَلیح، ایک اور نکمّا مجموعہ جس میں خوبصورت نوجوانوں پر ہمعصر شعرا کے اور اس کے اپنے اشعار کے اقتباسات ہیں؛ (۱۴) کشف الحال فی وصف الخال، نظموں کا ایک اور چھوٹا سا مجموعہ جس میں ایسے الفاظ ہیں جن کا اعراب بدل دیا جائے تو معنی

بھی بدل جاتے ہیں؛ (۱۵) لذة الشمع فی صفة الدمع، خود مصنف اور اس کے ہمعصر شعرا کے آنسوؤں سے متعلق اشعار کا تینتیس بابوں میں اسی نوعیت کا ایک مجموعہ؛ (۱۶) الروض الباسم و العرف الناسم: عاشقانہ اقتباسات کا اسی طرح کا ایک اور مجموعہ؛ (۱۷) کشف التنبیہ علی الوصف و التشبیہ، تشبیہاتی اشعار کا مجموعہ؛ (۱۸) رشف الزلال فی وصف الہلال، نئے چاند پر اشعار کا مجموعہ (دیکھیے عدد ۳۳)؛ (۱۹) رشف الرحیق فی وصف الحریق، شراب پر ایک مقالہ؛ (۲۰) الغیث المسجم فی شرح لامیة العجم، طغرائی کے قصیدے کی شرح۔ مصنف پہلے ہر ایک لفظ کی تشریح کرتا ہے اور پھر صنائع و بدائع کی، زیادہ تر جدید شعرا کے کلام سے متعدد مثالیں دیتا ہے۔ اس تصنیف کا ایک اور نام غیث الادب الذی انسجم فی شرح لامیة العجم بھی ہے (قاہرہ میں ۱۳۰۵ھ میں دو جلدوں میں طبع ہوئی)؛ (۲۱) کتاب الارب من غیث الادب، مذکورہ بالا تصنیف سے اقتباس (قاہرہ میں طبع ہو چکی ہے)؛ (۲۲) کتاب تشنیف السمع بانسکاب الدمع، قاہرہ میں طبع ہوئی بدون تاریخ، شاید نمبر ۱۵ کی سی ہے یا وہی ہے؛ (۲۳) نصرة الثائر علی المثل السائر، ابن الاثیر کی المثل السائر نامی مشہور کتاب کا جواب (دیکھیے *Spec. Div. Script.* : Hoogvliet لائڈن ۱۸۳۹ء، ص ۱۵۳)؛ (۲۴) جنان الجناس فی علم البدیع، ایک منتخب بیاض جو زیادہ تر مصنف کے اپنے اشعار پر مشتمل ہے (قسطنطینیہ میں ۱۲۹۹ھ میں طبع ہوئی)؛ (۲۵) اختراع الخراع، دقیق اشعار کی شرح از روی لغات و بدیع و بلاغت؛ (۲۶) فض الختام عن التوریة و الاستخدام، ایہام اور ایسے الفاظ کے استعمال سے جو [illegible] طرح تبدیل کیے جا سکتے ہیں کہ ان کے معانی بدل جائیں؛ (۲۷) ابن العربی کی تصنیف بعنوان الشجرة النعمانیة فی دولة العثمانیة، ترکی حکمران خاندان سے متعلق پیشگوئیوں کی شرح؛ (۲۸) طوق الحمامة، ابن زیدون کے قصیدے پر ابن عبدون کی شرح کا خلاصہ؛ (۲۹) تمام المتون فی شرح رسالة ابن زیدون، ابن زیدون کے مشہور و معروف رسالے کی شرح، بلاشبہ اپنے استاد ابن نباتہ سے ملہم؛ (۳۰) غوامض الصحاح، الجوہری کی کتاب الصحاح کے دقائق پر ایک مختصر تصنیف۔ اسکوریال Escorial میں مصنف کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا نسخہ عدد ۲۹۰، مؤرخہ ۷۵۷ھ موجود ہے؛ (۳۱) نجد الفلاح فی مختصر الصحاح، سند کے اشعار کو حذف کرکے اور اغلاط کی تصحیح کے ساتھ الصحاح کا خلاصہ۔ یہ تصنیف اس نے رمضان ۷۵۷ھ میں مکمل کی؛ (۳۲) حلی الشواہد علی ما فی الصحاح من الشواہد، الصحاح میں سند کے طور پر مذکورہ اشعار کی وضاحت؛ (۳۳) السیوطی نے ایک کتاب تالیف کی جس میں الصفدی اور اس کے ہمعصر شعرا کے ہلال سے متعلق اشعار تھے جو اس نے الصفدی کے تذکرہ میں سے اقتباس کیے تھے، اور اس تالیف کا اس نے وہی نام رکھا جو عدد ۱۸ کا ہے۔ جب اسے اس کا پتا چلا تو اس نے اپنی کتاب کا نام بدل کر رصف اللآلی فی وصف الہلال کر دیا۔ یہ کتاب قسطنطنیہ میں تحفة البہیة، ص ۶۶ تا ۷۲ میں شائع ہوئی۔

مآخذ: (۱) ابن حجر: الدرر الکامنة، ۲: ۸۷؛ (۲) ابن قاضی شہبہ: طبقات، برٹش میوزیم، مخطوطہ عدد ۲۳۳۶۲، ورق ۱۵۵؛ (۳) السبکی: طبقات الشافعیة (طبع قاہرہ)، ۶: ۹۴ تا ۱۰۳؛ (۴) خواند میر: حبیب السیر (طبع بمبئی ۱۸۵۷ء)، ج ۳، حصہ ۲، ص ۹۰؛

(۵) Amar، در J. A.، سلسلہ ۱۰، ج ۱۷، تا ۱۹؛ (۶) براکلمان، ۲: ۳۱ تا ۳۳ و تکملہ، ۲: ۲۷ بعد؛ (۷) Wüstenfeld: *Die Geschichtsschr. der Araber*، ص ۳۲۳؛ (۸) Hoogvliet: *Dir. Script.*، لائڈن ۱۸۳۹ء، ص ۱۴۶، ۱۵۲ تا ۱۵۸؛ (۹) *Notice sur Khalil*، در J.A.، سلسلہ ۵، ۹: ۳۰۹ ـ الصفدی کے اشعار تقریبًا ہر اس مجموعے میں شامل ہیں جو اس کے زمانے کے بعد تالیف ہوا۔ نواجی: حلبۃ الکمیت اور عبدالرحیم العباسی: معاہد التنصیص میں اس کے کلام کے بہت سے نمونے درج ہیں؛ (۱۰) الزرکلی: الاعلام، بذیل خلیل بن ایبک؛ (۱۱) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، بذیل خلیل الصفدی، جس میں مفصل مآخذ مذکور ہیں۔

۲ ـ الحسن بن ابی محمّد عبداللہ الہاشمی الصّفدی: اس کی تصانیف میں مندرج بعض باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مصری سلطان النّاصر بن قلاوون کا ایک مقرّب درباری تھا۔ ان تصانیف میں سے جو اس کے زمانے کی تاریخ سے متعلق ہیں، اس کے حالات زندگی کا پتا نہیں چلایا جا سکا۔ وہ آٹھویں صدی ہجری کے شروع میں فوت ہوا ہوگا، کیونکہ اس کی تاریخ میں مندرج آخری واقعات ۷۱۱ھ/۱۳۱۱-۱۳۱۲ء سے یا شاید زیادہ سے زیادہ ۷۱۳ھ سے متعلق ہیں۔ مخطوطۂ برٹش میوزیم، ورق ۶۲ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے یہ تاریخ ۷۱۶ھ میں تالیف کی۔ غالبًا پہلے وہ وزیر کے دیوان میں کسی عہدے پر مامور تھا، اس لیے کہ وہ بتاتا ہے (مخطوطۂ مذکور، ورق ۶۹) کہ اسے ۶۹۳ھ میں وزیر ابن خلیل کی طرف سے اس قحط کے دوران میں جو مصر میں اس سال اور اس کے بعد کے سال میں پھیل رہا تھا، مردم خواری کی ایک واردات کی تحقیقات کرنے کی ہدایت ملی تھی۔ اس نے مصر کی ایک مختصر تاریخ لکھی، جس کا نام پیرس کے قلمی نسخے، عدد ۱۷۰۶، میں نُزْهَة المالک والمملوک فی مختصر سیرۃ مَنْ وَلِیَ مِصْرَ مِنَ المُلوک ہے۔ بحالیکہ پیرس کے دوسرے قلمی نسخے، عدد ۱۹۳۱، ۱۷۲۲ میں اس کا نام غلط طور پر فضائل مصر درج ہے؛ تاہم لنڈن کے مخطوطے میں ایک اور ہی نام ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غالبًا پہلا نام صحیح ہے۔ کتاب کے حصّۂ اوّل میں، جس کا آغاز ان طبعی اور دیگر فوائد کے بیان سے ہوتا ہے جو مصر کو حاصل ہیں، مصر کے شروع کے حکمرانوں کا بہت مختصر سا حال درج ہے اور زیادہ تر حکایتوں پر مشتمل ہے، لیکن خاص دلچسپی کا مرکز کتاب کا وہ حصہ ہے جو ترکیہ کے سلطانوں سے متعلق ہے۔ یہاں مصنف صحیح تاریخیں اور واقعات بتاتا ہے، جن سے ساتویں صدی ہجری کے آخری برسوں کے بارے میں ہماری معلومات میں اضافہ ہوتا ہے۔ شاید ۷۱۷ھ کے بعلبک کے بڑے سیلاب کا حال، جو لنڈن کے قلمی نسخے میں موجود ہے، اسی کا لکھا ہوا ہو، لیکن دوسرے دو نسخوں میں وہ نہیں پایا جاتا۔ برٹش میوزیم کے نسخے میں، جو مصری خلیفہ المتوکّل کے لیے لکھا گیا تھا، ۷۹۵ھ تک کے حالات درج ہیں، لیکن ورق ۱۰۳ کے بعد اس میں صرف نسخے کے مالک کے گھرانے سے متعلق باتیں درج ہیں۔ پہلے المتوکّل کا شجرۂ نسب ہے (ورق ۱۱۳) اور پھر اس کی اولاد کی ایک طویل فہرست، پہلے بیٹے اور پھر بیٹیاں، ہر ایک کی تاریخ اور وقت پیدائش بھی مندرج ہے اور اگر ان میں سے کوئی ۷۹۴ھ سے قبل مر گیا تو اس کی تاریخ وفات بھی درج ہے۔ اسی کاتب کا، لیکن مختلف سیاہی سے لکھا ہوا آخری اندراج ۵ شعبان ۷۹۵ھ میں ایک بیٹے کی ولادت سے متعلق ہے۔

یہ تینوں نسخے (مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد Add ۲۳۳۲۶ و مخطوطات پیرس، عدد ۲۰۷۱ و ۱۹۳۱، ۲۲) باوجود مختلف ناموں کے ایک ہی تصنیف پر مشتمل ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(F. Krenkow)

* **صَفَر**: اسلامی تقویم کے دوسرے مہینے کا نام، جسے قبل از اسلام منحوس سمجھا جاتا تھا۔ اس بنا پر مسلمان اسے صَفَر الخَیر یا صَفَر المظفر کہتے ہیں (C. Snouck Hurgronje: *The Atchehnese*، ۱: ۲۰۶؛ وہی مصنف: *Mekka*، ۲: ۵۶)۔ مسلمان تیگری Tigre قبائل اس نام کا تلفظ "شفر" کرتے ہیں اور اہل آچے "تبا" کہتے ہیں۔ ولہاؤزن Wellhausen کے بیان کے مطابق قدیم عربی تقویم میں صفر دو مہینوں کے عرصے کا ہوتا تھا، جس میں محرم (جو اس عالم کے نزدیک ایک اسلامی اختراع ہے) شامل تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ از روے روایت شروع کے عرب محرّم کو صفر کہتے تھے اور حج کے مہینے میں عمرے کو ناقابل اعتراض عمل سمجھتے تھے۔ اپنے اس خیال کو وہ مندرجۂ ذیل کہاوت میں ادا کرتے تھے: "اِذا بَرَءَ الدَّبَرُ و عَفَی الاَثَرُ و انْسَلَخَ صَفَرُ حَلَّتِ العُمْرَةُ لِمَنِ اعْتَمَر"، یعنی جب اونٹوں کی زخمی پیٹھیں اچھی ہو جائیں اور (حاجیوں کے) قدموں کے نشان مٹ جائیں اور صفر گزر چکے تو عمرہ حلال ہو جاتا ہے اس کے لیے جو عمرہ کرنا چاہے۔

مآخذ: E. Littmann: *Über die Ehrennamen und Neubenennungen der islamischen Monate*، در *Der Islam*، ۸ (۱۹۱۸ء): ۲۲۸ ببعد؛ (۲) C. Snouck Hurgronje: *The Atchehnese*، ۱: ۱۹۵ ببعد؛ (۳) J. Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*

بار دوم، ص ۵۹؛ (۴) بخاری، کتاب الحج، باب ۳۴؛ (۵) مناقب الانصار، باب ۲۶، و شرح القسطلانی؛ (۶) لسان العرب، بذیل مادہ]۔

(A. J. Wensinck)

* **اَلصِّفْر**: [ع] کے معنی عربی میں خالی کے ہیں، جس کے لیے سنسکرت میں شُونْیا کا لفظ ہے، جو ہندوی ۔ عربی علم حساب میں مستعمل تھا اور جو انگریزی لفظ zero کا مرادف ہے۔ اسی سے مغربی زبانوں کے الفاظ cipher، cifra، ziffer، chiffre اور zero، نیز ان الفاظ کے بعض مشتقات (decipher وغیرہ) ماخوذ ہیں۔ [یہ عربوں کی ایجاد ہے، لیکن مغرب کے بعض مستشرقین کے نزدیک] تاریخ ریاضی کے مطالعے اور اس کی تمام تحقیق کے باوجود جو پرانی تحریروں کے مطالعے کے ضمن میں کی جا چکی ہے، ہندسوں اور صفر کی ابتدا یا اختراع کے مسئلے کی اب تک قابل اطمینان توضیح نہیں ہو سکی۔ ان قدیم ترین تحریروں میں، جن کا ہمیں علم ہے، عرب جب عددوں کو لفظوں میں پورا پورا نہیں لکھتے تو یونانی اعداد استعمال کرتے ہیں۔ اس کے بعد کے زمانے ہی سے یہ دیکھا جاتا ہے کہ "عربی" ہندسے استعمال میں آنے لگے تھے۔ عرب ریاضی دان المامون کے زمانے میں ۔ ۔ ۔ محمد بن موسٰی الخوارزمی [رک بآن] کے ذریعے ہندوؤں کے اعداد اور طریقۂ شمار سے واقف ہوئے۔ سب سے قدیم عربی صفر ۲۶۰ھ/۸۷۳ - ۸۷۴ء کی ایک تحریر میں جو ورق بردی (papyrus) پر لکھی گئی ہے، ملتا ہے۔ ہندوؤں کے علم حساب کا قدیم ترین حوالہ، جس میں نو اعداد استعمال ہوئے ہیں اور جو نقطی اور ذاتی ہے، F. Nau کو سیوروس سبوخت Severus Sabokht (حدود ۶۶۲ء) کی سریانی تحریر [illegible] ہوا تھا۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا

چاہیے کہ صفر، جو عددی ترقیم کی بنیادی ترقی کا نشان ہے، اس وقت تک استعمال میں نہیں آیا تھا، کیونکہ زمانۂ ما بعد میں بھی یہ نو اعداد، جنھیں اب ہندسے ciphers کہتے ہیں، ان خاص علامتوں سے ممیّز تھے جو خالی جگھوں کو تعبیر کرتی ہیں۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ہندو ہیئت دان برہم گپتا (متولد ۵۹۸ء) نے واضح طور پر صفر کی مدد سے حساب کرنے کے قاعدے مرتب کر لیے تھے۔ عدادہ (Abacus) سے صفر کے تعلق اور عدّادیوں (abacists) اور الخوارزمیوں (algorithmists) کے باہمی نزاع کے بارے میں کتب ذیل دیکھیے۔ ہندوؤں اور مغربی عربوں کے ہاں صفر کی شکل ایک دائرہ ہے اور مشرقی عربوں کے ہاں ایک نقطہ؛ ایرانی۔ ہندوی رواج بھی غالبًا یہی ہے۔ الفہرست، ۱: ۸ ببعد، کے صفر، جو امتیازی علامات کے طور پر ہندسوں کے نیچے لکھے گئے ہیں، قابل توجہ ہیں۔ [یہ بظاہر حساب جمل کی دہائیاں اور سیکڑے ہیں]۔

مآخذ: (۱) M. Cantor: *Vorlesungen über Gesch. d. Mathematik*، بار سوم، ۱: ۵۱۱، ۳، ۹، ۲۶، ۱۱۷ وغیرہ؛ (۲) J. Ruska: *Zur ältesten arab. Algebra und Rechenkunst* در SB Heid. Ak.، ۱۹۱۷ء، رسالہ ۲، ص ۳۶ ببعد؛ (۳) G. Jacob: *Der Einfluss d. Morgenl. auf das Abendland*، Hanover ۱۹۰۴ء، ص ۳۱، قب ۳۲؛ (۴) G. R. Kaye: *Indian Mathematics*؛ (۵) H. Wieleitner: در *Unterrichtsbl. f. Math. u. Natw.*، ۱۹۱۹ء، ص ۵۶ تا ۶۱؛ (۶) J. Tropfke: *Geschichte der Elementar-Mathematik*، ۱: ۱۵ ببعد اور دیگر کتب جن کا حوالہ اس میں دیا گیا ہے۔

(J. Ruska)

* **صَفْرُوی**: (عامی زبان میں صفرو، جس کی نسبت صفروی آتی ہے)، مراکش کی شمالی سمت میں ایک چھوٹا سا قصبہ، جو فاس سے تینتیس کیلومیٹر دور جنوب مشرق کی طرف واقع ہے۔ قصبے کے نواح میں خوبصورت باغات ہیں۔ بعض بزرگوں کے مزار بھی ہیں، جن کی زیارت کے لیے ارد گرد کے علاقوں سے لوگ آتے رہتے ہیں۔

تاریخ سے پتا نہیں چلتا کہ صفروی کی بنا کب پڑی۔ کہا جاتا ہے کہ جب شاہ ادریس ثانی نے فاس کی تاسیس کی تو اس وقت صفروی کا قصبہ آباد تھا۔ فاس پر رونق آئی تو صفروی اجڑنے لگا، پھر بھی اس کی تجارتی اہمیت قائم رہی کیونکہ وسطی اطلس کے علاقے کی تمام پیداوار، مثلًا بیل، اون، کھالیں اور دیودار کی لکڑی صفروی سے دساور کو جاتی تھی۔

گیارھویں صدی عیسوی میں صفروی کا ذکر کرتے ہوے البکری رقمطراز ہے کہ یہ قصبہ فاس اور سجلماسہ کے درمیانی راستے پر واقع ہے۔ اس کے اندر پانی کی نہریں رواں ہیں اور سرسبز درختوں کی کثرت ہے۔ بارھویں صدی عیسوی میں الادریسی اس کی کیفیت بیان کرتے ہوے لکھتا ہے کہ یہ الگ تھلگ اور مختصر سا متمدن قصبہ ہے۔ باشندے زیادہ تر زراعت پیشہ ہیں۔ اس علاقے میں پانی شیریں اور وافر ہے۔

بنو وطاس اور بنو سعد کی باہمی خانہ جنگی میں صفروی کو شدید نقصان پہنچا۔ ۱۷۳۶ء میں سلطان مولای محمد بن اسمٰعیل نے اس بات پر برافروختہ ہو کر کہ اس علاقے کے بربروں نے اس کے سرکش بھائی عبداللہ کو پناہ دی تھی، شہر اور گرد و نواح کے باشندوں کا قتل عام کرا دیا۔ ۱۸۱۱ء میں بربروں نے تمام علاقے میں قتل و غارت کا بازار گرم کر دیا۔ ۱۲۳۵ھ/

۱۸۱۹ تا ۱۸۲۰ء میں سلطان مولای سلیمان نے صفروی کے قریب اقامت گزیں سرکش قبیلے ایت یوسی کے تین سو آدمیوں کو گرفتار کر لیا۔

مآخذ : (۱) الادریسی : صفۃ المغرب، ص ۷۶ و ترجمہ، ص ۸۷؛ (۲) البکری: المغرب فی ذکر بلاد افریقیۃ و المغرب، ۱۹۱۱ء، ص ۱۴۶؛ (۳) Leo Africanus: *Description de l'Afrique*، طبع Ch. Schefer، ۲ : ۳۵۹؛ (۴) Marmol: *Description de Affrika*، ۳ : ورق ۱۶۲؛ (۵) De Foucauld : *Reconnaissance au Maroc*، پیرس ۱۸۸۸ء، ص ۳۷؛ (۶) E. Aubin: *Le Maroc d'aujourd'hui*، پیرس ۱۹۰۴ء، ص ۲۹۳ تا ۲۹۷؛ (۷) L. Brunot: *Cultes Naturistes à Sefrou*، در *Archives Berbères*، ۱۹۱۸ء، ۳ : ۱۳۷ تا ۱۴۳؛ (۸) Reisser و Bachelot : *Notice sur le Cercle de Sefrou*، در *Bulletin de la Société de Géographie du Maroc*، سال سوم، شمارہ ۴، ص ۹۹ تا ۱۵۰۔

(George S. Colin [و تلخیص از ادارہ])

* **اَلصُّفْرِیَّۃ** : خوارج [رک بآں] کے بڑے فرقوں میں سے ایک فرقہ، جسے تاریخی روایت کی رو سے ابو مِخْنَف نے شروع زمانے ہی میں، یعنی دوسری صدی ہجری کے وسط میں، قائم کر دیا تھا (الطبری: التاریخ، ۲ : ۵۱۷ بعد)۔ اس فرقے کے ظہور کی تاریخ ۶۵ھ ہے، جب بصرے کے ایک خارجی عبداللہ بن الصفّار التمیمی نے اپنے ساتھی نافع بن الأزرق سے استعراض (مخالفین اور ان کے بال بچوں کے قتل) کے مسئلے پر، جسے مؤخر الذکر نے پیش کیا تھا، علٰحدگی اختیار کر لی اور بعد میں عبداللہ بن اِباض سے بھی، جس کا یہ قول تھا کہ غیر خارجی مسلمانوں کو مشرک نہ سمجھنا چاہیے، جیسا کہ Wellhausen نے تصریح کی ہے۔ ابو مخنف کے بیان سے نظریۂ عملیت (Pragmatism) کا اظہار ہوتا ہے اور اس کی رو سے خوارج کے تینوں بڑے فرقے، صُفریہ، اَزارِقہ اور اِباضیہ (= اِباحیہ) اپنے اصولوں کے تصادم کے باعث بیک وقت ظہور میں آئے تھے۔ ایک اور مؤرخ البلاذری (طبع Ahlwardt، ص ۸۲ تا ۸۳) صفریہ کا بانی عُبَیدہ بن قیس کو بتاتا ہے۔ دوسری طرف فقہی مآخذ میں یہ حیثیت یا تو زیاد بن الاصفر کو دی گئی ہے، جس کے نام پر صفریہ کو زیادیہ بھی کہا جاتا ہے (البغدادی : الفَرق، ص ۷۰؛ الشہرستانی، طبع Cureton، ص ۱۰؛ الخوارزمی: مفاتیح العلوم، طبع van Vloten، ص ۲۰؛ السمعانی : الأنساب، ۳۵۳ ـ الف)، یا النُّعمان بن صُفْر کو (المقریزی : الخطط، ۲ : ۳۵۴ بعد؛ بار دوم ۳ : ۱۷۸ بعد)، جو کہ سب کے سب یکساں غیر معروف ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ صفریہ نے ماہ صفر ۷۶ھ میں خارجی تحریک میں حصہ لینا شروع کیا جب کہ صالح بن مُسَرّح یا مُشَرّح (قب الطبری، ۲ : ۸۸۱، حاشیہ) کی برپا کردہ بغاوت مشتعل ہوئی، جس کی قیادت اس کی وفات کے بعد شَبِیب بن یزید الشَّیبانی کرتا رہا (دیکھیے اوپر)۔ صالح بن مسرّح، جسے اس کے پیرو ولی اللہ تصور کرتے تھے اور جس کے مزار کی ایک عرصۂ دراز تک تعظیم و تکریم کی جاتی رہی (ابن قتیبہ : المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۲۰۹؛ ابن دُرَید : الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۱۲۳) ایک ایسے درویشانہ رجحانات رکھنے والے دیندار شخص کا نمونہ پیش کرتا ہے جو ایک مبلغ بن جاتا ہے اور باوجود اپنی امن پسند طبیعت کے انجام کار ایک خونریز جنگ کی کشمکش میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اس کا ایک ہمعصر، جس کا متبع ہونا ہر طرح اغلب ہے (الطبری، ۲ : ۸۸۶)، اس کے متعلق لکھتا ہے کہ وہ ازارقہ کے تشدد پسندانہ طریقوں کا مخالف تھا، اور یہ ایک ایسی

بات ہے جو ہمیشہ صُفریہ نظریے کی خصوصیت رہی ہے، اگرچہ اس نظریے کو ماننے والوں نے عملاً اسے ہمیشہ ملحوظ نہیں رکھا۔

شَبِیْب بن یزید کی شکست کے بعد اموی دور کے قریب ضحّاک بن قیس [رکّ بآں] کی بغاوت میں، صفریہ دوبارہ شریکِ کار نظر آتے ہیں۔ اسی زمانے میں وہ پوری اسلامی دنیا میں دیکھے جاتے ہیں۔ المغرب میں ان کا ذکر ۱۱۷ھ سے شروع ہوتا ہے (ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۵ : ۱۵۳ ببعد)، جہاں چند سال بعد اپنے قائد ابو قُرّہ کی رہنمائی میں انہوں نے ۱۵۴ھ میں عبّاسی حاکم عمر بن حَفْص کو قتل کر دیا (الطّبری، ۳ : ۳۷۰ تا ۳۷۱) اور شہر سِجِلْماسہ [رکّ بآں] پر قابض ہو گئے اور وہاں عرصے تک انہوں نے اپنی خودمختاری کو قائم رکھا (ابن عذاری: البیان المغرب، طبع Dozy، ۱ : ۵۸ ببعد؛ ابن الاثیر، ۹ : ۴ ببعد)۔ وہ بربروں کی بغاوت عام میں اِباضیوں کے ساتھ شریک ہوئے اور انجام کار انہیں میں جذب ہو گئے، کیونکہ شمالی افریقہ کے اور مقامات کی طرح یہاں بھی انہیں اقتدار حاصل ہو گیا تھا۔ اباضیہ اور صفریہ کے مابین ایک تصادم عمان میں واقع ہوا جس میں مؤخر الذکر کو شکست ہوئی۔ امیر خازم بن خُزَیمہ سے شکست کھانے کے بعد صفریہ وہاں پناہ گزین ہو گئے تھے (الطّبری، ۳ : ۷۸)۔

صفریہ کی اہمیت خاص طور پر خارجی عقیدے کے مفسّرین کی حیثیت سے ہے۔ بظاہر سب سے پہلے انہی نے اپنے مذہبی عقائد کی باقاعدہ توضیح کرنے کا اقدام کیا اور ان کے اولیں زعما میں سے شاعر عِمْران بن حِطّان (م ۸۴ھ) [رکّ بآں] بطور ایک فقیہ مشہور ہے۔ الجاحظ نے علمائے خوارج کی فہرست میں بعض اور نام بھی درج کیے ہیں (البیان، ۱ : ۱۳۱ تا ۱۳۳ و ۲ : ۱۲۶ تا ۱۲۷)، منجملہ دیگر اشخاص کے شُبَیل بن عزرہ الضُّبَعی، جو شاعر اور ماہر لغت کی حیثیت سے بھی معروف ہے (قب Wüstenfeld: *Geschichtsschreiber*، عدد ۲۰، جہاں کنیت غلط دی گئی ہے؛ ابن دُرَید، ص ۱۹۳؛ الطّبری، ۲ : ۱۹۰۳؛ الجاحظ: الحیوان، ۱ : ۱۵۲؛ ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۴ : ۳۰۰ وغیرہ)، القاسم بن عبدالرّحمٰن بن صَدَقہ، مُلَیل وغیرہ کے نام بھی ملتے ہیں۔ جو اہم نظریے صفریہ کو انتہا پسند ازارِقہ سے ممیّز کرتے ہیں، وہ اباضیوں کی اعتدال پسندی کا مقابلہ نہیں کر سکتے اور عبدالقاہر البغدادی اور الشّہرستانی کے منظم رسائل کے مطابق یہ ہیں: قُعود (دوسرے مسلمانوں سے عارضی طور پر جنگ بند کر دینا، دیکھیے المبرّد: الکامل، طبع Wright، ص ۵۲۷، ۵۹۵ س ۱۰، ص ۶۰۴ س ۱۰) اور تقیّہ (اخفائے عقیدہ) کا ماننا، اِستِعراض اور کفّار کے بچوں کے دوزخی ہونے کے متعلق عقائد سے انکار۔ اخلاقی عقیدے میں بھی صفریہ دیگر خوارج کی نسبت زیادہ متشدّد نہ تھے۔ ان کی ایک شاخ کبائر کا ارتکاب کرنے والوں کو مشرک اور کافر نہیں سمجھتی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ جن گناہوں کی حد مقرر نہیں کی گئی ان کا مرتکب بے شک کافر ہے۔ صُفریہ کی دیگر خصوصیات کا تعلق عبادات اور احکام شرعی سے ہے۔

[ایک مذہبی جماعت کی حیثیت سے صُفریہ کو بظاہر اسلامی دنیا کے مشرقی نصف حصے میں غلبہ حاصل تھا، جہاں انہوں نے نسبۃً قریب کے زمانے تک اپنی حیثیت کو برقرار رکھا۔ ابن حَزم (م ۴۵۶ھ) کا بیان ہے کہ اس کے زمانے میں اباضیوں کے علاوہ خوارج کی یہی ایک جماعت موجود تھی (الفِصَل فی المِلَل، ۳ : ۱۹۰ تا ۱۹۱)۔ اس سے ہم یہ قیاس کرسکتے

ہیں کہ خوارج کے دوسرے فرقے رفتہ رفتہ صفریہ میں جذب ہوتے گئے تھے، جس کی تائید بظاہر اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن حزم ثعالبہ، عجاردہ [رکّ بآں] اور بَیْہسیہ [رکّ بآں] فرقوں کو مع ان کی شاخوں کے صفریہ ہی کی صف میں جگہ دیتا ہے، بحالیکہ عبدالقاہر البغدادی اور الشّہرستانی انھیں جدا جدا فرقے تصور کرتے ہیں.

صفریہ کے نام کی ابتدا کے بارے میں بہت اختلاف رائے ہے - اس فرقے کے مفروضہ بانیوں (ابن الصفّار، الأصْفَر ابن صُفر) کے ناموں سے جو اشتقاق کیے گئے ہیں وہ کسی قدر مصنوعی معلوم ہوتے ہیں.

ایک اور وجہ تسمیہ کی رو سے، جو سراسر لغو ہے (اگرچہ اس کا موجد مشہور ماہر لسان الاصمعی ہے)، اس نام کا تلفظ صِفْرِیّہ کرتے ہوئے اسے بلفظ صِفر سے منسوب کیا جاتا ہے اور اس کی تائید میں یہ حکایت پیش کی گئی ہے کہ ایک اسیر صُفری کو اس کے ساتھی قیدیوں میں سے ایک نے ان الفاظ میں مخاطب کیا : ”مذہب کے معاملے میں تمھاری حقیقت صفر سے زیادہ نہیں ہے“ (لسان العرب ۶ : ۱۳۵؛ تاج العروس ۳ : ۳۴۷) - ایک تیسری وجہ تسمیہ زیادہ قابل قبول ہے اگرچہ وہ بھی پورے طور پر شبہہ سے خالی نہیں - وہ یہ ہے کہ یہ نام صَفر (”زرد رنگ“) سے اخذ کیا گیا ہے، کیونکہ عبادت و ریاضت کی وجہ سے اس فرقے کے لوگوں کے چہرے زرد پڑ گئے تھے (البلاذری، طبع Alhwardt، ص ۸۲، ۸۳؛ المبرد : الکامل، ص ۶۰۳ س ۹، ۱۱، ۶۱۱ تا ۶۱۲؛ قب الطّبری، ۲ : ۸۸۱ س ۱۴؛ جہاں وہ صالح بن مسرّح کے بارے میں کہتا ہے کہ وہ ایک زرد رُو (مُصْفَرُّ الوجہ) شخص تھا اس اشتقاقی عدم تیقن کی وجہ وہ تاریکی ہے جو خود اس تحریک کی ابتدا پر چھائی ہوئی ہے - جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں صالح بن مسرّح کو، جو بظاہر اس تحریک کا اصلی بانی تھا، بعد کے صفریہ اس حیثیت سے تسلیم نہیں کرتے، بلکہ وہ اپنا پہلا امام عِمْران بن حِطّان کو بتاتے ہیں (البغدادی ؛ الفرق، ص ۷۱) - البغدادی (ص ۸۹) صالح کو صفری موسوم کرنے میں تامل کرتا ہے اور الشہرستانی (ص ۹۵) صالحیّہ کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ خوارج کی اقسام معلومہ میں سے کسی میں شامل نہیں ہیں.

المَقْرِیزی (الخطط، ۲ : ۳۵۵ نیچے؛ بار دوم، ۱۷۹:۴) کے قول کے مطابق صفریہ کا ایک نام النُّکّار (= انکار کرنے والے) بھی تھا، اس لیے کہ (اور سب خوارج کی طرح) وہ حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ کے طرز عمل کے بعض پہلوؤں کی مذمت کرتے ہیں، لیکن ڈوزی کی نقل کردہ عبارتوں (Supplement، ۲ : ۷۲۲ ب، جو بلا استثنا المغرب سے متعلق ہیں) سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ النکار ایک اہانت آمیز خطاب تھا، جس کا اطلاق عموماً سب خوارج پر کیا جاتا تھا.

مآخذ : دیکھیے بذیل مادۂ خوارج.

(G. LEVI DELLA VIDA)

صفّاریہ : (صفّاری، خانوادہ)، ایک سلسلۂ * سلاطین، جس کا مؤسّس یعقوب بن لیث الصفّار تھا - اس سلسلے کی ابتدا سجستان (سیستان) سے ہوئی، جس کی حکومت ایران میں تینتیس سال تک برقرار رہی - یعقوب پیشے کے اعتبار سے صفّار (= ٹھٹھیرا، مس گر) تھا، لیکن آبائی پیشہ ترک کر کے اس نے رہزنی کو اپنا شعار بنالیا - رہزنی میں اس

کا دلیرانہ کردار صالح بن نصر (یا نضر) کی توجہ کا مستحق ٹھہرا، چنانچہ صالح نے اپنے فوجی دستوں کی کمان اس کے سپرد کر دی۔ یعقوب درہم بن نصر کے خلاف بغاوت کر کے ۲۵۳ھ/۸۶۷ء میں پورے سیستان کا حکمران بن گیا۔ یہاں حکومت مستحکم کرنے کے بعد اس نے ہرات کو فتح کیا، لیکن محمد بن طاہر بن احمد نے، جو خراسان کا والی تھا، کرمان کی حکومت تفویض کر کے اس کی توجہ ہرات سے ہٹانے کی کوشش کی؛ بہرحال ۲۵۳ھ/۸۶۷ء ھی میں اس نے ہرات کو دوبارہ فتح کیا اور بعض طاہریوں کو اسیر کر لیا۔ اس نے خلیفہ المعتز کے پاس اپنا ایک ایلچی گراں قدر اور پرشکوہ تحائف دے کر بھیجا۔ اس نے اس کوشش میں کہ صوبۂ فارس پر قبضہ کر لے، وہاں کے والی علی بن الحسین کو شکست دی اور اہل فارس کو نقصان پہنچائے بغیر شیراز میں داخل ہو گیا؛ لیکن پھر اپنی حکومت مستحکم کیے بغیر وہ سیستان کو واپس چلا گیا۔ بعد ازاں اس نے رُخّج کے شہزادوں (رتبیل) کی طرف رجوع کیا۔ ۲۵۶ھ/۸۷۰ء میں اس نے بلخ، بامیان [رک بآن] اور کابل کو فتح کر لیا۔ ۲۵۷ھ/۸۷۱ء میں یعقوب نے فارس پر قبضہ کرنے کی پھر کوشش کی، لیکن اس صوبے سے اس کی توجہ ہٹانے کے لیے خلیفہ الموفق نے اسے بلخ، طخارستان اور سندھ کے علاقے جاگیر میں دے دیے۔ ۲۵۹ھ میں اس نے نیساپور (نیشاپور) پر چڑھائی کی، جسے اس نے ماہ شوال میں مسخّر کر لیا۔ یہاں اس نے محمد بن طاہر کو اسیر کر لیا۔ طبرستان کے خلاف اس کی مہم اگرچہ ناکام رہی، لیکن خراسان بالآخر اس کے قبضے میں رہا۔ خلیفہ نے بہرحال اس کی حکومت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، فارس کے والی کو شکست دینے کے بعد اب اس کے دل میں یہ سمائی کہ بغداد پر فوج کشی کرے، لیکن دیر العاقول میں ہزیمت اٹھانے کے بعد اس نے خوزستان کو واپسی اختیار کی۔ وہ جُندیشابور [رک بآن] میں فوت ہوا (شوال ۲۶۵ھ/جون ۸۷۹ء)، جہاں اس کی قبر موجود ہے۔

یعقوب کا جانشین اس کا بھائی عمرو بن لیث ہوا، جس کے لواحقین سیستان میں ۱۱۶۳ء تک مقیم رہے۔

مآخذ: حمد اللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، سلسلۂ یادگار گب؛ (۲) میر خواند: روضۃ الصفا، مطبوعۂ تہران چاپ سنگی؛ (۳) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲: ۶۰۵ تا ۶۱۶؛ (۴) *BGA*، ۱: ۲۳۵ تا ۲۳۷؛ ۲، ۳۰۲ ببعد، دیکھیے اشاریہ؛ (۵) الطبری، طبع دخویہ، ۳: ۱۵۰۰ تا ۱۹۳۶ و بمواضع کثیرہ؛ (۶) المسعودی، طبع پیرس، ۸: ۴۰ ببعد؛ (۷) ابن خلکان، طبع وستنفلڈ، عدد ۸۳۸؛ (۸) Nöldeke: *Sketches from East. Hist.*، ص ۱۷۶ تا ۲۰۶؛ (۹) بارتولڈ: *Zur Gesch. der Saffariden* (Festschr. Noldeki)، ۱، ۱۷۱ ببعد؛ (۱۰) Lang، در *ZDMG*، ۱۲: ۲۶۴۔

(T. W. HAIG)

* **صفّین**: Theophanes (*Chronographia*، ص ۳۴۷) میں Sapphin؛ آغاز نویں صدی عیسوی کے ایک سریانی کتبے میں Sf' (Chabot، در *JA*، ۱۹۰۰ء، ص ۲۸۵)؛ ایک مقام، جو دریاے فرات کے دائیں کنارے سے زیادہ دور نہیں۔ یہ رقّہ سے مغرب میں، اس کے اور بالِس کے درمیان واقع ہے اور اس کے اور دریاے فرات کے درمیان دلدلی زمین کی ایک پٹی حائل ہے، جو ایک پرتاب تیر چوڑی (*BGA*، ۷: ۲۲ س ۱۵) کے مطابق پانچ سو ذراع اور دو فرسخ طویل ہے۔ اس میں بید کے کچھ درخت اور فراتی کھجوروں کے پیڑ

بکثرت ہیں اور جگہ جگہ پانی کے گڑھے [حوض] ہیں، جن کے درمیان سے ہوتی ہوئی صرف ایک پکی سڑک فرات کو جاتی تھی۔ صفّین کی شہرت اس بڑی لڑائی کی وجہ سے ہے جو ۳۷ھ/۶۵۷ء میں حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے درمیان وہاں لڑی گئی۔ جب حضرت علیؓ کوفے سے فوج لے کر چلے اور یہاں پہنچے تو شامی پہلے سے اس کے کھنڈروں میں پڑاؤ ڈالے ہوئے تھے اور ابوالاعوَر کی قیادت میں ان کی ایک جمعیت فرات جانے والی سڑک پر مسلّط تھی۔ ہر چند حضرت علیؓ نے فہمائش کی اور یقین دلایا کہ ہم لڑنے کے لیے نہیں آئے، بلکہ حضرت معاویہؓ سے کوئی تصفیہ کرنے آئے ہیں، مگر مؤخّرالذکر نہ مانے، باوجودیکہ ان کے دانا مشیر کار حضرت عمروؓ بن العاص نے ایسا کرنے کا مشورہ دیا۔ اس پر حضرت علیؓ نے اپنی فوج کو حملہ کرنے کا حکم دیا اور اگرچہ شامیوں کو کمک بھی پہنچ گئی، پھر بھی حضرت علیؓ کی فوج انہیں پسپا کرنے اور اپنے لیے دریا تک راستہ نکالنے میں کامیاب ہوگئی۔ حضرت علیؓ نے اس وقت ایک نیا ثبوت اپنی مروّت کا یہ دیا کہ شامی لشکر کے لیے پانی لے جانے والوں کو اجازت دے دی کہ خود ان کے اپنے حامیوں کے ساتھ ساتھ وہ بھی دریا سے پانی لے لیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے حامیوں کے شامیوں سے دوستانہ روابط ہو گئے۔ کچھ عرصہ فریقین میں پیام و سلام ہوتے رہے، لیکن ان کا کچھ نتیجہ نہ نکلا، کیونکہ حضرت معاویہؓ کو اصرار تھا کہ خلیفہ قاتلین عثمانؓ ان کے حوالے کریں، جو وہ نہیں کر سکتے تھے۔ پھر بھی گفت و شنید جاری رہی اور ایک دفعہ جب لڑائی چھڑ جانے کا خطرہ پیدا ہوا تو دونوں طرف کے صلح پسندوں نے اس کی روک تھام بھی کر دی۔ الدِّینَوری (ص ۱۸۰ ببعد)، کے بیان کے مطابق ربیع الآخر اور جمادی الاولٰی ۳۶ھ کے پورے دو مہینوں میں یہی صورت قائم رہی، لیکن اگر یہ روایت مان لی جائے تو جنگ کی ابتدائی کارروائیوں کو بہت زیادہ طولانی ماننا پڑے گا، کیونکہ الیعقوبی کے بیان (تنبیہ، ص ۲۹۵؛ تاریخ، ۲ : ۲۱۹) کے مطابق جنگ آغاز صفر میں شروع ہوئی، جس کی صحت الیعقوبی کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ پانی تک رسائی کے لیے لڑائی ذوالحجّہ میں ہوئی تھی۔ یہ بیان بھی غالبًا غلط ہے، جیسا کہ الطبری (۱ : ۳۲۷۲) نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ نے بار بار، بعض اوقات دن میں دو بار، سر کردہ لوگوں کو پیادوں اور سواروں کے ساتھ لڑنے کے لیے بھیجا تھا، مگر ان جھڑپوں کے نتیجے میں عام جنگ نہیں ہوئی، کیونکہ دونوں فریق اس کے مہلک نتیجے سے خائف تھے۔ ولہاؤزن Wellhausen کا خیال ہے کہ یہاں دو دفعہ معرکہ آرائی ہوئی تھی۔ صلح کے ہر امکان کی گنجائش باقی رکھنے کی غرض سے فریقین اس پر متفق ہو گئے کہ امن کے روایتی مقدس مہینے محرّم ۳۷ھ/۱۹ جون تا ۱۸ جولائی ۶۵۷ء میں عارضی صلح کر لی جائے، لیکن یہ تدبیر بھی کامیاب نہ ہوئی، چنانچہ آغاز صفر میں جنگ کا قطعی اعلان کر دیا گیا اور جنگ صفّین شروع ہو گئی۔ اس کی رفتار کا واضح تصور بہم پہنچانا آسان نہیں، کیونکہ راویوں نے بہت سے انفرادی مقابلوں کے حالات تحریر کیے ہیں، جن سے پوری لڑائی کی کیفیت واضح نہیں ہوتی، بلکہ فقط خاص خاص قبائل کا اظہار شان و شوکت مقصود ہے۔

۔ ان روایتوں میں فوجوں کی تعداد، ان کے حصوں کے مقام اور سرداروں کی نسبت بھی بہت اختلاف ہے ۔ قدیم دستور کے مطابق جنگ لڑی گئی اور ہر قبیلہ بطور خود لڑتا رہا، چنانچہ حضرت علیؓ نے بڑی ہوشیاری سے یہ تدبیر اختیار کی کہ اپنی فوج میں مختلف قبائل کے دستے اس طرح متعین کیے کہ وہ اپنے ہم قبیلہ لوگوں کے روبرو آگئے۔ (لڑائی) جو رہ رہ کے تازہ ہوتی اور زیادہ پھیلتی گئی، جملہ بیانات کے مطابق خونریز تھی اور متعدد مشہور و معروف اشخاص موت سے ملاقی ہوے، مثلاً حضرت علیؓ کے طرف داروں میں سے حضرت عمارؓ بن یاسر اور ہاشمؓ بن عُتْبہ، اور حضرت معاویہؓ کی جانب سے عبیداللہ بن عمرؓ (دیکھیے ان کا مرثیہ، در یاقوت، ۳ : ۴۰۳)۔ حضرت علیؓ کو بڑی امداد بہادر اور آزمودہ کار الاَشْتر [رکّ بآں] سے ملی، جنھوں نے پہلے عراقی فوجوں کے لیے دریا تک رسائی کا راستہ صاف کیا تھا، اور اب متعدد دست بدست لڑائیوں میں ناموری پائی ۔

معرکۂ جنگ کی نسبت حسب ذیل بیان دیا گیا ہے : جب کچھ مدت تک لڑائی کسی فیصلے کے بغیر ہوتی رہی تو ایک رات، جسے لَیْلَۃُالْھَرِیر کہتے ہیں (ھَرِیْر، بمعنی ’’کتے کا رونا‘‘، قب یاقوت، ۴ : ۹۷۰)، یعنی شب جمعہ ۱۰ صفر/ ۲۸ جولائی (دیکھیے Ahlwardt : *Anonyme Chronik*، ص ۳۴۹ س ۳؛ لیکن بقول الطبری، ۱ : ۳۳۲۷ س ۱۱، شب پنجشنبہ) کی صبح کو الاَشْتر نے شامیوں کو اس قدر زچ کر دیا کہ حضرت معاویہؓ کی ہمّت پست ہو گئی اور وہ فرار کی سوچنے لگے، مگر ابن الاطنابہ کے بعض اشعار یاد کر کے رک گئے (الکامل، طبع Wright، ص ۵۳؛ الطبری، ۱ : ۳۳۰۰

خطرناک حالت میں حضرت عَمْروؓ بن العاص نے انھیں یہ مشورہ دیا کہ قرآن مجید کے چند قلمی نسخے نیزوں کے سروں پر بندھوائیں، جن سے رمزاً یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ لڑائی بند ہو جانا چاہیے اور فیصلہ کتاب اللہ پر چھوڑا جائے، بخلاف حضرت علیؓ کے جو اللہ کا فیصلہ جنگ کے نتیجے میں تلاش کر رہے تھے (الطّبری، ۱ : ۳۳۲۲ ببعد) ۔ حضرت عَمْروؓ بن العاص کا یہ اندازہ کہ یہ تجویز حضرت علیؓ کے مُتّبعین میں تفریق پیدا کر دے گی، صحیح ثابت ہوا ۔ ان لوگوں کی ایک معقول تعداد نے صاف کہہ دیا کہ اللہ سے فیصلہ چاہنے کی یہ استدعا مسترد نہیں کی جا سکتی اور یوں حضرت علیؓ، جو سمجھتے تھے کہ ہم لڑائی جیت چکے ہیں، مجبور ہو گئے کہ الاَشْتر کو واپس بلا لیں، اگرچہ وہ اس کے خلاف سخت احتجاج کر رہے تھے ۔ اس طرح لڑائی رک گئی ۔ پھر حضرت علیؓ کی فوج کی اکثریت نے حضرت معاویہؓ کی یہ تجویز بھی مان لی کہ فریقین جنگ میں سے ہر فریق ایک حَکَم کا انتخاب کرے اور یہ دونوں حَکَم کسی آئندہ تاریخ کو مل کر قرآن مجید کے ارشاد کے مطابق کسی فیصلے پر پہنچ جائیں ۔ شامیوں نے حسب توقّع حضرت عَمْروؓ بن العاص کو انتخاب کیا، بحالیکہ حضرت علیؓ حضرت ابو موسیؓ [رکّ بآں] کو نامزد کرنے پر مجبور کر دیے گئے ۔ اقرارنامے پر بقول الطّبری (۱ : ۳۳۴۰) ۱۳ صفر ۳۷ھ/۳۱ جولائی ۶۵۷ء کو اور الدِّیْنَوری کے بیان (ص ۲۱۰ س ۵) کے مطابق کئی دن بعد، یعنی ۱۷ صفر کو، دستخط ہوے اور حضرت علیؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے ضبط نفس کی حُدَیْبِیَہ [رکّ بآں] والی مثال کو یاد کر کے اپنے نام کے ساتھ خلیفہ

لکھنے سے بھی باز رہے - پھر فوجیں منتشر ہو کر اپنے گھروں کو روانہ ہوئیں، مگر حضرت علی رض کی فوج میں ایسی گہری افسردگی چھا گئی تھی کہ شکست خوردہ نہ ہونے کے باوجود ان کی فوج شکست خوردہ نظر آنے لگی تھی . . .

[اس سلسلے میں مختلف طرح کے بیانات کتابوں میں مذکور ہیں - ان میں سے بعض یقینًا جانبداری کا پہلو لیے ہوے ہیں، تاہم یہ واضح ہے کہ] حضرت علی رض نے اس خونریز لڑائی سے بچنے کی کوشش کی جس میں مسلمان ایک دوسرے سے، اور ایک ہی قبیلے کے ارکان (نیز قریبی اعزہ جیسے باپ اور بیٹا، دیکھیے الدینوری، ص ۱۸۴) ایک دوسرے کے خلاف لڑ رہے تھے، بلکہ فوج کے اکثر لوگوں نے بھی محسوس کیا کہ یہ لڑائی غیرضروری اور تباہ کن تھی - یہی سبب تھا کہ لڑائی کے شروع ہونے میں عملاً اتنا عرصہ لگا اور آخری حیلے کے طور پر انھوں نے محرم میں ایک عارضی صلح بھی کر لی - اس سلسلے میں الدّینوری چند خاص واقعات قلمبند کرتا ہے، جن سے الطّبری میں مندرجہ ابو مخنف کی روایت کے ضروری پہلوؤں پر مزید روشنی پڑتی ہے - الطّبری کی روایت میں تو قُرّاء (قرآن کے قاری) اپنے قائدین کے تحت الگ جماعت بنا کر جوش و خروش سے لڑتے ہیں (الطبری، ۱: ۳۲۷۳ س ۲، ۳۲۸۳ س ۱۱، ۳۲۸۹ س ۵، ۳۲۹۲ س ۱۶، ۳۲۹۸ س ۵، ۳۳۰۴ س ۱۰ اور ۳۳۲۲ س ۳) اور شامی فوج کے قرّاء کا بہت کم ذکر آتا ہے (۲، ۳۳۳ س ۱۲)، لیکن الدّینوری میں یہ عبادت‌گزار لوگ (قب Goldziher : *Vorlesungen, über den Islam*، ص ۱۸۹)، صلح کے سرگرم حامی ہیں اور ایک موقع پر ایک لڑائی کے رکوانے میں، جو شروع ہونے کو تھی، کامیاب ہو جاتے ہیں (الدینوری، ص ۱۸۱ س ۱ ببعد) - یہ لوگ اس پر فورًا تیار ہو گئے کہ فیصلے کے لیے قرآن کی طرف رجوع کیا جائے اور یہ زیادہ‌تر انھیں کے اثر کی بدولت تھا کہ لڑائی اس قدر جلد رک گئی (کتاب مذکور، ص ۲۰۴) - اگر حضرت عمرو رض بن العاص نے قرآنی نسخوں کو بلند کرنے کی رائے دی تھی (قرآن مجید کے ایسے ہی استعمال کا ذکر جنگ جمل کے ضمن میں بھی آیا ہے، الطبری، ۱: ۳۱۸۶، ۳۱۸۸ ببعد) تو وہ دراصل ایک ایسے خیال کا اظہار کر رہے تھے جس میں اکثر لوگ ان کے شریک تھے اور اس لیے انھیں بلا تاخیر تائید کرنے والے مل گئے - دوسری طرف یہ بالکل واضح ہے کہ امیر معاویہ رض کو تو قرآن مجید کے محاکمے سے فائدہ ہی فائدہ تھا اور حضرت علی رض کے حق پر اس سے سخت ضرب لگتی تھی، لہٰذا کوئی عجب نہیں کہ امیر معاویہ رض اور عمرو رض جیسے مدبّر اس کے آرزومند ہوں، خصوصًا جبکہ انھیں یہ ڈر بھی تھا کہ لڑائی کا نتیجہ ان کے خلاف نکل سکتا ہے - ہمیں یہ خاص طور پر یاد رکھنا چاہیے کہ اس لڑائی سے اس سوال کا کوئی واسطہ نہ تھا کہ متحاربین میں سے کس کو خلیفہ ہونا چاہیے - بہت ممکن ہے کہ حضرت معاویہ رض اپنے دل میں یہ آرزو رکھتے ہوں، لیکن وہ اتنے بے تدبیر نہ تھے کہ ان آرزوؤں کو ایسے ابتدائی مرحلے میں ظاہر ہو جانے دیتے - وہ بظاہر صرف حضرت عثمان رض کے قصاص کے طالب تھے اور قطعی طور پر اسی دعوٰی کی حدود میں رہے، بلکہ اعلان کرتے رہے کہ اگر حضرت علی رض حضرت عثمان رض کے قاتلوں کو ان کے حوالے کر دیں تو میں ان کی بیعت کرنے پر تیار ہوں - اس بات سے ایسا ظاہر ہوتا تھا کہ وہ حق اور نیکی کی جانب ہیں اور اسی

کے ساتھ چونکہ حضرت علیؓ ان کے مطالبات پورے نہیں کر سکتے تھے، لہٰذا یہ کسی معاہدۂ صلح کی تکمیل کو روکنے کی ایک اچھی تدبیر تھی - حضرت علیؓ کے خلاف قرآن مجید سے فیصلہ چاہنے کی تدبیر کلیّۃً برباد کن تھی کیونکہ قرآن مجید کی طرف اس لیے رجوع کیا جا رہا تھا کہ یہ ثابت ہو جائے کہ قتل عثمانؓ کے بارے میں حضرت علیؓ کا طرز عمل ان کے خلیفہ ہونے پر اثر انداز ہوتا ہے - گویا وہ کم از کم بالفعل عملاً معزول ہو جاتے، حالانکہ حضرت معاویہؓ پر اس فیصلے سے کوئی اثر نہ پڑتا تھا - آخر میں ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ اس بات کے کئی قرائن پائے جاتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے متبعین میں خود ان کی ذات سے پوری ہمدردی کے باوجود ان کا موقف کچھ نہ کچھ کم زور ہو گیا تھا کیونکہ ان پر جو سخت الزام عائد کیے جا رہے تھے ان سے ان کے کچھ طرفدار بھی کسی حد تک متاثر ہو گئے تھے، لہٰذا یہ لوگ دل میں ضرور چاہنے لگے ہوں گے کہ کوئی اعلیٰ حاکم اس مسئلے کا تصفیہ کر دے۔

یہاں جو نظریہ پیش کیا گیا ہے اس کی توثیق قدرے خوش گوار انداز میں ایک معتدل روایت سے ہوتی ہے، جس کا سلسلہ ابن سعد [الطبقات] (۴/۲:۳) میں امام الزُّہری تک پہنچتا ہے اور جس میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ دونوں لشکر لڑائی سے اکتا گئے تھے اور مزید خونریزی کے لیے آمادہ نہ تھے - اسی بات نے حضرت عمروؓ بن العاص کو اس پر آمادہ کیا کہ حضرت معاویہؓ کو قرآن مجید کے نسخوں کا مظاہرہ کرنے کی رائے دیں اور عراقیوں کو کتاب اللہ کی طرف بلائیں اور یوں ان میں پھوٹ ڈال دیں - جب حضرت علیؓ نے اپنے متبعین کی بددلی دیکھی تو حضرت معاویہؓ کا مطالبہ مان لیا اور جب حضرت علیؓ نے سوال کیا کہ قرآن مجید سے فیصلہ کون کرے گا تو اس کے جواب میں حضرت معاویہؓ نے دو حَکَم انتخاب کرنے کی تجویز کی - یہ روایت [سادہ سی ہے اور اس میں وہ چونکا دینے والی جزئیات موجود نہیں جو عام روایتوں میں ملتی ہیں] ۔

حضرت عمروؓ بن العاص سے جو کردار منسوب کیا گیا ہے اس کے علاوہ اَشعث کا کردار بھی قابل توجہ ہے - اَشعث کا ماضی یقیناً اس قیاس کو کچھ تقویت دے سکتا ہے کہ قرآن مجید کو حَکَم بنانے پر اصرار ایک سیاسی حیلہ تھا - تمام مآخذ متفق ہیں کہ اشعث نے بڑے شد و مد سے قرآن مجید سے فیصلہ کرنے کے حق میں اصرار کیا - الدِّینَوری (ص ۲۰۰) کے مطابق انہیں خوف تھا کہ لڑائی کے جاری رہنے کا نتیجہ یہ بھی نکل سکتا ہے کہ اسلامی سلطنت کے دشمن ہر طرف سے چڑھائی کر دیں - حضرت معاویہؓ نے بھی جب یہ سنا تو انہوں نے بھی اشعث کے خیال کی تائید کی - الطبری کے قول (۱: ۳۳۲۲ ببعد) کے مطابق انہوں نے امیر معاویہؓ کے پاس جانے کی آمادگی ظاہر کی تاکہ ان کی مزید تجاویز اچھی طرح معلوم کریں - ادھر حضرت علیؓ نے اسے منظور کر لیا - دوسری جانب الیعقوبی (۲: ۲۲۰) کہتا ہے کہ امیر معاویہؓ نے ان سے خط و کتابت کی تاکہ انہیں اپنی طرف توڑ لیں اور یہ کہ اشعث نے دھمکی دی تھی کہ اگر حضرت علیؓ نے قرآن مجید سے فیصلہ چاہنا منظور نہ کیا تو وہ ان کا ساتھ چھوڑ دیں گے اور چونکہ ان کے یمنی ہم قبیلہ لوگوں نے بھی اعلان کر دیا تھا کہ وہ اشعث کی پیروی کریں گے،

لہذا حضرت علیؓ امیر معاویہؓ کا مطالبہ مان لینے پر مجبور ہو گئے؛ لیکن یہ سب توجیہات، جو اوپر نقل کی گئیں، محض حاشیہ آرائیاں معلوم ہوتی ہیں اور ان کی تردید میں یہ واقعہ کافی ہے کہ آئندہ زمانے میں اشعث حضرت علیؓ کی خدمت میں مسلسل رہے۔

[واقعات کچھ بھی ہوں اس واقعۂ تحکیم نے اسلام کی آئندہ تاریخ پر دیرپا نقوش ثبت کیے، خصوصاً یہ کہ اس سے ایک مستقل سیاسی مناظرہ شروع ہو گیا، جس کی ایک مذہبی اساس بھی تھی اور خوارج کا ظہور تو خصوصیت سے اسی کا نتیجہ تھا۔]

مآخذ: (۱) *BGA*، ۱: ۲۳، ۷۶؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ، ۳: ۵۰۲ ببعد؛ (۳) *Anonyme arabische Chronik*، طبع Ahlwardt، ص ۲۴۹ س ۳؛ (۴) الطبری: طبع ڈخویہ، ۱: ۳۲۶۵ تا ۳۳۴۳؛ (۵) الیعقوبی: التاریخ، طبع Houtsma، ۲: ۲۱۸ ببعد؛ (۶) الدینوری، طبع Guirgas، ص ۱۷۸ تا ۲۰۵؛ (۷) المسعودی: التنبیہ، طبع ڈخویہ، ص ۲۹۵ ببعد، ۳۴۵ ببعد؛ (۸) ابن سعد: الطبقات، طبع زخاؤ، ۳/۲: ۳۰ ببعد؛ (۹) ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۲: ۲۰۳؛ (۱۰) A. Müller: *Der Islam im Morgen und Abendlande*، ۱: ۳۰۹ تا ۳۲۴؛ (۱۱) *Annals of the early Caliphate*، ۱۸۸۳ء، ص ۳۷۶ ببعد؛ (۱۲) Wellhausen: *Das arabische Reich*، ۴۸ تا ۵۲؛ (۱۳) وہی مصنف: *Die religios Politischen oppositionsparteien im alten Islam*، (*Abh. Ges. Wiss. Gött*، سلسلۂ جدید، ۵، عدد ۲)، ص ۵ ببعد۔

([و ادارہ] FR. BUHL)

* **صَفَوِیَّہ**: طلوع اسلام کے بعد سے ایران کے ملکی حکمران خاندانوں میں سب سے زیادہ مشہور اور عظیم الشان خاندان، جس اس کا یہ نام شیخ صفی الدین اسحٰق [رک بآن] سے ملا، صفویہ خاندان کا بانی اسمٰعیل اول [رک بآن] صفوی انہیں کی اولاد میں سے تھا۔ یہ خاندان عرصے سے اردبیل [رک بآن] میں بطور عوام کے روحانی پیشواؤں کے آباد تھا اور ۹۰۵ھ/۱۴۹۹ء میں اسمٰعیل نے، اپنے دو بڑے بھائیوں کی وفات کے بعد ”وسیع سیاسی و ذہنی دعوت و تبلیغ کے ذریعے بہت محنت سے زمین ہموار کرنے کے بعد“ اپنا اقتدار شیروان، آذربیجان، عراق اور باقی ایران پر بھی جما لیا۔ اسمٰعیل پہلا حکمران تھا جس نے [شیعیت کو] ملکی مذہب بنا دیا اور اسے شمال کے ترکی قبائل میں پھیلایا جنھیں اس نے اپنی ملازمت میں لے لیا اور سرخ ٹوپیاں پہنا کر ممتاز کیا اور اسی بنا پر وہ قزلباش (= سرخ سر والے) کہلانے لگے۔ اس نے سنّی مذہب کو ایران سے تقریباً مٹا کر رکھ دیا۔ وہ ۲۳ مئی ۱۵۲۴ء کو فوت ہو گیا اور اس کا بیٹا طہماسپ اوّل اس کا جانشین ہوا، جس نے خراسان سے اُزبکوں [رک بہ اُزبک] کو کئی بار نکالا؛ عثمانی ترکوں کے خلاف، جنھوں نے سلیم اوّل کی قیادت میں اس کے والد کو شکست دی تھی، ایک لڑائی لڑی، جو بالکل ناکام نہیں رہی؛ ہندوستان کا تخت دوبارہ حاصل کرنے میں اس نے ہمایوں کی مدد کی۔ ۱۵۷۶ء میں اس کی وفات پر کسی قدر کشمکش کے بعد تخت حکومت اس کے چوتھے بیٹے اسمٰعیل ثانی کو ملا، جو ایک ناکارہ اور عیّاش و جابر حاکم تھا۔ اس کے شرمناک عہد میں سلطنت اندرونی اختلافات اور بیرونی تشدّد کا شکار رہی، لیکن اس کے انتقال پر اس کا جانشین اس کا سب سے چھوٹا بیٹا شاہ عبّاس اوّل (۱۵۸۵ تا ۱۶۲۸ء) ہوا، جسے بجا طور پر ”اعظم“ کا لقب ملا اور جس نے ایران کو دنیاے اسلام میں

اس کی صحیح جگہ پر بحال کیا۔ اس نے ترکوں کو ایسی زک دی جس نے انہیں اس کی سلطنت سے تعرّض کرنے سے روک دیا۔ اس نے اُزبکوں اور ترکمانوں کو خراسان سے نکال دیا اور شہنشاہ ہندوستان سے قندھار واپس لے لیا۔ وہ انصاف پسند اور بردبار حکمران تھا۔ اس نے دریاے ارس (Araxes) (= الرّس [رک بآں]) پر واقع مقام جُلفا سے جفاکش ارمنوں کی ایک جماعت کو بلا کر اصفہان میں آباد کیا جہاں انہوں نے جدید جُلفا کی بیرونی بستی تعمیر کی اور بسائی۔ وہ مغربی ممالک سے روابط اور تجارتی تعلقات قائم کرنے کی حوصلہ افزائی کرتا تھا۔ فنِ عمارت کا بہت بڑا مربّی تھا۔ اس کا پوتا صفی اوّل جو اس کا جانشین ہوا اور چودہ سال تک تخت نشین رہا، ایک خون آشام حکمران تھا جس نے اپنے آبا و اجداد کے تخت کو رسوا کیا اور جو انصاف اور انسانیت دونوں سے معرّا تھا۔ اس کی فوجوں نے خراسان میں ترکمانوں کے حملوں کو پسپا کیا، لیکن اس کے عہد میں قندھار کو شہنشاہ ہند نے دوبارہ فتح کر لیا۔ ترکوں نے اس کے مظالم سے پیدا شدہ گڑبڑ کی وجہ سے تقویت پا کر بغداد واپس لے لیا، اور تبریز پر بھی قبضہ کر لیا، اگرچہ جاڑے کی شدت اور رسد کی قلت نے انہیں آذربیجان سے ہٹنے پر مجبور کر دیا۔ صفی نے ترکوں سے اِریوان [رک بآں] واپس لے لیا، آخر وہ ۱۶۴۲ء میں فوت ہو گیا۔ اس کا بیٹا عبّاس ثانی [رک بآں] اس کا جانشین ہوا، جو اس وقت صرف دس سال کا تھا۔ عبّاس نے ہند کے شہنشاہ شاہجہاں سے قندھار پھر واپس لے لیا اور خراسان کی سرحد پر ایک اُزبک سردار کے خلاف صفوی فوجوں کی پیش قدمی کی وجہ سے ہندوستانی فوجوں کو بلخ بھی خالی کرنا پڑا۔ اس کے عہد میں ایران کے تعلقات ترکی سے عموماً بہتر ہو گئے اور مغربی طاقتوں سے تعلقات بھی وسیع ہوئے۔ وہ ۲۶ اکتوبر ۱۶۶۶ء کو فوت ہوا، اور اس کا بڑا بیٹا صفی اس کا جانشین بنا جس نے اپنے تخت سے محروم کرنے کے لیے امراء کی کوشش کو ناکام کر دیا اور سلیمان کے لقب سے تخت نشین ہوا۔ وہ ایک روشن خیال اور بردبار حکمران تھا اور فرنگی سفیروں کی بہت آؤ بھگت کرتا تھا، یہاں تک کہ روسیوں کی بھی، جن کے اطوار و عادات سے وہ متنفر تھا۔ اس کی صحت ہمیشہ خراب رہی، لیکن وہ انتیس سال تک حکمران رہا اور ۱۶۹۴ء میں اس کی وفات پر اس کا جانشین اس کا بیٹا سلطان حسین ہوا۔ یہ ایک کمزور شہزادہ تھا جس نے ملک کی پوری حکومت علما کے سپرد کر دی۔ جو لوگ سرکاری مذہب، یعنی تشیع اختیار کرنے سے منکر ہوتے ان سے سلوک اچھا نہ ہوتا تھا۔ اس بے تدبیری سے افغان جو شاہ ایران کی طرف سے قندھار پر قابض تھے، مشتعل ہو کر دشمنی پر آمادہ ہو گئے؛ چنانچہ ۱۷۰۹ء میں اس صوبے کے حاکم میرویس کے بیٹے محمود نے ایران پر چڑھائی کر دی اور اصفہان کا محاصرہ کر لیا۔ قحط کی وجہ سے اہل شہر ہتھیار ڈالنے پر مجبور ہو گئے۔ محمود نے سلطان حسین کو برطرف کر دیا، لیکن وہ خود تھوڑے ہی عرصے بعد مر گیا۔ ۱۷۲۹ء میں محمود کے بھائی اور جانشین اشرف کو ایران سے نکال دیا گیا اور نادر قلی [دیکھیے مادہ نادر شاہ] نے صفوی خاندان کے طہماسپ ثالث کو تخت پر بٹھا دیا، لیکن چند ہی روز بعد اسے حکومت کا نااہل سمجھ کر معزول کر دیا اور عبّاس ثانی کے لقب سے اس کے آٹھ ماہ کے بیٹے کی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ یہ بچہ تھوڑے ہی عرصے بعد مر گیا اور جب ۲۶ فروری ۱۷۳۶ء کو نادر قلی نے "شاہ" کا لقب اختیار کر لیا تو صفوی خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔

مآخذ: محمد محسن مستوفی: زبدۃ التواریخ، مخطوطات؛ (۲) Malcolm: *History of Persia*؛ (۳) E. G. Browne در *J. R. A. S.*، بابت جولائی ۱۹۲۱ء، ص ۲۹۵ ببعد؛ (۴) Chardin: *Voyages en Perse*، اسٹرڈم ۱۷۳۵ء؛ (۵) *Grundriss der iran. Philol*، ۲: ۵۷۹ تا ۵۸۵؛ (۶) P. Sykes: *A History of Persia*، لنڈن ۱۹۲۱ء، ۲: ۱۵۸ تا ۲۲۰؛ (۷) E. G. Browne: *History of Persian Literature in modern times*، باب ۱ تا ۴، کیمبرج ۱۹۲۴ء۔

(T. W. HAIG)

* **صفی:** فخر الدّین علی بن الحسین الواعظ الکاشفی، المتخلّص بہ صفی، واعظ اور انشاپرداز، الحسین الواعظ الکاشفی (م ۹۱۰ھ/۱۵۰۴-۱۵۰۵ء) کا بیٹا اور ایک ایرانی مصنّف۔ اس کی تصنیف لطائف الطوائف کے پیش لفظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک سال تک ہرات میں قید رہا تھا اور ۹۳۹ھ/۱۵۳۲-۱۵۳۳ء میں گرجستان کے حکمران شاہ محمّد کی ملازمت میں داخل ہوا جہاں اس نے کتاب مذکور تصنیف کی۔ گویا وہ ۱۵۳۳ء کے بعد فوت ہوا ہوگا؛ صحیح تاریخ کا اس کی تاریخ ولادت کی طرح کوئی علم نہیں ہے۔

تصانیف: (۱) ایک رومانی مثنوی محمود و ایاز، جہاں تک معلوم ہے یہ اس موضوع پر قدیم ترین نظم ہے؛ (۲) رشحات عین الحیات، نقشبندی شیوخ کا تذکرہ، مطبوعہ تاشقند ۱۳۲۹ھ، جو ۹۱۹ھ/۱۵۱۳-۱۵۱۴ء میں مکمّل ہوا؛ اس کا ایک ترکی ترجمہ قسطنطنیہ میں ۱۳۲۹ھ میں شائع ہوا اور بولاق میں ۱۲۵۶ھ میں (Ethé در *Grundr. der Iran. Phil.*، ۲: ۳۱۵)؛ (۳) مذکورہ بالا لطائف الطوائف جو لطائف الظرائف بھی [illegible] تذکرہ نما تصنیف ہے جس کے قلمی نسخے بڑی تعداد میں یورپ کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔ کتاب کے چودہ ابواب ہیں جن میں معاشرے کے مختلف طبقوں کے اشخاص سے متعلق لطائف ہیں (اقتباسات در Schefer: *Chrest.*، ۱: ۱۰۶ [و ۹۹ه] میں موجود ہیں)۔ [رشحات، نولکشور پریس، لکھنؤ میں بھی کئی بار چھپی ہے، ساتویں مرتبہ ۱۹۱۲ء میں]۔

مآخذ: (۱) Ethe در *Grundr. der Iran. Phil.*، ۲: ۲۵۰، ۳۳۳، ۳۳۳، ۳۶۵؛ (۲) Sachau-Ethe: *Catalogue of the Persian... Manuscripts in the Bodleian Library*، ۱: ۳۲۸ ببعد؛ (۳) Rieu: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*، ص ۳۵۳، ۷۵۷؛ (۴) ایضاً: *Supplement*، ص ۶۶؛ (۵) Pertsch: *Die Persischen Handschriften der Herz. Bibl. zu Gotha*، ص ۱۲۱؛ (۶) وہی مصنف: *Verzeichnis der persischen Handschriften der Koniglichen Bibliothek zu Berlin*، قب اشاریہ ۳ تحت علی بن الحسین؛ (۷) de Geoje: *Cat. Cod. Orient. Bibl. Acad. Lugd. Bat.*، ۵: ۲۹۵۔

(V. F. BUCHNER.)

* **صفی الدّین:** (شیخ) ایران کے صفوی [رک بآں] بادشاہوں کے جد امجد۔ وہ ۶۵۰ھ/۱۲۵۲-۱۲۵۳ء میں اَردبیل [رک بآں] میں متولّد ہوئے۔ خواجہ کمال الدّین عرب شاہ اور [خانم] دولتی کے بیٹے، حضرت علیؓ سے پچیسویں اور ساتویں امام موسٰی الکاظم سے بیسویں پشت میں بیان کیے جاتے ہیں (ان کے شجرۂ نسب کے لیے دیکھیے E. G. Browne: *J. R. A. S.*، ۱۹۲۱ء، ص ۳۹۷ اور سلسلۃ النسب الصفویہ، برلن ۱۹۲۴ء)۔ وہ سات بچوں میں پانچویں تھے، چھ سال کے تھے کہ اُن کے [illegible] کا ذکر بحیثیت ایک

سنجیدہ و متین نوجوان کے کیا گیا ہے جو بغیر ساتھیوں کے بڑھے، پلے اور شروع ہی سے مذہبی ریاضتوں میں منہمک ہو گئے۔ چونکہ انہیں أَرْدِبیل کے علما میں کوئی ایسا نہ ملا جسے وہ بطور استاد پسند کرتے، اس لیے وہ شیخ نجیب الدّین بُزْغُوش (م ۶۷۸ھ/۱۲۷۹ء) کے درس میں شرکت کی غرض سے شیراز گئے، لیکن مؤخّر الذّکر ان کے وہاں پہنچنے سے پہلے انتقال کر گئے۔ انہوں نے پرہیزگار درویشوں اور متّقی اشخاص سے واقفیت پیدا کی جن میں شیخ رکن الدّین البَیْضاوی اور امیر عبداللہ بھی تھے۔ انہوں نے آخر کار شیخ زاہد، یعنی تاج الدّین ابراہیم بن روشن امیر بن بابِل بن شیخ بُندار الکُردی السنجانی الگیلانی کا پتا بتایا جن کے بارے میں کہا جاتا تھا کہ وہ بحر خزر (Caspian Sea) کے ساحل پر رہتے تھے۔ روایت ہے کہ انہوں نے اس بزرگ کی تلاش میں پورے چار سال صرف کیے اور بالآخر بمقام ہِلْیَکران ضلع ہمابلی صوبہ گیلان میں اسے جا ملے۔ شیخ زاہد نے انہیں شفقت و مہربانی سے خوش آمدید کہا۔ صفی الدّین اُن کے پاس پچیس سال تک رہے، یہاں تک کہ شیخ زاہد پچاسی سال کی عمر میں انتقال کر گیا۔ اب صفی الدّین شیخ زاہد کے حلقے کے جانشین ہو گئے، حتّٰی کہ انہوں نے خود بھی اسی طرح پچاسی سال کی عمر میں پیر کے روز بتاریخ ۱۲ محرم ۷۸۵ھ/۱۲ ستمبر ۱۳۳۴ء رحلت کی۔ وفات سے کچھ عرصہ پہلے وہ حج کر آئے تھے اور پہلے ہی سے اپنے بیٹے صدر الدّین کو اپنا جانشین نامزد کر چکے تھے۔ حج سے واپسی پر وہ بیمار ہو گئے، اور بارہ روز کی علالت کے بعد انتقال کر گئے۔ ان کی دو بیویاں تھیں: شیخ زاہد کی صاحبزادی بی بی فاطمہ اور کلخوران کے اخی سلیمان کی بیٹی۔ اوّل الذّکر سے مندرجہ ذیل تین بیٹے تھے: (۱) معین الدّین جو ۷۲۴ھ/۱۳۲۴ء میں فوت ہوا؛ (۲) [illegible]در الدّین (ولادت شوال ۷۰۴ھ/۲۷ اپریل ۱۳۰۵ء، وفات ۷۹۴ھ/۱۳۹۲ء) اور (۳) ابو سعید۔ دوسری بیوی سے ان کے دو بیٹے علاء الدّین اور شرف الدّین ہوئے، اور ایک بیٹی جس کی شادی شیخ زاہد کے بیٹے شیخ شمس الدّین سے کی گئی۔

صفی الدّین درویشوں کے صفوی فرقے کے بانی تھے جس نے بعد میں ایران پر سیاسی اقتدار حاصل کر لیا۔ اس فرقے کی تنظیم اور تاریخ ابھی تک پوری طرح متحقق نہیں ہو سکی۔ اس فرقہ کی سیاسی اور مذہبی تاریخ اُن درویشوں کی جماعتوں سے مربوط ہے جو بعد کے زمانے میں آناطولی میں رونما ہوئے اور وہاں قوت پکڑ گئے، جیسے اخی اور بیکتاشی۔ اس کے ارکان بعد میں امتیازی نشان کے طور پر بارہ کونوں کی ایک سرخ اُونی ٹوپی (جو بعد میں تاج حیدر کہلانے لگی، دیکھیے *Islam*، ۱۱: ۸۳) پہننے لگے، جس کی نسبت سے ترکی لقب قِزِلباش (سرخ سر والے) ان کے لیے مخصوص ہوا۔ اس فرقے کے نظام مذہبی کے متعلق یہ یقینی ہے کہ بعد میں آنے والے حکمرانوں کا نقطۂ نظر شیعی تھا، حالانکہ کہا جاتا ہے کہ اس فرقے کے بانی صفی الدّین خود سنّی تھے (دیکھیے E. G. Browne: ***Persian Literature in modern Times***، ص ۴۴ ببعد، بہ تتبع احسن التواریخ)۔ صفی الدّین کے پاس ایران اور بالخصوص آناطولی سے بکثرت معتقدین آتے رہتے تھے (دیکھیے *JRAS*، ۱۹۲۱ء، ص ۴۰۳ تا ۴۰۴)۔ صفی الدین کی بدولت صفوی سلسلے نے صوفی حلقوں میں اتنا

وقار حاصل کر لیا اور بعد میں اس کا نفوذ اتنا بڑھ گیا کہ ترکی سلطنت کے لیے تقریبًا مہلک ثابت ہوا۔

مآخذ: (۱) بڑا ماخذ ابن البزاز کی صفوۃ الصفاء ہے (طبع لتھو، بمبئی ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء)؛ (۲) قلمی نسخے برٹش میوزیم عدد ۱۱۷۵۵، در King's College کیمبرج میں ہیں (دیکھیے E. G. Browne: کتاب مذکور، ص ۳۵) اس تصنیف میں جس پر براؤن نے کتاب مذکور، ص ۳۸ ببعد بہت عمدہ تبصرہ کیا ہے، خصوصیت سے صفی الدین کے اثر و رسوخ کا ذکر آیا ہے، لیکن اس کے سوانح حیات سے متعلق امور کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ سلسلۃ النسب الصفویہ بھی جس میں سے چند اقتباسات براؤن نے J. R. A. S.، ۱۹۲۱ء، ص ۳۹۵ تا ۴۱۸ پر دیے ہیں (دیکھیے F. Babinger در Islam، ج ۱۲، ص ۲۳۱ ببعد) اور جسے اس نے فارسی میں کاویانی پریس، برلن میں ۱۹۲۳ء میں شائع کیا تھا، اہمیت رکھتی ہے۔ اس پر دیکھیے خانیکوف von Khanikoff کا مقدم تر مقالہ، در Mélanges Asiatiques ...de St. Petersbourg، ۱، ۸۵ تا ۸۵۳۔ مزید فارسی ماخذ کے لیے دیکھیے P. Horn: Grundriss der iranischen Philologie، ۲، سٹراسبرگ ۱۸۹۶/۱۹۰۴ء، ص ۵۸۶ ببعد اور (V. Khanikoff) در Mélanges Asiatiques، ۱، ۵۸۳ ببعد۔ شیخ صفی الدین کے بارے میں دیکھیے بالخصوص براؤن کا بہت مفصل بیان در Persian Literature in Modern times، کیمبرج ۱۹۲۴ء، ص ۳ تا ۴۴۔ قزلباشوں اور آناطولی درویش ملتوں سے ان کے حلقے کے تعلقات کے بارے میں دیکھیے F. Babinger: Schejch Bedr ed-Din، لائپزگ و برلن ۱۹۲۱ء، ص ۷۸ ببعد مع ان مآخذ کے جو وہاں مذکور ہیں نیز وہی مصنف: Marino Sanuto's Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Safawijja in a Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۲۸ تا ۵۰۔

(FRANZA BABINGER)

* **صفی الدّین**: عبدالمؤمن بن یوسف بن فاخر الارموی البغدادی، علم موسیقی پر معروف ترین عرب مصنفوں میں سے تھا۔ (نشرۃ باسماء کتب الموسیقی . . . دارالکتب المصریّۃ، قاہرہ ۱۹۳۲ء میں اس کا نام عبدالمؤمن ابی المفاخر لکھا گیا ہے۔ فقیر کو فاخر پر ترجیح دینے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے، دیکھیے Collangette، در J.A.، نومبر - دسمبر ۱۹۰۴ء، ص ۳۸۳، اور Sarton: Introd. to the Hist. of Science، ۲/۲: ۱۳۳)۔ اگرچہ اس کا خاندان اُرمیۃ سے آیا تھا، لیکن وہ بغداد میں پیدا ہوا اور وہیں تعلیم پائی۔ آخری عبّاسی خلیفہ المستعصم (م ۱۲۵۸ء) کے عہد میں وہ مُطرب اور ندیم کے طور پر خلیفہ کی ملازمت میں تھا، خلیفہ کے کتاب خانوں کے نگرانوں اور کاتبوں میں بھی شامل رہا، چنانچہ اس نئے کتب خانے کا جو خلیفہ نے اپنے محل میں قائم کیا تھا، انتظام اسی کے سپرد تھا۔ ابن تغری بردی کا دعوی ہے کہ اسحٰق الموصلی [رک بآں] کے زمانے کے بعد سے کوئی شخص موسیقی میں اس سے سبقت نہ لے جا سکا، اور خوش نویسی میں اسے یاقوت [رک بآں] اور ابن مقلہ [رک بآں] کا ہم پلّہ بتایا جاتا ہے۔ خلیفہ کے دربار سے اسے پانچ ہزار دینار وظیفہ ملتا تھا۔ حاجی خلیفہ (۳: ۴۱۳) اس کے بارے میں حبیب السّیر (۳/۱: ۶۱) سے ایک حکایت نقل کرتا ہے کہ جب ۱۲۵۸ء میں ھلاکو نے بغداد کو تاخت و تاراج کیا تو صفی الدین نے موسیقی میں شہرت کی بدولت اس مغل فاتح تک رسائی پائی اور اسے اپنی عودنوازی سے ایسا گرویدہ کر لیا کہ وہ اور اس کا

خاندان بالکل محفوظ رہا۔ بعدازآں وہ ہلاکو کی ملازمت میں داخل ہوگیا اور اس کے لیے بغداد کے محاصل میں سے دس ہزار دینار سالانہ وظیفہ مقرر کر دیا گیا۔ یہاں وہ مغل وزیر یا صاحب دیوان شمس الدین الجوینی [رک بان] کے بیٹوں کا اتالیق رہا۔ یہ دونوں نوجوان، بہاءالدّین محمد (م ۱۲۷۹ء) اور شرف الدّین ہارون (م ۱۲۸۶ء)، فن اور ادب کے پرجوش مربّی اور سرپرست بن گئے (Hist des Mongols : d'Ohssan، ۴ : ۱۱ تا ۱۲؛ Browne : Persian Literature under Tartar Dominion، ص ۲۱)، اسی شرف الدّین ہارون کے لیے صفی الدین نے اصول موسیقی پر اپنا مشہور رسالہ بعنوان رسالۃ الشرّفیہ فی النّصاب التّالیفیہ تصنیف کیا تھا (براکلمان، G.A.L، ۱ : ۴۹۶ کہتا ہے کہ یہ ۱۲۵۲ء کے قریب لکھا گیا تھا، نیز وہ شمس الدّین الجوینی کو المستعصم کا وزیر بتاتا ہے، دیکھیے نیز Sarton، محل مذکور)۔ وزیر شمس الدین الجوینی اور تاریخ جہان گشای کے مصنف علاءالدّین الجوینی کے اثر و رسوخ سے اس مشہور موسیقی دان کو بغداد میں دیوان الانشاء کا مہتمم بنا دیا گیا۔ جب بہاءالدّین محمد کو عراق عجم کا والی مقرر کیا گیا تو وہ اس کے ہمراہ اصفہان گیا۔ ۱۲۷۹ھ میں اپنے مربّی کی وفات اور بالخصوص جوینی خاندان کے زوال (۱۲۸۴ء بعد) کے بعد وہ کس مپرسی کا شکار ہو گیا۔ انجام کار اس کی قسمت میں انتہائی عسرت و تنگدستی لکھی تھی، اور اس عظیم موسیقی دان کو جو کامیابی کے زمانۂ عروج میں اپنی ضیافتوں کے لیے مشہور تھا اور اپنے دوستوں کی خاطر چار ہزار درہم پھلوں اور خوشبوؤں پر خرچ کر دیا کرتا تھا، محض تین سو دینار کے قرض [illegible] میں ڈال دیا گیا جہاں اُس نے ۲۸ جنوری ۱۲۹۴ء کو وفات پائی۔

رسالۃ الشّرفیہ کے علاوہ صفی الدّین موسیقی پر ایک اور کتاب بعنوان کتاب الادوار اور علم عروض پر ایک کتاب بعنوان فی علوم العروض و القوافی و البدیع کا بھی مصنّف تھا۔ یہ آخرالذکر کتاب جو طبع و ترجمے کی مستحق ہے، باڈلین لائبریری میں موجود ہے (Grove کی Dictionary of Music، طبع ثالث، ۴ : ۴۹۸ میں مؤخرالذکر کتاب کا موضوع ایقاع (rhythm) بتایا گیا ہے، یہ غلطی غالبًا اس لاطینی عنوان کی وجہ سے ہوئی، جو اس کتاب کو باڈلین لائبریری کی فہرست میں دیا گیا ہے [Bibl. Bodleianae cod. manuscr Orient. Catalogus، ۲ : ۲۴۷]۔ Grove کا یہ قیاس بھی غلط ہے کہ "کتاب الشرفیہ الفارابی کے رسالے سے مأخوذ ہے اور اس کی سادہ اور اصلاح یافتہ شکل ہے"۔ اس کے برعکس یہ ایک بالکل جدید اور طبع زاد تصنیف ہے اور کئی موقعوں پر مصنّف نے الفارابی کے بیانات پر اعتراض کیا ہے۔ موسیقی پر صفی الدّین کی دونوں کتابیں مخطوطات کی شکل میں کئی کتب خانوں میں پائی جاتی ہیں، قابل ذکر طور پر باڈلین میں (دیکھیے Farmer : Arabic musical mss. in the Bodleian Library، جہاں اس کے مضامین کی تشریح کی گئی ہے)، برٹش میوزیم میں (Or. ۲۳۶۱؛ Or. ۱۳۶)، برلن میں (Ahlwardt، ۵۵۰۶)، پیرس میں (de salane، ۲۴۷۹)، وی آنا میں (Flugel، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶)، اور قاہرہ میں (فنون جمیلہ، ۸۷ و ۳۴۳، ۴۲۸، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹)۔ رسالۃ الشّرفیہ کا ایک خلاصہ (ترجمہ نہیں، قب Grove : (Dictionary of music) [illegible] میں فرانسیسی زبان

میں شائع کیا تھا، اور راقم مقالۂ ھٰذا اپنی کتاب Collection of Oriental Writers on Music میں اس کا متن مع انگریزی ترجمہ شائع کرنے کی توقع رکھتا ہے، جس میں کتاب الادوار بھی شامل ہوگی۔ صفی الدین کی تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے موضوع میں مہارت تامہ رکھتا تھا (حاجی خلیفہ، ۶: ۲۵۵) اور بعد کے تقریباً ہر اس عرب یا ایرانی مصنف نے جس نے موسیقی کے بارے میں کچھ لکھا ہے، اسے شایان شان خراج تحسین پیش کیا ہے، جن میں قطب الدین الشیرازی [ترک ہاں، جہاں اس کی درۃ التاج، جس میں موسیقی پر ایک قابل قدر فصل شامل ہے، مذکور نہیں ہے]، محمد بن محمود الآملی (اپنی کتاب نفائس الفنون میں)، کنز التحف کے مصنف عبدالقادر بن غیبی، اس کا بیٹا عبدالعزیز، اور اس کا پوتا محمود، محمد بن عبدالحمید اللاذقی اور بہت سے اور لوگ شامل ہیں۔ اس کے نظریات پر کئی شرحیں عربی میں لکھی گئی ہیں، جن میں شرح مولانا مبارک شاہ اور ایک دوسری شرح از فخرالدین الخجندی قابل ذکر ہیں۔ یہ دونوں برٹش میوزیم میں موجود ہیں (Or. ۲۳۶۱)۔ ان میں سے سابق الذکر شاید علی بن محمد الجرجانی کی تصنیف ہے نہ کہ "کسی مبارک شاہ" کی (d' Erlanger: La musique arabe، ۱: ۲۵)۔ صفی الدین بالخصوص اس لیے مشہور ہے کہ اس نے ایک تنظیمی نظریے" (systemasist theory) کی ابتدا کی جس میں سپتک (octave) کو سترہ پردوں (وتفوں، intervals) میں تقسیم کیا جاتا ہے، بلکہ عین ممکن ہے کہ وہ اس کا بانی ہو، اگرچہ Helmboltz کا خیال ہے کہ اس کی ابتدا غالباً سامانی عہد میں ہوئی تھی (Sensations of Tone، تیسری انگریزی طباعت، ص ۲۸۰) اور اس بیان کا محرک ہے kiesewetter (Die musik der Araber)۔ Helmholtz نے کہا ہے کہ "یہ نظریہ فیثاغورثی پیمانۂ موسیقی میں ایک ضروری عنصر کا اضافہ کرتا ہے" بحالیکہ Sir C. Hubert H. Parry کی رائے ہے کہ "اس سے وہ بہترین نظام موسیقی معین ہو گیا، جو کبھی وضع کیا گیا تھا" (The Art of Music، ۱: ۲۹)۔ کتاب الادوار میں ایک گیت درج ہے جو اس ثانوی آواز (صوت، mode) میں ہے، جسے نوروز کہتے ہیں اور ضرب (rhythmic mode) رمل میں ہے۔ یہ شاید عرب یا ایرانی موسیقی کی وہ قدیم ترین علامتی مثال ہے جو تحریری ذرائع سے ہم تک پہنچی ہے۔ اس کی عکسی نقل راقم ھٰذا کی History of Arabian music میں دی گئی ہے (مقابل ص ۲۰۰) اور اس پر G. P. N. Land نے Vierteljahrs-schaft für musikwissenschaft میں بحث کی ہے، ج ۲ (۱۸۸۶ء)، ص ۳۵۱ ببعد۔ جب وہ اصفہان میں تھا تو صفی الدین نے موسیقی کے دو آلے ایجاد کیے، یعنی "نزھۃ" جو مستطیل شکل کا ایک قدیمی ساز (Psaltery) تھا، اور "مغنی"، ایک طرح کا قوسی بربط۔ ان دونوں سازوں کی تشریح کنز التحف میں کی گئی ہے (برٹش میوزیم مخطوطہ Or. ۲۳۶۱، ورق ۲۶۳ ب تا ۲۶۳، ۲۶۴ ب تا ۲۶۵) اور ان کے نمونے راقم ھٰذا کی Stud. in Oriental Musical Instruments (۱۹۳۱ء) اور Arabic Musical Manuscripts in the Bodleian Library (۱۹۲۵ء) میں دیے گئے ہیں۔

مآخذ: سیرت کے بارے میں: (۱) ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، بولاق، ۳: ۱۸ تا ۱۹؛ (۲) ابن تغری بردی: المنہل الصافی، ج ۳ تحت حرف ع؛ (۳) تاریخ وصاف، بمبئی، ص ۳۳، ۵۵، ۹۱، ۶۵؛ (۴) کتاب الفخری، طبع Derenbourg، ص ۴۴۹ تا ۴۵۰، ترجمہ

از E. Amar (Archives Marocaines، ۱۶: ۲۴۷)؛ (۵) علاء الدین الجوینی: تاریخ جہان گشای (سلسلۂ یادگار گب، ج ۱، ۲) مقدمہ، ص iii؛ (۶) Farmer: History of Arabian Music، ص ۲۲۷ تا ۲۲۹؛ (۷) Carra de Vaux: Les penseurs de l'Islam، ۴: ۲۳۲، ۲۳۶؛ (۸) Sarton: Introduction to the History of Science، ۲/۲: ۱۰۳۳ تا ۱۰۳۵، نظریے سے متعلق؛ (۹) Farmer: History of Arabian Music، ص ۲۰۳ تا ۲۰۶؛ (۱۰) وہی مصنف: Historical Facts for the Arabian Musical Influence، دیکھیے اشاریہ؛ (۱۱) Carra de Vaux: Le traité des rapports musicaux ... par Safi ed-Din. (۱۸۹۱ء)؛ (۱۲) Arnold و Guillaume: The Legacy of Islam، ص ۳۶۱، ۳۶۶، ۳۶۸؛ (۱۳) Kiesewetter: Die musik der Araber، ص ۱۲ تا ۱۵، ۲۱ بعد؛ (۱۴) Land: Recherches sur l'histoire de la gamme arabe (Actes VIème congrès Intern. des Orient.) ۱۸۸۳ء، ص ۴۲ تا ۷۵، ۷۸ تا ۸۳؛ (۱۵) Lachmann: Musik des Orients، دیکھیے اشاریہ؛ (۱۶) Collangettes: Étude sur la musique arbe (J.A.، ۱۹۰۳ء و ۱۹۰۶ء).

(H. G. FARMER)

⊗ **[حضرت] صفیہ [رضی]** : ام المؤمنین حضرت صفیہؓ بنت حُیَیّ بن اَخْطَب مدینے میں پیدا ہوئیں اور والد کی طرف سے مدینے کے ممتاز یہودی قبیلے، بنو النَّضِیر سے تھیں۔ آپ کی والدہ کا نام بَرّۃ بنت سَموال تھا۔ سموال، یہود مدینہ کے ایک اور ممتاز قبیلے، بنو قُرَیْظہ کا رئیس تھا۔

حضرت صفیہؓ کا والد بنو نضیر کا رئیس تھا۔ وہ ربیع الاول ۴ھ میں غزوۂ بنو نَضِیر کے بعد مدینے سے خیبر چلا گیا اور اسے وہاں کا رئیس تسلیم کر لیا گیا۔ اس نے جب غزوۂ احزاب میں شرکت کے لیے بنو قریظہ کو آمادہ کیا، تو یہ شرط کی تھی کہ اگر قریش حملے سے دستبردار ہو گئے، تو میں خیبر چھوڑ کر مدینے آ رہوں گا! چنانچہ اس نے یہ وعدہ وفا کیا۔ بنو قُرَیظہ نے غزوۂ احزاب میں علانیہ شرکت کی اور شکست کھا کر ہٹ آئے تو حُیَیّ بن اَخطب کو بھی ساتھ لے آئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے احزاب سے فارغ ہو کر اُن کا محاصرہ کیا اور آخر حضرت سعدؓ بن مُعاذ رئیس انصار کے فیصلے کے مطابق انھیں قتل کر دیا گیا۔ یہ ذوالقعدۃ ۵ھ کا واقعہ ہے۔

حضرت صفیّہ [رضی] کا اصلی نام زینب تھا۔ صفیہ کے نام کی توجیہ یہ ہے کہ عرب میں مال غنیمت کا جو حصہ امام یا بادشاہ کے لیے مخصوص ہو جاتا تھا اسے صفیہ کہتے تھے۔ چونکہ وہ جنگ خیبر میں اسی دستور کے موافق آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے نکاح میں آئی تھیں، اس لیے صفیّہ کے نام سے مشہور ہو گئیں (الزُّرقانی)۔

حضرت صفیہؓ کی شادی سَلّام بن مِشْکَم رئیس قُریظہ سے ہوئی تھی، لیکن جب اس نے طلاق دے دی تو کنانۃ ابن الرَّبِیْع بن ابی الحُقَیق کے نکاح میں آئیں، جو ابو رافع سَلّام بن ابی الحُقَیق تاجر حجاز کا بھتیجا اور بنو نَضِیر کا سردار تھا۔ کنانہ جنگ خیبر (محرم ۷ھ) میں کام آیا۔

خیبر میں چھے قلعے تھے۔ اُن سب میں القَمُوص کا قلعہ نہایت محفوظ اور مضبوط تھا۔ مَرْحَب اسی قلعے کا رئیس تھا۔ ابن ابی الحُقَیق کا خاندان (حضرت صفیّہؓ کے سسرال) جس نے مدینے سے نقل وطن کر کے خیبر کی ریاست حاصل کر لی تھی، یہیں رہتا تھا۔ جب القَمُوص پر اسلام کا عَلَم لہرایا، تو حضرت صفیہؓ اسیر ہو کر لشکر اسلام میں آئیں۔ اُن کے باپ، چچا، شوہر سب اسلام کے مدّ مقابل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے خصومت رکھتے تھے، اور

سب کے سب مارے گئے تھے ۔ جب حضرت صفیہؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی خدمت میں پہنچیں تو آپؐ نے اُن پر اپنی ردا مبارک ڈال دی ۔ یہ اس بات کی علامت تھی کہ وہ آپ کے لیے مخصوص ہیں ۔ آپ نے اُن کے سامنے اسلام پیش کیا ۔ وہ مسلمان ہو گئیں؛ اور آپ نے انھیں آزاد کر دیا (الطّبری ، ۱ : ۳ : ۱۷۷۳) .

حضرت صفیہؓ کا والد، رئیسِ کفر اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جانی دشمنوں میں سے تھا؛ شوہر بھی مخالفت اسلام میں کسی سے پیچھے نہ تھا؛ سارا خاندان اسلام کا مدّ مقابل اور اس کی بیخ کنی میں پورا زور لگا چکا تھا؛ حضرت صفیہؓ کو ان حالات میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کسی اچھے سلوک کی توقع نہیں ہو سکتی تھی، لیکن آپؐ نے اُن کے ساتھ جو سلوک کیا، وہ اُن کی امید سے بہت زیادہ تھا؛ آپؐ نے انھیں انتہائی عزت دی اور ازواج مطّہرات رضی اللہ عنہما کے زمرے میں داخل فرمایا؛ جس سے وہ سب مسلمانوں کی ماں بن گئیں؛ اُن سے انتہائی حُسنِ خلق اور یگانگت برتی گئی .

حضرت صفیہؓ دیگر ازواج مطّہراتؓ کی طرح علم و فضل کا مرکز تھیں ۔ دور دور سے لوگ مسائل دریافت کرنے کے لیے اُن کی خدمت میں آتے تھے .

محاسن اخلاق کے لحاظ سے اُن کا درجہ بہت بلند تھا ۔ وہ بڑی عاقلہ تھیں؛ حلم و بردباری اور فضیلت میں بھی ان کا چرچا تھا اور صبر و تحمل ان کے باب فضائل کا سب سے جلی عنوان تھا ۔ وہ بہادری، ایثار، قناعت، صاف دلی، سادگی، سچائی، فیّاضی اور سیر چشمی میں مشہور تھیں .

مآخذ : (۱) البخاری، کتاب الصلوٰة ب ۱۲؛ کتاب صلاة الخوف ب ۶؛ کتاب المغازی ب ۳۸، طبع لائڈن ۱۸۶۲ء؛ (۲) مسلم: الصحیح، کتاب النکاح ج ۸۴ و ۸۵ و ۸۸، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۳) ابن ہشام: سیرة رسول اللہ، ص ۷۶۳، ۷۶۶، ۱۰۰۳، گوٹنگن ۱۸۶۰ء؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۴۴۲ تا ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۴۸، ۴۶۷، ۵۱۴، ۵۳۶، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۵) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۱۰۳، ۱۵۱، ۱۸۰، ۲۹۲، ۱۹۵۷ء، قاہرہ .

صَقالبہ : "سلاف Slav" کا عربی مترادف * صَقلَب، بہت شاذ طور پر صَقلاب (نیز سَقلاب) یا صِقلاب، جمع صَقالبہ، غالباً یونانی سے ماخوذ ہے ۔ ساتویں صدی عیسوی میں اجیر سلاف بوزنطی مملکت کی مشرقی سرحد کے علاقوں میں آباد ہوگئے تھے، چنانچہ بوزنطیوں سے جنگوں کے شروع ہی میں عرب ان لوگوں سے واقف ہو گئے ہوں گے ۔ کہتے ہیں کہ مَسلَمہ نے ۷۱۵ تا ۷۱۷ء میں قسطنطینیہ پر چڑھائی کے دوران میں بوزنطی سرحد عبور کرتے ہی سلاف کے شہر (مدینة الصقالبہ) پر قبضہ کر لیا تھا (Fragm hist. Arab، طبع de Goeje، ۱ : ۲۵، س ۳) ۔ عربوں نے دیگر صقالبہ کو مملکت خَزر (قفقاز اور والگا کی زیریں گزرگاہ کے درمیان) میں آباد پایا ۔ کہا جاتا ہے کہ خلیفہ ہشام (۷۲۴ تا ۷۴۳ء) کے عہد حکومت میں مروان بن محمّد (بعد میں خلیفہ مروان ثانی) نے بیس ہزار صقالبہ کو خزر کے علاقے سے لا کر کخیتیہ (کاخیط) میں آباد کیا ۔ یہاں سے "وہ اپنے امیر کو قتل کرکے فرار ہو گئے، اس پر مروان نے ان کا تعاقب کرکے انھیں قتل کر دیا" (البلاذری، ص ۲۰۸)؛ لیکن ان صقالبہ کا ذکر اس کے بعد بھی خلیفہ المنصور (۷۵۴ تا ۷۷۵ء) کے عہد حکومت میں ان آبادکاروں کے ضمن میں آتا ہے جو بوزنطی سرحد پر کیلیکیا (Cilicia) میں آباد ہوگئے تھے (وہی کتاب، ص ۱۶۶) ۔ صقالبہ

کے سرخ (یا سرخی مائل) بالوں اور چہرے کی رنگت کا ذکر ہمیشہ خصوصیت سے کیا جاتا رہا ہے، مثلاً پہلی صدی ہجری ہی میں الاَخْطَل (رک بآن) کے دیوان، طبع صالحانی، بیروت ۱۸۹۱ء، ص ۸۱ س ۵، میں یہ موجود ہے۔ اس جسمانی خصوصیت کے ہوتے ہوئے بھی صقالبہ کو ترکوں کے ساتھ یافث (Japhet) کی اولاد میں شمار کیا گیا ہے۔ کہتے ہیں کہ نوح علیہ السّلام کے تینوں بیٹوں میں سے ہر ایک کے تین تین بیٹے تھے۔ وَہْب بن مُنَبِّہ (در الطّبری، ۱ : ۲۱۱، س ۲) یافث کے بیٹوں کے نام یاجوج اور ماجوج بتاتا ہے، لیکن اس کے تھوڑے ہی دن بعد سعید بن مُسَیِّب (م ۹۵ھ/۷۱۳-۷۱۴ء) ترک اور صقالبہ اور یاجوج اور ماجوج کو ایک ہی قوم قرار دے کر سب کو اولادِ یافث لکھتے ہیں (البَکْری، در Rosen Kunik، ۱ : ۱۸) اور ابن اسحٰق (الطّبری، ۱ : ۲۱۱ ببعد) اور گردیزی (در Barthold : *Otcet* etc.، ص ۸۰) بھی ابن المُقفّع (رک بآں) کی سند سے یہی بیان کرتے ہیں۔ سعید بن مسیّب اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ سام کے تینوں بیٹوں کی (جو عربوں، ایرانیوں اور یونانیوں کے اسلاف ہیں) تربیت تو اچھی خاصی ہوئی، لیکن یافث اور حام کے بیٹے کسی مصرف کے نہ تھے۔ مُجْمَل التّواریخ کا مصنف، جس نے ترکوں کے عہد حکومت میں چھٹی صدی ہجری (بارھویں صدی عیسوی) میں (متن در Barthold : *Turkestan* etc.، ۱ : ۱۹) اپنی کتاب لکھی، یافث کے بیٹوں میں سے ترک اور خزر کو مستثنٰی قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ وہ دونوں ذہین تھے، لیکن ان کے بھائیوں میں کوئی خوبی نہ تھی۔ ابن المُقفّع کی روایت کردہ کہانی کے مطابق یافث کے بیٹے صقلاب کی پرورش کتیا کے دودھ سے ہوئی تھی۔ اس کا تعلق اس مفروضے سے ہے کہ اصل میں اس نام کی ترکیب لفظ سگ بمعنی کتّا اور لَبْ بمعنی ہونٹ سے ہے (گردیزی، در Barthold : *Otcet*، ص ۸۵)۔ اسی ماخذ میں (وہی کتاب، ص ۸۶) قرغیز (Kirgiz) کو ان کے سرخ بالوں اور سفید جلد کی بنا پر صقلاب کی اولاد بیان کیا گیا ہے۔ ابن فَضْلان (رک بآن) نے ساحل والگا پر بلغار کے حاکم کو نہ صرف بحوالہ یاقوت (مُعْجَم، ۱ : ۷۲۳، س ۱۱) بلکہ جیسا کہ اب تحقیق ہو چکا ہے اصل رسالے میں بھی (*Bulletin de l'Acad.*، ۱۹۲۳ء، ص ۲۳۳) صقالبہ کا بادشاہ لکھا ہے۔ بلغار اور صقالبہ پر خوارزمیوں کے حملوں کی کہانی کی جو ابن حَوْقَل (*BGS*، ۲ : ۲۸۱، س ۱۳) میں درج ہے، یہی توجیہ کرنا چاہیے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ صقالبہ بلغار کے بادشاہ کی رعایا ہوں۔ الیعقوبی (طبع Houtsma، ص ۵۹۸) نے صاحب صقالبہ کا جو قصہ لکھا ہے اس سے بھی شاید یہی حکمران مراد ہوگا، جس سے اہل تفقاز نے ۲۴۰ھ/۸۵۴-۸۵۵ء کے قریب عربوں کے حملے کے وقت مدد طلب کی تھی، اور اسی طرح ''حاکم یونان'' اور ''حاکم خزر'' سے بھی (ایک اور توجیہ در Marquart : *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*، لائپزگ ۱۹۰۳ء، ص ۲۰۰ میں مذکور ہے)۔ دوسری طرف الطبری نے ۲۸۳ھ/۸۹۶ء کے ذیل میں صقالبہ کے بادشاہ کی قسطنطینیہ پر فوجی چڑھائی کی جو روایت (۳ : ۲۱۵۲) بیان کی ہے، اس سے مراد وہ جنگ ہے جو ڈینیوب کے زار (Czar) بلغارس سائمن Bulghars Simeon (۸۹۰ تا ۹۲۷ء) اور شاہنشاہ لیو ششم (Leo VI) کے درمیان ۸۹۳ء میں ہوئی تھی۔ [illegible] کے جنوبی روس کے باشندوں کا نام

رفتہ رفتہ بجائے صقالبہ (Slavs) کے ''روسی'' ہوتا گیا ہے۔ دریائے ڈان Don، جس کی گزرگاہ والگا Volga کی ایک شاخ تصور کی جاتی تھی، پہلے صقالبہ کا دریا (نہر الصَّقالبہ)، BGA، ۵ : ۱۷۲، س ۳؛ ۶ : ۱۵۴، س ۱۲) کہلاتا تھا۔ اس کے بعد اس کا نام روسیوں کا دریا (نہر الرُّوس) ہو گیا (وہی کتاب، ۲ : ۲۷۶، س ۱۶ اور فارسی تصنیف حدود العالم کا گمنام مصنف بھی اسے یہی نام دیتا ہے، قب Zap، ۱ : ۱۳۷)۔

معلوم ہوتا ہے کہ صقالبہ اور اہل مغرب کے باہمی تعلق کو سب سے پہلے ابن الکلبی (ہشام بن محمّد، قب مادّہ ابن الکلبی) نے محسوس کیا تھا۔ یاقوت (مُعْجَم، ۳ : ۴۰۵، س ۸) کے مطابق ابن الکلبی کہتا ہے کہ صقالبہ ارمنوں، یونانیوں اور فرنگیوں (Franks) کے بھائی اور یونان بن یافث کی اولاد میں سے ہیں، اور اس کی سند میں وہ اپنے والد کو پیش کرتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ صقالبہ کے یونانیوں کا ہمسایہ ہونے کی ٹھیک ٹھیک خبر مسلم بن ابی مسلم الجَرْمی کی کتاب میں درج ہے جو ۸۴۵ء میں بوزنطیوں کے درمیان آٹھ سال تک قید رہ کر ۸۴۵ء میں رہا ہوا تھا۔ ابن خرداذبہ (BGA، ۶ : ۱۰۵، س ۱۵) مسلم کی سند سے (صقالبہ کے ایک ملک (بلاد الصقالبہ) کو مقدونیہ کے مغرب میں بتاتا ہے۔ المسعودی: مروج، ۳ : ۶۶) میں فرنگی، صقالبہ، (Longobards)، ہسپانویوں، یاجوج ماجوج، ترک، اہل خزر، اہل بُرجان [رکّ بآں] Alans اور ہسپانوی جلالقہ (Galizians) کو یافث کی اولاد بتایا گیا ہے۔ ایک دوسری جگہ (۳ : ۳۸ ببعد) ان لوگوں کے ممالک کا ذکر جغرافیائی ترتیب سے سلسلہ وار کیا گیا ہے۔ صقالبہ کی سر زمین برجان کے عمل اور سر زمین یونان کے درمیان واقع بتائی گئی ہے۔ [illegible] رنگت (شُقْرہ) کو صقالبہ اور یونانیوں کی نمایاں خصوصیت بیان کیا گیا ہے (۲ : ۱۳۳)۔ زیادہ تر بلغار اور صقالبہ نے عیسائی مذہب قبول کر لیا اور روم (فرنگیوں کے دارالسلطنت) کے فرمانروا (صاحب) کے اطاعت گزار بن گئے تھے (BGA، ۸ : ۱۸۱ ببعد)۔ ان لوگوں میں سے بہت سوں کا مسکن ڈینیوب (Danube) کے ساحل بتائے جاتے ہیں۔ (وہی کتاب، ص ۱۸۳ ببعد؛ قب حدود العالم کی اس سے بھی زیادہ مبہم عبارات؛ مخطوطے میں دُونا کی جگہ دوتا لکھا گیا ہے نہ کہ رُوتا، جیسا کہ Zap، ۱۰ : ۱۳۳ ببعد میں ہے)۔ یونانی، رومانی، صقالبہ، فرنگی اور ان کے شمالی ہمسایے ایک ہی زبان بولتے تھے اور ایک ہی مشترک سلطنت میں شامل تھے (BGA، ۸ : ۸۳، س ۹)۔ یورپی صقالبہ کے مفصل تذکرے ہمیں ہسپانوی یہودی ابرٰہیم بن یعقوب کے ۹۶۵ء کے سفرنامے میں ملتے ہیں جسے البکری (قب ۱ : ۶۰۹ ببعد) نے نقل کیا ہے۔ اس میں صقالبہ کی بستیاں حسب ذیل علاقوں میں بتائی گئی ہیں: بحیرہ ایڈریاٹک Adriatic کے ساحل پر، صقالبہ کے سرحدی علاقے میں، شمال مشرق میں اور پولینڈ کے بادشاہ مشخ (Mieszko)، (۹۶۰ - ۹۹۲ء) کی مملکت میں، نیز انہیں روس اور پرشیا Prussia کا ہمسایہ بھی کہا گیا ہے۔ دوسری طرف الادریسی وینس کے ضمن میں صرف ایک مملکت صقالبہ کا ذکر کرتا ہے، الادریسی: نزھۃ المشتاق، ترجمہ A. Jaubert، پیرس ۱۸۳۶ - ۱۸۴۰ء، ۲ : ۲۸۶)؛ بوھیمیا سے لے کر پولینڈ تک کے صقالبی ممالک (کتاب مذکور، ۲ : ۳۷۵ ببعد) کے بیان میں ان ممالک کے باشندوں کا صقالبہ کے ہم نسب ہونے کا کوئی ذکر نہیں۔ اس وقت سے الفاظ صقْلَب اور صقالبہ مسلمانوں کی ادبیات سے بتدریج ناپید ہونا شروع ہو گئے اور فقط قدیم کتابوں کے اقتباسات میں ملتے

ہیں، مثلاً صقالبه کا لفظ جوینی (G M S، ۱۶ : ۲۲۳ ببعد) اور رشیدالدین (وہی کتاب، ۱۸ : ۴۲ ببعد) کے مغول کے یورپ پر حملوں کے تذکروں میں کبھی استعمال نہیں ہوا ۔ موجودہ ترکی لفظ اسلاو یورپ کی جدید اصطلاحات سائنس اور غالبًا فرانسیسی سے مستعار ہے ۔

ترکوں کی طرح صقالبه کو کبھی کبھی مسلم ممالک میں غلاموں کے طور پر لایا جاتا تھا، خصوصًا گورے خواجه‌سراؤں کی حیثیت سے (قب BGA، ۳ : ۲۴۲، س ۵؛ ۵ : ۸۴، س ۱؛ ۶ : ۹۲، س ۵) ۔ ترکوں کی طرح صقالبی فوجوں کے بھی خاص فوجی دستے بنائے گئے اور کبھی کبھی جب حالات موافق ہوئے تو ان کے سرداروں نے ترقی کر کے حکمرانوں کے خاندان بھی قائم کیے ۔ مصر میں فاطمیوں کی ملازمت میں صقالبه کے حالات کی بابت قب مثلاً K. Inostancev، در Zap.، ۱۷ : ۲۹ اور ۸۶؛ ہسپانیه میں صقالبه کی بابت قب مثلاً Dozy: *Recherches*، طبع ثالث وغیرہ، پیرس، لائڈن ۱۸۸۱ء، ۱ : ۲۲۷ ببعد ۔ (المریه کا شہزادہ خیران، قب، ۱ : ۲۱۲ ببعد) اور ۲۳۵ ببعد (صقالبه بربروں کے خلاف عربوں کے حلیف کی حیثیت سے) ۔

مآخذ : A. Garkavi (Harkavy): *Skuzaniya musulmanskikh pisatelei o slavyanakh i russkikh*، پیٹرزبرگ ۱۸۷۰ء؛ اس پر Dopolneniya، ۱۸۷۱ء ہے؛ (۲) V. Rosen و A. Kunik: *Izviestiya al-Bekri i* Cast drugikh *avtorov o Rusi i Slavyanakh*، پیٹرزبرگ ۱۸۷۸ء؛ Cast ۲، وہی کتاب، ۱۹۰۳ء؛ (۳) Fr. Westberg: *Ibrahim Ibn-Ya'kub's Reisebericht über die Slawenlande aus dem Jahre 965*، پیٹرزبرگ ۱۸۹۸ء، *Mém. de l'Acad.* وغیرہ، سلسله ۸، ۳/۳، عدد ۴؛ (۴) وہی مصنف: *Beiträge zur Klärung orientalischer Quellen über Osteuropa, Bull. de l'Acad.* وغیرہ، ۱۸۹۹ء، ص ۲۱۱ ببعد، ۲۷۵ ببعد؛ (۵) وہی مصنف: *K analizu vostočnikh istočnikov o vostočnoi Evrope*، *Z. M. N. Pr.*، سلسلهٔ جدید، ۱۲ : ۲۶۳ ببعد و ۱۳ : ۱ ببعد؛ (۶) J. Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*، لائپزگ ۱۹۰۳ء؛ [(۷) ابن فضلان: الرسالة، طبع سامی الدهان، دمشق؛ ترجمه اردو نذیر حسین، لاہور ۱۹۶۹ء] ۔

([و ادارہ] W. BARTHOLD)

[۲] اندلس کے صقالبه : اندلس میں یه لفظ صیغهٔ جمع میں بہت پہلے سے پایا جاتا ہے چنانچه قرطبه کے اموی خلفا کے غیر ملکی محافظین اسی عام نام سے یاد کیے جاتے تھے ۔ ابتدا میں اس کا اطلاق ان تمام قیدیوں پر ہوتا تھا جنھیں جرمن فوجیں صقالبه پر اپنے حملوں میں گرفتار کرکے لے آتی تھیں اور پھر اندلس کے مسلمانوں کے ہاتھ فروخت کر دیتی تھیں، لیکن اس سے بہت پہلے، یعنی سیّاح ابن حوقل ہی کے زمانے میں اہل اندلس ان تمام غیر ملکی غلاموں کو صقالبه کہنے لگے تھے جنھیں فوج میں بھرتی کر لیا جاتا یا جو محلات شاہی اور حرمسراؤں میں مختلف خدمات پر مقرر کیے جاتے تھے ۔ یه جغرافیانویس ہمیں بتاتا ہے که جس زمانے میں اس نے جزیرہ نماے اندلس کی سیاحت کی تو جو "صقالبه" وہاں تھے وہ صرف بحر اسود کے ساحل سے نہیں آئے تھے، بلکه قلبریه Calabria، لومباردیا، بلاد فرنگ اور جلیقیة Galicia سے بھی آئے تھے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے که وہ زیادہ‌تر ان حملوں میں قیدی بنا کے لائے جاتے تھے جو ممالک مغرب (افریقیه) اور اندلس کے بحری چھاپه‌ماروں کی سرکردگی میں بحرالرّوم کے یورپی ساحلوں پر کیے جاتے تھے ۔ ان میں سے وہ افراد جن سے حرم سراؤں کی پاسبانی کا کام لینا مقصود

ہوتا تھا تجارت کا خاص مال سمجھے جاتے تھے اور یہ تجارت یہودی سوداگروں کے ہاتھ میں تھی۔ بقول ڈوزی Dozy خواجہ سرا بنانے کے بڑے بڑے کارخانے فرانس اور خاص طور پر فردون Verdun میں تھے۔ جب وہ اندلس میں لائے جاتے تھے تو ان قیدیوں میں سے بہت سے ابھی نوجوان ہوتے تھے اور وہ بہت جلد عربی بولنا سیکھ لیتے اور مسلمان ہو جاتے تھے۔

تھوڑی ہی مدت میں ان کی تعداد بہت بڑھ گئی۔ المقری کے بیان کے مطابق عبدالرحمٰن ثالث کے عہد حکومت کی یکے بعد دیگرے مردم شماریوں کی رو سے پایۂ تخت میں ان کی تعداد ۳۷۵۰، ۶۰۸۷، اور ۱۳۷۵۰ تھی۔ غلامی کے باوجود ہم انہیں اس زمانے کے معاشرے میں ایک معقول حیثیت کا مالک دیکھتے ہیں۔ ان میں سے بعض دولت مند ہوگئے، بلکہ وسیع املاک کے مالک بھی بن گئے اور خود اپنے غلام رکھنے لگے تھے۔ جب ان کا تعلق اندلس کی درخشاں تہذیب سے ہوا تو وہ خود بھی مہذّب ہوگئے اور ان میں کئی خاصے مشہور عالم، شاعر اور کتابوں کے شوقین نظر آنے لگے۔ اگر ابن الابّار اور المقّری کی روایت تسلیم کر لی جائے تو حبیب الصقّلابی نے ہشام ثانی کے عہد حکومت میں ایک پوری کتاب اندلس کے ادباء صقالبہ کی تعریف و توصیف میں تألیف کی جس کا نام کتاب الاستظہار و المغالبۃ علی من انکر فضائل الصقالبۃ تھا۔

جس طرح سلطنت روم میں قضاۃ Praetorian بعد کے زمانے میں، اور شریفی خاندانوں کے عہد حکومت کے دوران مراکش میں بنو عبید، سیاست پر چھاگئے تھے، اسی طرح اندلس میں صقالبہ، جوں جوں ان کی تعداد بڑھتی گئی اور معاشرے میں انہیں زیادہ اہم مقام حاصل ہوتا گیا، ملکی سیاست میں بیش از بیش حصہ لینے لگے۔ عبدالرحمٰن ثالث کے عہد سلطنت میں ہم پہلی مرتبہ یقینی طور پر انہیں اعلٰی دیوانی فوجی عہدوں اور پر فائز پاتے ہیں، . . . چنانچہ اہل دربار کی ناراضی کے باوجود اس نے ۹۳۹ء میں نجدۃ الصقلبی کو ایک جنگی مہم کی سپہ سالاری تفویض کرنے میں تامل نہ کیا جو اس نے لیون Leon کے بادشاہ کے خلاف بھیجی تھی، مگر اس کا انجام الم ناک ہوا کیونکہ اسے سیمانقاس Simancas اور الخندق Alhandega میں سخت ہزیمت نصیب ہوئی اور رامیرو Ramiro ثانی اور اس کے حلفا اہل نبرہ (Navaree) کی فوجوں نے مسلمانوں کے لشکر کا تعاقب کیا۔

عبدالرحمٰن ثالث کے جانشین الحَکَم ثانی نے بھی صقالبہ کو اپنی سلطنت میں کچھ کم مرتبہ نہ دیا، بلکہ جس طرح وہ ان کی روز افزوں نخوت بلکہ گستاخانہ روش سے اغماض کرتا رہا اس پر اس روشن خیال حکمران کے عہد سلطنت کے واقعہ‌نگاروں کو حیرت ہوتی ہے۔ جب وہ فوت ہوا تو صقالبہ سمجھے کہ ہم جو چاہیں کر سکتے ہیں۔ بقول مصنّف البیان المُغرب اس زمانے میں قصر شاہی میں ایک ہزار سے زائد خواجہ سرا تھے، اور قرطبہ میں صقالبہ محافظین کی ایک جمعیت دو نہایت با رسوخ افراد، یعنی توشہ خانہ کے ناظم اعلٰی فائق النّظامی اور اس کے معاون جوہر کے اختیار میں تھی، جو جواہر خانے کا ناظم اور میر شکار تھا۔ ان دونوں صقلابی خواجہ سراؤں نے الحکم کی موت کو مخفی رکھا اور کوشش کی کہ وارث سلطنت کی تخت نشینی کا اعلان نہ ہونے دیں جو ابھی شیر خوار بچہ تھا، لیکن المُصحفی اور ابن ابی عامر وزیروں نے ان کی مخالفت کی اور

انھیں سزا دی جس سے ان وزیروں کی مقبولیت میں اضافہ ہو گیا۔

قرطبہ اور پورے اندلس میں جو سازشیں کی جاتی رہیں وہ ان میں شریک پائے جاتے ہیں۔ وہ کبھی جیتنے والوں کے ساتھ ہوتے اور کبھی ہارنے والوں کے ساتھ۔ ان میں خواجہ سرا خَیْران قابل ذکر ہے، جو گیارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں پائے تخت کے صقالبہ (Slavs) کا قائد تھا۔

خلافت قرطبہ کے خاتمے کے بعد عرب مؤرخوں نے اندلس میں صقالبہ کی سیاسی اور معاشرتی حیثیت کے متعلق بہت کم تفصیل سے کام لیا ہے، لیکن اغلب ہے کہ یہ لوگ، جو اس وقت تک کئی پشتوں سے مسلمان ہو چکے تھے، باقی آبادی میں گھل مل گئے اور اپنے غیر ملکی نسب کی یاد کے ساتھ اپنی اس اہمیت کو بھی بھول گئے جو انھیں اموی حکومت کے عہد زوال میں حاصل رہی تھی۔

مآخذ: مشرق کے صقالبہ پر: (۱) *BGA*، بمواضع کثیرہ؛ (۲) المسعودی: مروج الذہب، مطبوعہ پیرس، بمدد اشاریہ؛ (۳) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ، بذیل صقالبہ؛ سپین کے صقالبہ پر: (۴) ابن عذاری: البیان المغرب، طبع ڈوزی، ص ۲۷۶ ببعد و مترجمۂ Fagnan، ۲: ۴۳ ببعد و بمواضع کثیرہ؛ (۵) المقری: نفح الطیب (*Analectes*)، ۱: ۸۸، ۹۲ و ۲: ۵۲؛ (۶) ابن الابار: تکملۃ الصلۃ، طبع Codéra، عدد ۸۹؛ (۷) R. Dozy: *Histoire des Muslumans d'Espagne*، ج ۲، خصوصاً ص ۵۹ تا ۶۲؛ (۸) F. Pons Boigues: *Ensayo bio-bibliografic sobre los historiadores y géografos arabigoespañoles*، میڈرڈ ۱۸۹۸ء، ص ۱۱۳ تا ۱۱۶۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **صقلیۃ**: (= سسلی) کی تہذیب گویا مختصر پیمانے پر مغربی تہذیب کی سرگزشت ہے۔ یہ جزیرہ بحیرۂ روم کے وسط میں واقع ہے اور ازمنۂ وسطٰی کی جنگوں کا مرکز ہونے کے علاوہ تجارت اور تہذیب کا بھی گہوارہ رہا ہے۔ فینیقیوں، یونانیوں، رومیوں اور مسلمانوں کی عظیم الشان تحریکوں کا آمنا سامنا اسی جگہ ہوا، یہیں ان کے معرکے برپا ہوئے اور اسی جگہ ان کی تباہی عمل میں آئی۔ ساحل سمندر اور راسوں پر فینیقی تاجروں کی بستیوں میں سیکل Sicels اور سیکان Sicans لوگوں کے مخلوط ہو جانے کی وجہ سے یہاں کی قدیم تاریخ پر تاریکی کا پردہ پڑ گیا ہے۔ نیا تاریخی دَور اس وقت شروع ہوا جب یونانی شہری ریاستوں کے لوگوں نے نیا علاقہ حاصل کرنے کے لیے پاؤں پھیلائے اور ناکسوس Naxos (۷۳۵ ق م)، قورصرہ Corcyra اور سرقوسہ Syracuse (۷۳۴ء) میں آباد ہوئے۔ اس نوآبادکاری کا عمل مسلسل کئی صدیوں تک جاری رہا اور اس جزیرے میں یونانی عنصر مضبوط ہو گیا۔ جنگ پیلوپونیزی (Peloponnesian) (۴۳۲ء) کے شروع میں یہ معلوم ہوتا تھا کہ ایتھنز والوں کی فتح سسلی کا خواب پورا ہو جائے گا، مگر نتیجہ یہ ہوا کہ نہ تو ایتھنز کی فتح ہوئی اور نہ کورینتھ Corinth کا تسلط قائم رہا، بلکہ کلاسیکی تہذیب کی اشاعت شروع ہو گئی۔ اسی اثنا میں ہنی بال Hannibal فینیقی شجاعت کے جوہر دکھا رہا تھا۔ ۴۰۹ء میں اس نے سلینوس Selinus اور ہمیرا Himera کو زیر کیا اور قرطاجنہ Carthage کے مقام پر اپنے معسکر کی طرف واپس ہو گیا۔ اس طرح یونان اور اہل قرطاجنہ کے درمیان وہ رقابت شروع ہو گئی جو اس جزیرے کی تاریخ کو کئی صدیوں تک [illegible] ڈیونیزیوس Dionysius

اول و دوم، دیون Dion، تیمولیون Timolean، اگاتوکلیس Agathocles، پیروس Pyrrhus اور ہیرو Hiero دوم کو سب سامی حملوں کے مسلسل خوف ہی میں حکومت کرنا پڑی اور جب تک اہل روما نے افریقی حریف پرکاری ضرب نہ لگائی صقلیہ کو امن نصیب نہ ہوا۔ تاہم اس تمام طویل عرصے میں تہذیب کی روح سرقوسہ کی بندرگاہوں میں، تاورمینیوم Tauromenium کے اسلحہ میں، سیلینوس کی عبادت گاہوں میں اور تیوقریطس Theocritus کی دیہاتی زندگی سے متعلق نظموں میں درخشاں رہی، نیز جب یونانیوں اور اہل قرطاجنہ کو رومیوں کے مقابلے میں شکست ہوئی تب بھی خالص یونانی روح اہل صقلیہ کی رگوں میں رواں تھی۔ اگرچہ روم کی حکومت کا جُوا سخت نہ تھا، تاہم اس جزیرے میں غلامی کا عنصر اس قدر زیادہ تھا (کچھ تو اپنی عجیب و غریب تاریخ کے باعث اور کچھ اس کے کھیتوں کے اناج کے متعلق رومنوں کے مطالبے کی وجہ سے) کہ ۱۳۲ ق م اور ۱۰۲ ق م میں بغاوتیں پھوٹ پڑیں۔ البتہ روم نے ونڈلوں (Vandals) اور قُوطوں (Goths) کے مقابلے میں شکست کھائی اور صقلیہ کی قسمت میں لکھا تھا کہ وہ ایک کے ظلم و تشدّد اور دوسرے کی غیر متوقع مذہبی رواداری کی لذّت چکھے۔ بہر حال ابھی بلیزاریوس Belisarius کا ظاہر ہونا باقی تھا جس نے اپنی زوال آمادہ قوم کو جھنجھوڑ کر بیدار کیا اور روم کو ایک بار پھر عظمت و استحکام عطا کیا۔

اس اثناء میں عرب سے اسلام کی عظیم تحریک کا آغاز ہو چکا تھا۔ [اس کا مقصد بنی نوع انسان کو شرک و بت پرستی، جہالت و غلامی اور ظلم و استحصال سے نجات دلانا، عالمگیر امن و سلامتی پیدا کرنا اور ان کے دلوں کو [illegible] روشنی سے منور کرنا تھا]۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ۶۳۲ء میں وفات پائی۔ آپؐ کی یہ تحریک [آپؐ کے بعد بھی] جاری رہی۔ شام میں حضرت معاویہؓ کے عہد حکومت میں مسلم فوج اسکندریہ تک بڑھتی چلی گئی، جہاں بوزنطی بحریہ کا قلع قمع کر دیا گیا (۶۵۲ء) اور بحری طاقت عربوں کے ہاتھوں میں آ گئی۔ اسی سال صقلیہ پر پہلا حملہ ہوا اور اگرچہ کسی عرب مؤرخ نے اس کا ذکر نہیں کیا تاہم تیوفانیس Theophanes کی شہادت ہی کافی ہے۔ بوزنطی حاکم اولمپیوس Olympius نے اس جزیرے کا دفاع کیا، مگر مسلمانوں کو بیش بہا مال غنیمت حاصل ہوا اور وہ سونے چاندی سے لدے ہوئے جہازوں پر دمشق کو روانہ ہو گئے۔

ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں صقلیہ پر مسلمانوں کے حملوں کے بارے میں جو تاریخی معلومات ہمیں رومیوں کی بہ نسبت عربوں سے ملی ہیں وہ بہت کم ہیں، تاہم ان مہمّوں کے ساتھ، جو مستقل نوعیت کی نہ تھیں، نہ صرف ان سپہ سالاروں بلکہ ان خلفاء کے نام بھی وابستہ ہیں جنھوں نے ان کی مدد اور حوصلہ افزائی کی، یعنی حضرت معاویہؓ بن ابوسفیان، عبدالملک بن مروان، حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز، یزید بن عبدالملک، ہشام بن عبدالملک اور آخر میں ابوالعباس السفاح۔ یہ حملے برابر ایک صدی، یعنی ساتویں صدی عیسوی کے نصف آخر سے آٹھویں صدی عیسوی کے نصف اوّل تک جاری رہے، بلکہ اس زمانے میں بھی ہوتے رہے جب خاندان اغلبیہ کے بانی ابراہیم بن الاغلب نے صقلیہ کے ایک امیر قسطنطین Constantine نامی بطریق کے ساتھ دس سال کے لیے ایک صلح نامہ طے کر لیا تھا۔

اس طرح بوزنطی اور عرب مؤرخوں میں ان

اسباب کے بارے میں اختلاف ہے جو اس جزیرے پر اغلبیوں کے قبضہ کر لینے کا باعث ہوے۔ بہر حال اس کے باوجود ان تین امور پر دونوں صریحًا متفق نظر آتے ہیں: (۱) جزیرے کے اندرونی حصے کی بغاوت؛ (۲) فوجی سردار یوفیمیوس Eufemio کی شکست اور (۳) اس کا اس ارادے سے افریقہ کو فرار کہ غدّاری سے اپنا ملک دشمن کے حوالے کر سکے۔ جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا، دو صدی کے بعد ابن الثُمنہ نارمنوں کی مدد سے اس ارادے کو عملی جامہ پہنانے میں کامیاب ہو گیا۔ یہ دونوں اس وقت جاہ اور انتقام کے جذبات سے مغلوب تھے۔ ملکی غدّاری کے پہلے واقعے کی بابت بوزنطی ماخذ میں مفصّل معلومات نہیں ملتیں، حالانکہ عرب مؤرخوں نے اسے تفصیل سے بیان کیا ہے، لیکن ابن الثُمنہ کے واقعے کے اسباب دونوں نے بالکل مختلف بتائے ہیں اور اس کی تفصیلات اپنے اپنے رنگ میں بیان کی ہیں۔

یوفیمیوس اپنے دل میں یہ ارادہ لیے ہوے ساحل افریقہ پر لنگر انداز ہوا کہ زیادة اللّٰہ اوّل (ابو محمد بن ابراہیم) سے، جو تیسرا اغلبی امیر تھا، مدد کی درخواست کرے گا۔ زیادة اللّٰہ نے پہلے تو کچھ تامّل آمیز جواب دیے، کیونکہ وہ صلح کے عہد نامے کا پاس کرنا چاہتا تھا، لیکن تھوڑے ہی دن بعد اسد بن الفُرات کے فتوٰی دینے پر، جو ان دو قاضیوں میں سے ایک تھا جن سے یہ شرعی مسئلہ پوچھا گیا تھا، اس پر حملہ کرنے کی خواہش غالب آ گئی، خصوصًا اس امر کے پیش نظر کہ یہ محض ایک وقتی حملہ ہوگا، فتح کے لیے لشکر کشی نہ ہوگی۔

اس مہم کا سردار اسد کو بنایا گیا، جو فوجی سردار کی بہ نسبت قاضی قیروان اور فقیہ ہونے کی حیثیت سے زیادہ مشہور تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس انتخاب سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ اس فوج کشی کو جہاد قرار دیا جائے۔ سُوسہ کی بندرگاہ کا انتخاب اور اس میں فوجی چوکیوں (رباط الخیل) کی تعمیر، جس سے یہ بندرگاہ مرکز مجاہدین معلوم ہوتی تھی، کوئی بے معنی بات نہ تھی۔

اس بندرگاہ سے لشکر اسلام ۱۵ ربیع الاوّل ۲۱۲ھ / ۱۴ جون ۸۲۷ء کو بحری جہازوں میں روانہ ہوا اور تین روز کے بعد صقلیہ کے جنوبی ساحل پر واقع شہر مازر (Māzara) میں جا اترا۔ اسد کی فوج اور صقلیہ کے لشکر میں پہلا بڑا معرکہ ۱۵ جولائی کو ہوا۔ ماخذ سے ظاہر ہے کہ بڑے گھمسان کا رن پڑا اور سن رسیدہ بزرگ قاضی کی قیادت میں حملہ آوروں کا پلّا بھاری رہا۔ جنگی اہمیت کے مقامات پر حفاظتی دستے متعین کرنے کے بعد مسلمان افریقہ سے آنے والی کمک کی مدد سے سراقوسہ Syracusa تک جا پہنچے، لیکن یہ شہر ایک سال کے طویل محاصرے کے بعد ۸۷۸ء میں جا کر فتح ہوا۔

۸۲۸ء کے موسم گرما میں اسد بن الفرات کا انتقال ہو گیا۔ مسلمانوں کے لشکر میں جو وبا پھوٹ پڑی تھی، یہ بھی اسی کا شکار ہوا۔ بَلَرْمْ (بلرمو Palermo) کی فتح تک، جو ۲۱۶ھ/ ۸۳۱ء میں ہوئی، یہ لشکر کھلے میدانوں یا چھوٹے چھوٹے قلعہ بند مرکزوں میں گزر بسر کرتا اور زندگی کی انتہائی سختیاں جھیلتا رہا۔ لشکری لوٹ مار کرتے تھے اور بغیر کسی طے شدہ منصوبے اور ضبط و نظم کے زمینوں اور علاقوں پر قبضہ کرتے چلے جاتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان مختلف النسل لوگوں میں، جنھیں اکٹھا کر کے ابتدائی جنگی دستے ترتیب دیے گئے تھے،

اختلافات بڑھتے ہی چلے گئے۔

بَلَرْم کی فتح کے بعد، جس سے جزیرہ پر قبضے کی اصل ابتدا ہوئی، آپس کے ان جھگڑوں کا جو مسلمانوں کی فوج میں پھیل رہے تھے، ختم کر دینا چنداں مشکل نہ تھا ۔ اس کام کو انجام دینے کے لیے اغلبی امیر زیادة اللہ نے اپنے عم زاد بھائی ابوفِہر (محمد بن عبداللہ بن اَغلان التّمیمی) کو صقلیہ میں اپنا نائب مقرر کر دیا ۔ اغالبہ کا یہ پہلا حاکم جزیرہ صقلیہ میں ۲۱۷ھ/۸۳۲-۸۳۳ء میں پہنچا ۔ اس کی حکومت کے پہلے دو سال اس کوشش میں گزرے کہ اسلامی لشکر کے جن مختلف النسل گروہوں نے اس جزیرے کی چند فوجی چھاؤنیوں میں ڈیرے جما لیے تھے اور جن میں سے ہر ایک اپنی خود مختاری کے خواب دیکھ رہا تھا، ان کے جوش و خروش کو ٹھنڈا کرے اور داخلی شہری انتظامات کو عمل میں لائے۔ اسی اثناء میں بوزنطی فوج کا بڑا حصہ قصریانہ (Castrogiovanni) پر جمع ہو گیا ۔ ۲۱۹ھ/۸۳۴-۸۳۵ء میں ابوفِہر نے ان سے لڑنے کا فیصلہ کیا اور وہ دو دفعہ فتح یاب ہوا، لیکن یہ مسلم سپہسالار ایک فوجی بغاوت کے روکنے میں کامیاب نہ ہو سکا اور باغیوں کے ہاتھ سے ۲۲۰ھ/۸۳۵ء میں مارا گیا ۔ کچھ عرصے تک فوجوں کی کمان ابوالفضل بن یعقوب کے ہاتھ میں رہی، جس کے بارے میں ہمیں بہت کم معلوم ہے ۔ آخر زیادة اللہ نے ابوفہر مرحوم کے بھائی ابوالاغلب (ابراهیم بن عبداللہ بن اغلب) کو اس کی جگہ حاکم بنا کر صقلیہ روانہ کیا ۔

اغلبی نسل کے اس نئے حاکم نے ۲۲۰ھ/۸۳۵ء کے آخر میں بَلَرْم (Palermo) میں اقامت اختیار کی جو اب جزیرہ صقلیہ میں مسلمانوں کا دارالحکومت بن چکا تھا ۔ یوں [illegible] صقلیہ ہی مسلمانوں کے مقبوضہ حصے پر سولہ سال تک بڑی آن بان سے حکومت کی اور ملکی اور فوجی دونوں انتظامات میں اپنی خاص قابلیت کے جوہر دکھائے۔ صقلیہ کے اس امیر نے اپنے طویل عہد حکومت میں اپنی بحری طاقت کو بڑھایا اور سرزمین اطالیہ اور جزائر ابولیا پر چند سودمند حملے کیے ۔ بعدازآں وہ صقلیہ کے مقبوضات پر اضافہ کرنے میں مشغول ہوا اور مقبوضہ علاقے میں مسلمانوں کی قائم کردہ حفاظتی چوکیوں کو مستحکم بنایا ۔ اس سے فارغ ہوا تو قصریانہ (Castrogiovanni) پر حملہ کر دیا، جفلوذی یا شفلو Cefalu کا محاصرہ کر لیا ۔ ابلاطنو Platani، قلعہ بلّوط Caltabellotto اور قلعہ قرلیون Corleone کو اطاعت پر مجبور کیا ۔ مختصراً یہ کہہ سکتے ہیں کہ ۸۳۹ اور ۸۴۱ء کی درمیانی مدّت میں تمام وادی مازر پر مسلم فوج کا قبضہ مستحکم ہو گیا تھا ۔ ان تمام کارگزاریوں کے علاوہ مسلمانوں نے ۸۳۵ء میں جمہوریۂ نیپلز کے ساتھ پچاس سال کے لیے رشتۂ اتحاد قائم کر لیا تھا اور ۸۴۳ء ہی میں والی صقلیہ کو اس کا پھل بھی مل گیا، یعنی جب اہل نیپلز نے مسینا Messina کے محاصرے اور فتح میں اس کی مدد کی ۔ کچھ دن بعد اس نے سرزمین اطالیہ پر حملوں کی ابتدا کی اور برندسی (Brindisi) اور طارنت (Tranto) پر قبضہ کر لیا، جس سے اڈریاٹک Adriatic کا سارا ساحل ان کی زد میں آ گیا ۔ اسی دوران میں اندرون جزیرہ میں مسلمانوں نے وادی نوطس (Nato) پر حملے شروع کر دیے تھے اور ان میں اچھی خاصی کامیابی کی اطلاعیں آ رہی تھیں کہ ۲۳۶ھ/۸۵۱ء میں امیر ابوالاغلب ابراهیم کا پلرمو میں انتقال ہو گیا ۔ یہ امیر قاضی اسد بن الفرات، فاتح صقلیہ، کے ساتھ اس فخر میں برابر

کا شریک ہے کہ اس نے خاندان اغلبیہ کے لیے ایک ایسی نئی نوآبادی قائم کی جو داخلی طور پر بہت مضبوط، مربوط اور منظم تھی اور جس کا بیرونی ممالک میں بھی دبدبہ تھا۔ اسد کو یہ افتخار حاصل تھا کہ اس نے اس جزیرے میں قدم جمایا اور ابراہیم نے اس کی سیاسی، عسکری اور انتظامی حالت کو مستحکم کیا۔

ابراہیم کی وفات کے بعد ابوالاغلب (العباس بن الفضل بن یعقوب بن الفزارہ) اس کا جانشین چنا گیا اور اغلبی امیر نے، جو اس وقت ابوالعباس محمد بن الاغلب تھا، اس کے تقرر کی توثیق میں ذرا بھی دیر نہ لگائی، کیونکہ وہ ایک جری اور ثابت قدم قائد تھا اور اس جزیرے میں بہت سے مقامات فتح کر چکا تھا۔ العباس، جس نے اپنے پیشرو کے وفات پاتے ہی لشکر کی قیادت سنبھال لی تھی اور ۸۵۲ء میں قلعہ ابی ثور Caltavoturo پر حملہ آور ہوا تھا، قصریانہ کو دوسری بار تاراج کیا، قطانیہ Catania، سرقوسہ، نوطس اور رغوص (Regusa) پر کامیاب حملے کیے اور ۸۵۳ء اور ۸۵۴ء کے درمیانی عرصے میں بثیرہ (Batura) میں ٹھیرا رہا اور پانچ ماہ سے زائد اس کا محاصرہ کیے پڑا رہا۔ کچھ دن بعد شفلو بھی فتح ہو گیا، لیکن العباس کے عہد ولایت کا، جو ایک جرّی لیکن سفاک حاکم تھا، سب سے اہم واقعہ ۲۴۴ھ/۸۵۹ء میں قصریانہ کی تسخیر ہے، جسے قلعے کی محافظ فوج کے ایک سپاہی کی غدّاری نے، جسے مسلمانوں نے قلعے پر اپنے متعدد حملوں کی اثناء میں گرفتار کیا تھا، آسان بنا دیا۔ گیارہ سال کی مسلسل جنگ و جدل کے بعد اور اس تمام علاقے میں جس پر اس نے جابرانہ کارروائیاں کی نہیں، دہشت پھیلا کر العباس ۲۴۷ھ/۸۶۱ء میں وفات پا گیا [یہ تاریخ غلط ہے۔ العباس کی وفات ۱۰ محرم الحرام ۲۴۲ھ/ ۸۵۶ء کو واقع ہوئی؛ دیکھیے ابن الاثیر، مطبوعہ بریل، ۶ : ۲۷۳؛ البیان المغرب فی اخبار ملوک الاندلس والمغرب (اردو ترجمہ از جمیل الرحمٰن)، ص ۱۵۱]۔

العباس بن الفضل کی وفات کے بعد دو نائب یکے بعد دیگرے صقلیہ کی حکومت پر متعین کیے گئے، لیکن نوجوان اغلبی امیر ابو ابراہیم احمد بن محمّد ان کے کام سے مطمئن نہ ہوا اور آخرکار اس نے خَفاجہ بن سفیان بن سوادہ کو، جو اغلبی خاندان سے تھا، صقلیہ پر حکومت کرنے کے لیے روانہ کیا۔ اس نئے حاکم سے دو شاندار فتوحات منسوب ہیں، ایک تو فتح نوطس (۲۵۰ھ/۸۶۴-۸۶۵ء) اور دوسرے فتح شکلہ (Scicli)۔ اسی اثناء میں اس کے دو فرزند محمود اور محمد ایک الگ لشکر کے ساتھ اس غرض سے روانہ کیے گئے کہ دیگر اہم مقامات یا مسلمانوں کے ان زیر نگین علاقوں کو مستحکم بنائیں جن کی تاک میں بوزنطی لگے ہوئے تھے کہ جونہی مسلمان غافل ہوں وہ ان پر ٹوٹ پڑیں، لیکن خفاجہ کی توجہ سب سے زیادہ اس طرف لگی ہوئی تھی کہ بوزنطی دارالحکومت سرقوسہ کی مدافعت کا خاتمہ کر دے، جہاں بوزنطی زبردست تیاریاں کر رہے تھے۔ اس غرض سے جزیرے کے نئے عامل جعفر بن محمد نے ۸۷۷ء میں سرقوسہ کا بہت سختی سے محاصرہ کر لیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ محصورین بھوک سے لے کر وبائی بیماریوں تک ہر قسم کی آفات میں مبتلا ہو گئے۔ انجام کار بہت سے لوگ بھوک اور بیماریوں کا شکار ہو گئے اور جو زندہ بچے وہ محض ہڈیوں کا ڈھانچہ رہ گئے۔ ادھر قسطنطینیہ سے وہ کمک نہ پہنچ سکی جس کی وہ آس لگائے بیٹھے تھے؛ چنانچہ ۸۷۸ء میں انہوں نے

ہتیار ڈال دیے۔

لیکن آگے بڑھنے سے پہلے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ مسلم افواج نے اپنی نئی فتوحات سے فائدہ اٹھانا شروع کر دیا تھا اور ایک طرف تو انھوں نے بحیرۂ ٹیرینین Tyrrhenian sea پر اور دوسری طرف بحیرہ ایڈریاٹک کے ساحلی مقامات پر حملے شروع کر دیے۔ اس وقت جزیرہنمائے اطالیہ پر بیک وقت سلطنت شرقیہ، پاپائے روم اور مسلمانوں تینوں کے حملے ہو رہے تھے اور ان تینوں میں سے کسی ایک کی بھی یہ کوشش نہ تھی کہ باقی دو کو نقصان پہنچا کر اطالیہ کو آزاد کرا دے، لیکن سرزمین اطالیہ پر مسلمانوں کے حملے محض چھاپوں کی قسم کے تھے، جن سے کہیں کہیں عارضی تسلط ہو جاتا تھا، مثلاً ولایت باری Bari، جو بیس سال تک اغلبیوں کے اقتدار سے آزاد رہ کر ۸۱۶ء میں ختم ہوئی اور گاری گلیانو Garigliano کی مسلم نوآبادی، جو تینتیس سال تک پھل پھول کر ۹۱۵ء میں مٹ گئی۔ اسی کے ہاتھوں لیٹیم Latium، جو روم کی دہلیز پر واقع تھا، برباد ہوا۔

الغرض نویں صدی عیسوی کا نصف آخر جزیرہنمائے اطالیہ میں مسلمانوں کے نفوذ کی اہمیت، اور ان کے مسلسل اور کامیاب حملوں کے لحاظ سے اوج کا زمانہ تھا۔ بعد میں یہ ابتدائی جوش و خروش جاتا رہا۔ ۸۶۷ء کے قریب باسل مقدونی بوزنطی تخت پر متمکن ہوا اور پگ لیا Pyglia اور قلوریہ Calabria پر یونانیوں کے ایک زبردست جوابی حملے نے مسلمانوں کو ان کے بہت سے مقبوضات سے بے دخل کر دیا اور ان پر امپراطوریۂ شرقیہ کا براہ راست تسلط قائم ہو گیا۔

نویں صدی عیسوی کے اواخر اور دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں دو اغلبی امیروں، یعنی ابوالعباس (عبداللہ بن ابراہیم بن احمد) اور اس کے والد ابوالعباس ابراہیم کے ہاتھوں جو کچھ عمل میں آیا، وہ مختلف نوعیت کا تھا۔ ابراہیم نے اپنے فرزند کو مسلم افواج کی بغاوت فرو کرنے کے لیے صقلیہ بھیجا۔ اس نے اس مشکل کام کو کامیابی سے انجام دیا۔ اس کے بعد ۹۰۱ء میں فیصلہ کیا کہ سرزمین اطالیہ میں داخل ہو جائے، چنانچہ وہ مسینا تک پہنچ گیا۔ آبنائے کو عبور کرنے کے بعد اس کا مقابلہ ریجو Reggio کے بوزنطی محافظ دستوں سے ہوا، جنھیں اس نے شکست دی۔ اس نے اپنے باپ کو اس فتح اور دیگر فتوحات کی اطلاع دی، لیکن ابراہیم کے پاس اپنے بیٹے کو تونس بلا بھیجنے کا وقت نہیں رہا تھا کیونکہ اسے عبداللہ کے حق میں تخت سے دستبردار ہو جانے پر مجبور کر دیا گیا تھا۔ اس کے بعد اس معزول امیر نے فیصلہ کیا کہ صقلیہ چلا جائے۔ شاید منشاء یہ تھا کہ خلیفہ سے اپنی ان بداعمالیوں کی معافی مانگے جن کا وہ افریقہ میں مرتکب ہوا تھا۔ مئی ۹۰۲ء کے اواخر میں وہ طرابنش Trapani پہنچا اور وہاں سے بَلَرْم روانہ ہو گیا، جہاں پہنچ کر اس نے ایک عظیم الشان لشکر جمع کیا۔ اس وقت وہاں جہاد کا بڑا چرچا تھا، جو اس کی گزشتہ و موجودہ سیاہ کاریوں کو دھونے کے لیے لازم ٹھیرتا تھا۔ اس کا فرزند ابوالعباس تو اس کوشش میں رہا کہ افریقہ (تونس) کے شیعیوں کے روز افزوں خطرے سے بچاؤ کی تدبیر کرے، ادھر اس کے باپ نے سنگدلی سے طبرمین Taormina کو تاراج کیا اور ساری وادی دیمونی Demone کو فتح کر لیا۔ یہ بتا [illegible] ہوگا کہ عیسائیوں نے

مسلمانوں کے باہمی نزاع و انتشار سے فائدہ اٹھا کر کچھ دیرپا فوائد حاصل کر لیے۔ محض فوج کے چند دستے پیچھے چھوڑ کر ابراہیم نے مسینا پر چڑھائی کی، آبنائے کو عبور کیا جہاں سے کچھ ہی عرصے پہلے اس کے بیٹے کی فوجیں گزری تھیں اور اکتوبر کے لگ بھگ کسنتہ Cosenza کا محاصرہ کر لیا، لیکن مقدّر نے یاوری نہ کی اور اس سے پہلے کہ اسے آخری حیرت انگیز فوجی اقدامات کا پھل ملتا وہ مرض اسہال سے وفات پا گیا۔ کچھ دن بعد اس کے بھتیجے (عبداللہ کے فرزند) زیادۃ اللہ نے (اغلبیوں کا آخری امیر جو اپنے باپ کے قتل پر تخت نشین ہوا تھا) کسی غیر معمولی جوش و خروش کے بغیر لشکر اسلام کو قلوریہ Calabria سے صقلیہ واپس لے جانے کا بندوبست کیا۔

ابراہیم بن احمد کی خودرائی اور غیر یقینی طرزعمل، نیز اس کے عیش پرست بھتیجے زیادۃ اللہ کی ولایت کے ساتھ مسلم صقلیہ کی تاریخ کا پہلا دور ختم ہوتا ہے اور دنیا میں ایک سیاسی، معاشرتی اور دینی انقلاب کا آغاز ہوتا ہے جو شمالی افریقہ کی دولت فاطمیہ کے بانی عبداللہ الشّرط کے کارناموں کا رہین منت ہے۔ اس نئے نظام کا اثر جزیرہ صقلیہ پر بھی پڑا اور اس سے پہلے کہ ہم فاطمی دُعاۃ کے زیر تسلط صقلیہ کے حالات بیان کریں ضروری ہے کہ مختصر طور پر دولت اغالبہ پر ایک نظر ڈال لیں۔

بنو تغلب کے ابتدائی سال وادی مازر میں لڑائیوں میں گزرے، لیکن دس سال کے عرصے میں اس وادی پر ان کا پورا قبضہ ہو گیا۔ یہاں چراگاہوں کی کثرت اور قابل کاشت زمین کی فراوانی تھی، لہذا مسلمانوں کی پہلی نوآبادی یہیں قائم ہوئی اور وہ کاشت کے لیے اپنے غلام یہاں لے آئے۔ بعد کے بیس سال (۸۳۱ تا ۸۵۹ء) میں ان کی توجہ وادی نوطس پر مبذول رہی، جہاں انتشار کا دور دورہ رہا تاآنکہ ۸۷۸ء میں سرقوسہ فتح ہو گیا۔ اس کے بعد وادی دیمونی Demone کی باری آئی اور مسلمانوں نے مسینا اور چند ایک بڑے شہروں پر قبضہ کر لیا، لیکن وہ مقامی آبادی کی مدافعت، جو ساٹھ سال تک برابر جاری رہی، ختم نہ کر سکے، یہاں تک کہ دسویں صدی عیسوی کا آغاز ہو گیا۔ معاشرے اور نظم و نسق کی کیفیت یہ تھی کہ جہاں مسلمانوں کا قبضہ نہ تھا، ان علاقوں کے عیسائی اپنے آپ کو قسطنطینیہ کا حلقہ بگوش سمجھتے تھے (اگرچہ وہ قسطنطینیہ کی ماتحتی کو محض برائے نام قبول کرتے تھے) اور ان علاقوں کے باشندے جن پر مسلمان قابض ہو چکے تھے، شرع اسلام کی رو سے فاتح و مفتوح کے تعلقات کی بنا پر مسلمانوں کی باجگزار رعایا بن گئے تھے۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ عرب اپنے ساتھ اس جزیرے میں کچھ ایسے عناصر بھی لے آئے تھے جو اس بوسیدہ بوزنطی معاشرے کی جگہ بخوبی لے سکتے تھے جو رفتہ رفتہ ختم ہوتا جا رہا تھا۔ یہ عناصر صقلیہ کے تن مردہ میں، جو ایک ہزیمت خوردہ سلطنت کا باجگزار رہ گیا تھا، زندگی کا تازہ خون دوڑا سکتے تھے۔

جہاں تک صقلیہ کے امیروں یا والیوں کے دولت اغالبہ کے زیر فرمان ہونے کا تعلق ہے، یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی اطاعت گزاری برائے نام تھی۔ اس کا کوئی نشان نہیں ملتا کہ افریقہ کی مرکزی حکومت نے صقلیہ میں براہ راست اپنا کوئی حکم نافذ کیا ہو۔ امارت صقلیہ اور حکومت افریقہ کی مرکزی حکومت کے مابین برائے نام بالا دستی کے تعلقات کے ذکر کے بعد

یہ بھی بتا دینا چاہیے کہ بسا اوقات اہل صقلیہ اپنے امیر کے انتخاب کے لیے افریقی فرماں روا کی منظوری کا انتظار نہیں کرتے تھے؛ اس کے برعکس ایسا بھی ہوا ہے کہ انھوں نے اغالبہ کے مقرر کردہ امیر کو نکال باہر کیا۔

اسی اثنا (۲۹۶ھ/۹۰۹ء) میں شیعی داعی ابو عبداللہ رقادہ میں فاتحانہ داخل ہوا اور جنگجویانہ صفات سے عاری زیادۃ اللہ ثالث تخت چھوڑ کر بھاگ گیا۔ بَلَرْم کے عوام نے امیر علی بن محمد بن ابی الفوارس (جانشین محمد بن السرقوسی، جو زیادۃ اللہ کے چلے جانے بعد صوبے کا عامل مقرر ہوا تھا) کے زیر اثر بغاوت کر دی، امیر کے محل میں ہجوم کر کے جا گھسے اور مطالبہ کیا کہ مذکور الصدر کو نیا امیر بنایا جائے۔ اس تقرر کی توثیق شیعی داعی سے طلب کی گئی تھی کیونکہ وہ افریقہ میں ہمیشہ سے خاندان اغالبہ کا زور توڑنے کا خواہاں تھا۔

اس درمیانی مدت میں بَلَرْم میں سخت گڑبڑ تھی۔ جزیرہ میں اغلبی اقتدار زوال پذیر ہو چکا تھا اور شیعیوں کے لیے اپنے اثر و اقتدار کا تیقن کرنا ابھی ممکن نہ تھا، لہٰذا حالات علی بن محمد کے مساعد تھے۔ وہ ان امرا کا نمایندہ تھا جو من مانی کرنے میں کامیاب ہو چکے تھے۔ اسے یہ بھی خیال تھا کہ المہدی عبیداللہ کی رائے اس کے بارے میں اچھی ہے۔ اسی بنا پر وہ دربار افریقیہ میں حاضر ہوا، جہاں شاندار استقبال کی بجائے قیدخانہ اس کا منتظر تھا۔ در حقیقت شیعی ارباب اقتدار پہلے ہی اس فکر میں تھے کہ اس جزیرے میں اپنا کوئی قابل اعتماد آدمی امیر بنا کر بھیجیں، چنانچہ انھوں نے الحسن بن احمد بن علی ابن کُلَیب کو اس عہدے کے لیے منتخب کیا؛ لیکن اس پہلے فاطمی نائب نے صقلیہ پہنچ کر پہلا کام یہ کیا کہ پرانے ملازموں کو نکال کر نئے آدمی بھرتی کرنا شروع کر دیے۔ اس پر وہاں کے عوام اس سے متنفر ہو گئے اور المہدی کو مجبور کیا کہ اس کی جگہ کوئی اور آدمی بھیجے۔ ۲۹۹ھ/۹۱۲ء میں نیا امیر علی بن عمر البَلَوی افریقہ سے صقلیہ پہنچا۔ ایک سال بھی نہ گزرا تھا کہ اس کمزور امیر کو بھی، جسے بَلَرْم کے شرفا ناپسند کرتے تھے، نکال دیا گیا اور اس کی جگہ ایک مقامی شخص احمد بن زیادۃ اللہ بن قُرْهُب کو امیر مقرر کیا گیا۔ اس تبدیلی کی منظوری افریقیہ کے فاطمی فرمانروا سے نہیں لی گئی تھی۔ نئے امیر نے اپنے دور حکومت کا آغاز بلاد قلوریہ Calabria پر فوج کشی سے کیا۔ اور وادی دیمونی Demone کے ان قلعوں کو سر کرنے کے لیے جن میں طرمین Taormine شامل تھا اور جن پر بوزنطیوں نے دوبارہ قبضہ کر لیا تھا، مہمیں روانہ کیں، لیکن ان مہموں کو جلد ہی ترک کرنا پڑا۔ ایک تو فوج ہی میں شورش پیدا ہوگئی، دوسرے افریقہ میں شیعی الحاد کے غلبے اور استیلا کے بعد اسلامی صقلیہ ایک نئی صورت حال سے دوچار ہو گیا۔ عسکری اور جنگی منصوبوں کو خیر باد کہنے کے بعد ابن قُرْهُب کے دل میں یہ زبردست خواہش پیدا ہوئی کہ صقلیہ میں ایسا نظام رائج کیا جائے جو شرعاً جائز ہو۔ اس کی اس تجویز کو غالباً چند بربر قبائل کے علاوہ اور ساری قوم نے پسند کیا۔ "شرعاً" جائز خلافتِ عباسیہ سے اظہار اطاعت کے طور پر اس نے پہلا قدم یہ اٹھایا کہ خطبے میں سے فاطمی خلیفہ المہدی کا نام نکال کر 'جائز' خلیفہ المقتدر باللہ عباسی کا نام رکھ دیا گیا۔ یہ دلیرانہ اور وفادارانہ رویہ خلیفۂ بغداد کو اس بات پر آمادہ کرنے کے لیے کافی تھا کہ وہ ایک وفد

بَلَرْمُ روانہ کرے جو خلیفہ کی طرف سے امیر کو سند تولیّت اور نشان امارت پیش کرے ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلامی صقلیہ اور شیعی [فاطمیّین] کے درمیان مذہبی جنگ جویانہ مخاصمت کو حکومت وقت کی تائید حاصل ہوگئی ۔ اس کے بعد جو تصادم شروع ہوا وہ جزیرہ صقلیہ تک ہی محدود نہ رہا ۔ امیر صقلیہ کے فرزند محمد کو جب یہ معلوم ہوا کہ جولائی ۹۱۴ء میں ایک فاطمی بیڑا روانہ ہونے والا ہی ہے تو اس نے اس پر حملہ بول دیا اور اسے بندرگاہ ہی میں تباہ کر کے امیر البحر الحسن بن ابی خنزیر [؟] گرفتار کر لیا گیا ۔

اس فتح سے امیر ابن قُرْہُب کا وقار اور بڑھ گیا ۔ وہ دلیر ہو گیا اور اسے اس بات کی جرأت ہوئی کہ اس نے ۹۱۴ء کے قریب ایک بحری مہم اطالیہ روانہ کی، لیکن اس کے جہاز ڈوب گئے ۔ یہ تباہی اس انحطاط کا پتا دے رہی تھی جو ابھی بہت دُور نظر آتا تھا ۔

اب صقلیہ میں ابن قُرْہُب کے خلاف ردِّ عمل کی ایک تحریک شروع ہوئی، جس میں غالباً بربروں کا ہاتھ تھا ۔ اہالیان جرجنت (Girgenti) نے اس کا اقتدار ماننے سے انکار کر دیا اور ہتیار سنبھال لیے ۔ امیر نے، جو بَلَرْمُ میں قلعہ بند ہو کے بیٹھ گیا تھا، شروع شروع میں مقاومت کی کوشش کی اور دکھانا چاہا کہ وہ مخالفوں کی دھمکیوں میں آنے والا نہیں، لیکن بعد ازاں غالباً خون‌ریزی سے بچنے کے لیے اس نے بہ رضا و رغبت ترک وطن کر کے اندلس چلے جانے کو پسند کیا؛ لیکن جولائی ۹۱۶ء میں جب وہ روانہ ہونے والا ہی تھا کہ باغیوں کے ایک گروہ نے اس پر حملہ کیا اور اسے ایک کشتی میں بٹھا کر سوسہ کی طرف چل دیے، جہاں المہدی نے [illegible] کے ہمراہیوں کو ہولناک تکلیفیں اور دردناک اذیّت پہنچائی ۔

اب صقلیہ میں ایک ایسے حاکم کی ضرورت تھی جو کٹّر فاطمی ہو، چنانچہ المہدی عبید اللہ نے ابو سعید موسٰی بن احمد کو اس عہدے پر مقرر کیا اور اس کے سپرد یہ مشکل کام کیا کہ اس کے پیشرو کے دور میں صقلیہ کے جو مختلف علاقے بگڑ بیٹھے تھے ان کے کس بل نکال دے، مگر خود اہلِ صقلیہ میں یہ خواہش برابر بڑھتی جا رہی تھی کہ مرکزی اقتدار کا جوا اتار پھینکیں ۔ ممکن ہے اس کا سبب، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، یہ ہو کہ اہل صقلیہ فاطمیوں کو غاصب تصوّر کرتے تھے، یا یہ کہ ان کے دل میں خود مختاری کا جذبہ بڑی شدت سے بڑھ رہا تھا ۔

نئے نائب حکومت ابو سعید نے پہنچتے ہی درخواست کی کہ صورتِ حالات پر قابو پانے اور باغیوں کی سرکوبی کے لیے، جنھوں نے بَلَرْمُ کو فاطمیوں کے خلاف لڑائی کا اڈہ بنا لیا ہے، فوراً مزید کمک بھیجی جائے ۔ باغیوں کو شکست ہوئی، لیکن امیر نے معافی کے عہد و پیمان کا کوئی احترام نہ کیا ۔ اس کے برعکس اس نے باغیوں کے سرداروں کو گرفتار کر کے المہدی کے پاس بھیج دیا، جس نے انھیں قتل کرا دیا ۔

ابو سعید اسی سال فوج اور جہاز لے کر افریقیہ میں نمودار ہوا اور صقلیہ میں اپنے پیچھے سالم بن ابی راشد کو چھوڑ آیا، لیکن آنے سے پہلے اتنا کام کرتا گیا کہ صورت حالات کو پرسکون بنایا اور خود مختاری اور آزادی کے جذبے کو ایک حد تک دبا دیا ۔

اس وقت سے لے کر بیس سال سے زیادہ عرصے تک سالم [illegible] فاطمی حکومت کی نیابت کے فرائض

انجام دیتا رہا، لیکن اسے پورا اقتدار و غلبہ حاصل نہ تھا کیونکہ فوجی سرداروں کو بالادستی حاصل تھی، جو شیعیت کی پشت و پناہ تھے اور اسی وجہ سے انھیں پوری آزادی میسّر تھی کہ جنگ کا زمانہ ہو یا امن کا، جو چاہیں کریں۔

علاوہ بریں امیر کے ہاتھ میں شہری اور فوجی اختیار نہ رہے تھے کیونکہ المہدی نے ان دونوں سے اسے محروم کر دیا تھا۔ غالبًا اس کا خیال یہ تھا کہ ان احکام کے اجرا سے وہ جزیرے کے حالات کو اچھی طرح قابو میں رکھ سکے گا۔ ۹۳۴ء میں القائم بامر اللہ کے سریر آرائے سلطنت ہوتے ہی جزیرے میں نئی وفادار افواج اور افسر بھیجے گئے، جنھوں نے جزیرے میں سالم کی موجودگی کو گھٹاتے گھٹاتے صفر کے درجے تک پہنچا دیا۔ انھی میں سے ایک فوجی افسر ابو العباس خلیل بن اسحٰق بن الوَرْد نے، جو غلوّ شیعیت میں اوروں سے بازی لے گیا تھا، صقلیہ پہنچ کر سالم کے طرفداروں کو نظر انداز کر دیا، جنھیں جرجنت کی مسلم محافظ فوج کے دستے پسند نہ کرتے تھے۔ اس نے امیر کے پاس اس کا لقب اور اختیارات تو رہنے دیے، لیکن فوج کی کمان سے اسے محروم کر دیا۔ یہی خلیل تھا جس نے اسی زمانے میں الخالصہ کی بنیاد رکھی، جو امیر اور کاروبار سلطنت کا ملجا قرار پایا، لیکن جرجنت کے باشندے، جو غالبًا ابھی تک تسنّن کے دلدادہ تھے جس کے لیے ابن قُرْھُب نے جنگ کی تھی، ان تیاریوں کے مقابلے میں نچلے نہ بیٹھے۔ آخر ۹۳۸ء میں ان کا خلیل کی ٹڈی دل فوج کے ساتھ مقابلہ ہوا۔ دو سال کے بعد کہیں جا کر، جن میں اسے باغیوں پر متعدد حملے کرنا پڑے، خلیل یہ کہنے کے قابل ہو سکا کہ اس نے صقلیہ کو فاطمیوں کا زیر فرمان بنا دیا ہے۔ اگلے سال (۹۴۱ء) خلیل یہ سمجھ کر کہ صقلیہ کے حالات ٹھکانے پر آ گئے ہیں افریقیہ روانہ ہو گیا اور بَلَرْمُ کی حکومت دو متولیوں ابن الکوفی اور ابن عطّاف کے سپرد کر گیا؛ سالم ۹۴۰ء میں وفات پا چکا تھا۔

صقلیہ میں پچاس سال کے بعد فاطمی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا۔ اس کے بعد دسویں صدی کے آخر میں بنو کلب خاندان بر سر اقتدار آیا، جس کے پاؤں مسلسل ایک صدی تک بَلَرْمُ میں جمتے چلے گئے۔ ڈیڑھ سو برسوں میں جزیرے کا مشرقی حصہ کم و بیش مضبوطی کے ساتھ بوزنطیوں کے قبضے میں رہا، باوجودیکہ ابراہیم بن احمد نے بوزنطی قلعوں کو مسمار کر دیا تھا۔ مسلم شہری آبادی اور قبضہ کرنے والی فوج کے مختلف عناصر کے مابین کثرت سے لڑائیاں رہتی تھیں اور یہی سبب ان علاقوں میں نوآبادیوں کے قیام میں مانع تھا۔ ان علاقوں کے عیسائی مالی، اخلاقی اور ذہنی لحاظ سے پستی کی زندگی بسر کر رہے تھے، کیونکہ بوزنطی اقتدار میں کچھ قوت نہ رہی تھی۔ اس پر مسلمانوں کے لگاتار حملوں نے ان کی حالتِ زبوں کو اور بھی خراب کر دیا تھا۔ جو کچھ بیان ہو چکا ہے اس پر یہ اضافہ اور کر لینا چاہیے کہ جزیرے کے مشرقی حصے میں مستقل طور پر رہنے والے لوگ اپنا وطن چھوڑ کر قلوریہ (Calabria) اور دیگر عیسائی علاقوں میں چلے گئے تھے۔ اس طرح دولت اور آبادی کے بکھرنے اور تتر بتر ہو جانے سے عیسائی ادب کے آخری نمایندے بھی ادھر ادھر منتشر ہو گئے۔ محنت و مشقت کی زندگی کے ساتھ مذہبی انحطاط اور ذہنی جمود کا دور آیا۔ ابراہیم بن احمد کی جنگ کے بعد وہ شہر جو پہلے آزاد تھے غلام ہو گئے اور اس طرح بوزنطی سلطنت سے ان کا

تعلق یکسر منقطع ہو گیا، بالخصوص اس وقت سے جب کہ خلافت المہدیہ اور قسطنطینیہ کے درمیان صلح نامے پر دستخط ہو گئے۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، افریقیہ میں شیعیت کے قدم جم جانے کے بعد اُن کی تعداد صقلیہ میں بڑھنا شروع ہو گئی۔ بظاہر صقلیہ ان سُنّی مسلمانوں کے لیے پناہ گاہ بن گئی تھی جو افریقیہ میں فاطمی اقتدار برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ نارمنوں کے ہاتھوں صقلیہ کی فتح کے بعد ایک صدی بھی نہ گزرنے پائی تھی کہ یہ دھارا الٹا بہنے لگا اور وہ مسلمان جن پر اس جزیرے میں عرصۂ حیات تنگ کر دیا گیا پھر یہاں سے المغرب، مصر اور اندلس کی جانب رحلت کرنے لگے۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر سے لے کر ایک سو سال بعد تک کلبی امیر یکے بعد دیگرے صقلیہ پر حکومت کرتے رہے۔ اس خاندان کا بانی الحسن بن ابی الحسین الکلبی (ابو القاسم) تھا، جو سنّی باغیوں کے خلاف جنگ میں فاطمی خلیفہ المنصور کا معتمد علیہ، مشیر اور سپہ سالار تھا۔ وہ ۳۳۶ھ/ ۹۴۷-۹۴۸ء میں مازر (Muzara) پر لنگر انداز ہوا اور اس نے بَلرمُ پر قبضہ کر لیا، جہاں پہنچتے ہی اسے ایک بغاوت سے پالا پڑا جو اُن لوگوں نے برپا کی تھی جو اسے اپنا امیر ماننے پر راضی نہ تھے۔ اس نے بغاوت کو بڑی خونریزی کے ساتھ دبا دیا۔ فاطمی اقتدار کے خلاف یہ پہلا معاندانہ اقدام تھا۔ اس کے بعد پہلے کلبی امیر اور امام المغرب کے مابین تعلقات جو رنگ اختیار کرتے گئے ان سب کا قابل قدر تذکرہ سیرت الاستاذ جوھر (مصر ۱۹۵۴ء) میں موجود ہے۔

اب ہم الحسن کے احوال کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ جب وہ بغاوت کو دبا کر ملزموں کو بڑی بے رحمی کے ساتھ سزائیں دے چکا تو اسے اطلاع پہنچی کہ اورنت (Otrando) پر بوزنطی فوج اتر چکی ہے؛ چنانچہ اس نے ایک بڑی بھاری فوج تیار کی، لیکن اس سے پہلے المنصور سے درخواست کی کہ کمک کے طور پر ایک اور بڑی فوج بھیجے۔ ۹۵۰ء میں مسینا (Messina) پر خشکی اور سمندر دونوں طرف سے حملہ کیا گیا۔ پھر آبنائے مسینا کو عبور کر کے اس نے ریو (Reggio) پر حملہ بول دیا، لیکن دشمن اسے پہلے ہی خالی کر چکا تھا۔ وہاں سے وہ جراجہ (Geraie) کی طرف بڑھا جہاں اسے امید تھی کہ بوزنطیوں سے مڈبھیڑ ہو گی، لیکن بوزنطی اس اثنا میں باری (Bari) اور اورنت (Otrando) کے درمیان پناہ گزین ہو چکے تھے۔ قلعہ قسّانہ (Cassano) میں طویل قیام اور گرد و نواح پر کچھ چھاپے مارنے کے بعد وہ آبنائے کو پار کر کے اور مسینا کی حفاظت کے لیے فوج متعین کر کے بَلرمُ واپس آ گیا۔ دو سال کے اندر اندر ایک بار پھر اطالیہ پر حملے کی کوشش کی گئی۔ اس مرتبہ جراجہ کے مقام پر فوجوں میں گھمسان کا رن پڑا۔ الحسن نے بوزنطیوں کو شکست دے کر جراجہ کا محاصرہ کر لیا، جس کی محافظ فوج نے جی توڑ کر مقابلہ کیا، لیکن ۹۵۲ء کے موسم گرما میں ایک صلحنامے پر دستخط ہو گئے۔ ۳۴۱ھ/۹۵۳ء میں المنصور کے وفات پانے پر الحسن صقلیہ کی حکومت اپنے لڑکے ابوالحسین احمد کے حوالے کر کے المہدیہ روانہ ہو گیا۔ اس امیر کے نام کے ساتھ طرمین (Taormina) کی تسخیر متعلق ہے، جس پر اس نے ۹۶۲ء میں حملہ کیا اور اہل قلعہ نے سات مہینے کے محاصرے کے بعد

اطاعت قبول کر لی۔ فاتح نے اس کا نام بدل کر مُعِزّیہ رکھ دیا، جس سے مذکورۂ بالا فاطمی خلیفہ کے حضور خراج عقیدت پیش کرنا مقصود تھا۔ فتح کے بعد اب صرف رمطہ (Rametta) کا فتح کرنا باقی رہ گیا تھا، جو ہنوز مسلم اقتدار سے باہر تھا۔ رمطہ کی قلعہ‌بند بوزنطی فوج پر الحسن بن عمّار نے جو حملہ (۹۶۳ء کے ماہ اگست کے آخر میں) شروع کیا وہ عیسائی فوجوں کی زبردست مقاومت کے دبانے میں ناکام رہا۔ اس کے علاوہ دیگر بوزنطی دستے بھی بطور کمک جانے کی تیاریوں میں مصروف تھے۔ صقلیہ کا امیر احمد دشمن کی ان تیاریوں سے بے خبر نہ تھا اس نے بھی المعزّ سے کمک کی درخواست کی، چنانچہ اس نے امیر مذکور کے والد الحسن بن علی کے زیر کمان کثیرالتعداد فوج بھیج دی۔ رمطہ کی جنگ، جس کے دوران طرفین کے مابین بہت سی لڑائیاں ہوئیں، بالآخر بیس ماہ کے محاصرے کے بعد ۹۶۵ء میں ختم ہوئی اور فتح مسلمانوں کے ہاتھ رہی۔ اس کے بعد ایک مدّت امن چین میں گزری اور امیر احمد فاطمی امام کی ہدایات کے مطابق شہروں کے استحکام اور جزیرے کے داخلی نظم و نسق کی درستی میں ہمہ تن مصروف رہا۔ ان دنوں رفاہ عامہ کے بہت سے کام کیے گئے؛ قلعوں اور شہرپناہوں کے برج تعمیر کیے گئے، قَسّانہ Cassano اور الخالصہ کے قلعوں میں دروازے چڑھائے گئے، نئی مسجدیں تعمیر ہوئیں، وغیرہ وغیرہ۔ ۹۶۹ء میں المعزّ کے حکم سے جوہر صقلی نے مصر فتح کیا۔ اسی سال امیر صقلیہ کو سترہ سال کی حکومت کے بعد فاطمی امام کے حکم سے افریقیہ بلا لیا گیا۔

صقلیہ کی دولت کلبیہ کا ایک اور قابل ذکر امیر علی بن حسن ہے، [illegible]

کی چند روزہ حکومت کے بعد ۹۷۰ء میں اپنے بھائی احمد بن حسن کا جانشین مقرر ہوا۔

بَلَرم میں، جہاں سے باغیانہ سرگرمیوں کی آئے دن تشویش ناک خبریں آتی رہتی تھیں، اب حالت قابل اطمینان تھی، جیسا کہ عرب جغرافیہ‌نویس ابن حَوقَل کے بیان سے ظاہر ہے، جو ۹۷۲ - ۹۷۳ء میں اس شہر میں وارد ہوا اور جس نے وہاں کے حالات قلم بند کیے۔ اس زمانے میں فاطمی امام المعز اور بوزنطی فرمان روا نیسے فوروفوسا (Niceforro Foca) کے درمیان گہرے دوستانہ روابط قائم ہو گئے تھے اور اس میں سیکسنی Saxony کے بادشاہ اوتھو (Otto) کا سراسر نقصان تھا، جو جنوبی اطالیہ پر قبضہ کرنے کا خواہش‌مند تھا۔ ان دونوں سلطنتوں نے، جو عیسائی مذہب کی پشت‌پناہ بنی ہوئی تھیں، نہ تو یہ سوچا کہ مسلمانوں کے مقابلے میں متحدہ محاذ قائم کرنا ان کا فرض ہے اور نہ یہ سمجھے کہ اس اتحاد کے قائم کرنے کا موقع بھی ہے۔ اس کے خلاف غالبًا بوزنطی یہ چاہتے تھے کہ اپنی رقیب سلطنت کے خلاف لڑائی میں عربوں سے مدد لیں.

اوتھو اوّل کی وفات پر اوتھو دوم نے کوشش کی کہ جنوبی اطالیہ کو دوبارہ فتح کر لے اور اس نے قلوریہ پر حملہ کرنے کی تیاریاں شروع کر دیں، اس وقت امیر صقلیہ علی نے جہاد کا اعلان کر دیا۔ بوزنطی بھی اس حملے میں مسلمانوں کی مدد کرنے کے لیے تیار تھے، لیکن جہاں تک ہمیں معلوم ہے دونوں لشکر اوتھو کے خلاف الگ الگ کارروائیاں کرتے رہے۔ ۹۸۲ء کے موسم بہار میں اوتھو نے طارنت پر حملہ کر دیا۔ قلعہ کی یونانی محافظ فوج نے ان کا مقابلہ کرنے کی بجائے ہتیار ڈال دیے۔

مسلمانوں کو سب سے پہلی لیکن عارضی شکست قطرونہ (Cotrone) کے نواح میں ہوئی اور ان کا امیر جنگ میں کام آیا، لیکن فوجی دستوں نے دوبارہ منظم ہو کر پھر حملہ کیا اور غنیم کی فوجوں کو مار بھگایا اور ان کا تعاقب کیا۔

٩٨٢ء میں امیر کا جانشین اس کے لڑکے جابر بن ابو القاسم کو بنایا گیا، لیکن وہ نالائق نکلا اور خود صقلیہ والوں نے اسے معزول کر دیا۔ العزیز بامراللہ فاطمی نے، جو المعزؒ کے بعد خلیفہ ہوا تھا (٩٨٣ء)، جعفر بن محمّد کو اس کی جگہ امیر مقرر کر دیا، لیکن وہ جزیرے میں پہنچنے کے تھوڑے ہی دن بعد مر گیا۔ اس کے بعد اس کا بھائی عبداللہ بن محمّد بن الحسن اس کا جانشین ہوا (٩٨٣ تا ٩٨٩ء)۔ اس کے عہد کے واقعات ہمیں بہت کم معلوم ہیں، لیکن جو کچھ معلوم ہے اس سے یہی پتا چلتا ہے کہ اس نے بھی اپنے پیش رو دو امیروں کی طرح جزیرے کے نظم و نسق کو از سر نو درست کرنے میں اپنا وقت صرف کیا اور اس کی وفات کے بعد جزیرے کا فاطمی نائب اس کا فرزند ابو الفتح یوسف بن عبداللہ مقرر ہوا (٣٧٩ تا ٣٨٨ھ/ ٩٩٠ تا ٩٩٨ء)۔

اس امیر سے خانوادۂ کلبیہ کے ان عمّال کا سلسلہ شروع ہوتا ہے جن کے ناموں کے ساتھ بڑے بڑے القاب لگائے جاتے ہیں۔ خود اس امیر کا اپنا لقب ثقة الدّولہ تھا۔ پہلے کلبی امیر کے دور میں جزیرۂ صقلیہ کے تعلقات دولت فاطمیہ کے ساتھ اگرچہ باجگزار ریاست کے سے نہ سہی تاہم ایک ایسی ریاست کے ضرور تھے جو اور کچھ نہیں تو برائے نام زیر اقتدار رہتی ہو، لیکن صقلیہ بتدریج اپنے آپ کو مرکزی اقتدار سے علحدہ کرتا اور خود مختار [illegible]

یوسف نے اس خود مختاری کو اپنے آٹھ نو سالہ عہد حکومت میں اور بھی وسیع کر دیا۔ وہ خود بھی اخلاقی اور سیاسی خوبیوں سے آراستہ تھا اور ایک منتظم کی حیثیت سے اسے برے بھلے کی خوب تمیز تھی، اس لیے دسویں صدی عیسوی کے اس آخری حصے میں (٩٩٠ تا ٩٩٨ء) دربار بلرمؔ شان و شوکت اور شہرت کی انتہا کو پہنچ گیا تھا۔ ابوالحسن کو اپنے عم زاد بھائی الحسن بن عمّار، فاتح رمطہ، سے بڑی مدد ملی۔ اسے مصر میں العزیزؔ کی وفات (٩٩٦ء) اور گیارہ سالہ المنصور (الحاکم بامراللہ) کی تخت نشینی کے بعد بڑی شہرت حاصل ہو چکی تھی۔ مذکورۂ بالا کلبی امیر کے زمانے میں جو واقعات پیش آئے ان کا ہمیں بہت کم علم ہے، تاہم مآخذ اس پر متفق ہیں کہ اسے نبردآزمائی کا شوق تھا، جس کی بدولت اس نے بوزنطی مدافعت کو پیس کے رکھ دیا۔ اس نے اپنی فراخ دلی، شفقت اور انصاف کے ذریعے اپنی رعایا کا دل موہ لیا اور انہیں خوبیوں کی بدولت اس کا دربار ادب و شعر کا گہوارہ بن گیا۔

آٹھ سال تک دانشمندی سے حکومت کرنے کے بعد، جس کے دوران جزیرے کی خوشحالی میں بہت اضافہ ہوا، اس پر لقوے کا حملہ ہوا، اور اس نے امارت اپنے فرزند جعفر بن یوسف (٣٨٨ تا ٤١٠ھ/٩٩٨ تا ١٠١٩ء) کے سپرد کر دی۔ دسویں صدی عیسوی کے اواخر اور گیارھویں صدی عیسوی کے آغاز سے جزیرۂ صقلیہ زیادہ سے زیادہ آزاد اور خود مختار ہوتا چلا گیا اور مصر کے فاطمی فرمانرواؤں کے در دولت سے اس کی وابستگی برائے نام انتظامی امور تک محدود رہی۔ الحاکم بامراللہ کا زمانہ اس [illegible] ذکر معلوم ہوتا ہے کہ

بعد ازآں یہ خود مختاری باقاعدہ طور پر تسلیم کر لی گئی تھی، کیونکہ فاطمی امام کو یہ خواہش ذرا کم ہی رہی کہ اہل صقلیہ بھی اسے اپنا حاکم اعلیٰ تصور کریں، لیکن بدقسمتی سے اس خود مختاری کے ساتھ کچھ ایسی خصوصیات وابستہ ہو گئیں جو ناقابل تحسین تھیں۔ بلرمُ کے پرشکوہ دربار کی رنگ رلیاں امرا کو بہ نسبت جنگی کارناموں کے زیادہ پسند آنے لگیں۔ یہ تن پروری ان تمام امیروں کا خاصہ ہو چکا تھا جو ابو القاسم علی بن الحسن کے بعد سربر آرائے حکومت ہوئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے قیام صقلیہ کو زیادہ خوش آیند بنانے کے لیے جعفر کو بڑی قصر قوبع (Marcodolce) کی تعمیر کا خیال پیدا ہوا۔ یہی وہ قصر ہے جس نے نارمن بادشاہوں کی زندگی کو خوشگوار بنایا۔ گیارھویں صدی کا پہلا سال بہت سی شکستوں کا زمانہ ہے (باری ۱۰۰۳ء؛ ریو ۱۰۰۵ء)، جس سے صاف طور پر ان امنگوں اور سازشوں کا پتا چلتا ہے جن کا گہوارہ بلرمؒ کا دربار بنا ہوا تھا اور ساتھ ہی ان اولیں رخنوں کی علامتیں بھی نظر آنے لگتی ہیں جو زوال پذیر مسلم نوآبادیوں کے اندرونی نظام حکومت میں پڑنے کو تھے۔ امیر یوسف کے دوسرے بیٹے علی نے اپنے بھائی جعفر کے خلاف سازش کی، جو انتہا پسندوں کی شورشوں کی رخنہ بندی کرنے میں مصروف تھا اور سازشوں اور ہنگاموں کے ذمہ داروں کو موت کے گھاٹ اتار رہا تھا، لیکن بغاوت کا بیج جعفر کی ان تدابیر سے پہلے ہی بویا جا چکا تھا۔ فقط بوڑھے اور مفلوج یوسف کی مداخلت نے عوام اور شرفا کو بغاوت سے باز رکھا؛ ان کا مطالبہ یہ تھا کہ جعفر کو معزول کر کے یوسف کے ایک اور بیٹے احمد الاَکحل (۱۰۱۹ تا ۱۰۳۸ء) کو تخت نشین کیا جائے۔ اس امیر کا عہد حکومت بڑی نیک ساعت میں شروع ہوا۔ اس نے کچھ قلعوں کو دوبارہ مسخر کیا، ملک میں امن و امان قائم کیا اور سر زمین اطالیہ پر بہ نفس نفیس کئی حملے کیے۔ اس اثنا میں بوزنطی حملے کا خطرہ روز بروز بڑھتا جا رہا تھا، جس کے پیش نظر المعزّ بن بادیس نے الاکحل کو امداد کی پیش کش کی، لیکن قوصرہ (Pantelleria) کے قریب ایک بیڑے کے غرقاب ہو جانے کے سبب صقلیہ میں فوج کا ایک مختصر سا حصّہ ہی اتر سکا۔ الاکحل کو جزیرہ کا انتظام مجبوراً اپنے بیٹے جعفر کے ہاتھ میں چھوڑنا پڑا کیونکہ براعظم اطالیہ پر لگاتار حملے ہو رہے تھے، جس سے غیر اختیاری طور پر صقلیہ کے اندرونی انتظام میں اور زیادہ خلل واقع ہوا۔ اس سے کلبی خاندان کا زوال اور بھی تیزی کے ساتھ رونما ہوا۔ علاوہ بریں نوجوان امیر جنبہ داری اور اپنے اختیارات کے غلط استعمال کا مرتکب ہوا، جس سے ملک میں بغاوت اٹھ کھڑی ہوئی۔ اس کا سرغنہ الاکحل کا بھائی ابو حفص بیان کیا جاتا ہے، جو جعفر کا چچا تھا۔ انھیں حالات کے تحت حکومت وقت نے بوزنطی امداد کے لیے درخواست کی۔ ادھر باغیوں نے المعزّ سے استمداد کی، جس نے اپنے بیٹے عبداللہ کو جزیرے میں بھیج دیا، چنانچہ ملک میں خانہ جنگی شروع ہو گئی، جس سے باغیوں کا زور عارضی طور پر ٹوٹ گیا؛ لیکن جونہی بوزنطی افواج المعزّ کی افواج کو شکست دے کر قلوریہ واپس آئیں، انھوں نے دوبارہ جنگ شروع کر دی اور بالآخر کامیاب ہوئیں۔

الاکحل کو اس کی فوج سمیت گھیر لیا گیا اور کچھ دن بعد قتل کر دیا گیا (۱۰۳۸ء)۔ جزیرہ عبداللہ کے قبضے میں چلا گیا، لیکن یہ قبضہ کچھ دیرپا ثابت نہ ہوا کیونکہ امیر صقلیہ کی

غلط کاریوں نے ایک نئی بغاوت کو جنم دیا اور اقتدار اعلٰی نے مجبورًا الاکحل کے بھائی الحسن کو، جس کا لقب صَمْصام الدّولہ تھا، امیر مقرر کر دیا۔ عبداللہ بن المعزّ کے جزیرے سے اخراج کے ساتھ ہی وہاں اصلی معنوں میں نوضویت کا دور شروع ہوا۔ ملک بھر میں سازشوں اور طالع آزمائیوں کا ایسا زور ہوا کہ جس کی جہاں بن پڑی اپنا علحدہ اقتدار قائم کر کے بیٹھ گیا۔ بَلَرْم صمصام الدّولہ کی ریاست تھی (۴۴۴ھ/۱۰۵۲-۱۰۵۳ء)؛ قائد عبداللہ بن مَنْکُوت نے اطرابنش (Trapani)، مرسی علیٰ (Marsala)، مازر (Mazara) اور الشاقہ (Sciacca) پر قبضہ جما رکھا تھا؛ قائد علی بن نعمہ، جو الحوّاس کہلاتا تھا، جرجنت (Girgenti)، قصر یانہ (Castrogiovanni) اور قرنیش (Castronova) پر ان کے اضلاع سمیت قابض ہو گیا اور قائد ابن المکلاتی نے قطانیہ (Catania) پر قبضہ کر لیا۔

ایسا نظر آ رہا تھا کہ یہ سب کچھ اس اچانک آخری منظر کی تیاری ہے جس میں خصوصی اداکار ابن الثُمنہ (محمد بن ابراہیم) بننے والا تھا۔ ہمارے مآخذ میں اس شخص کے حالات کی تفصیل کچھ زیادہ موجود نہیں ہے، تاہم اتنا معلوم ہے کہ صمصام الدولہ کے بَلَرْم سے چلے جانے کے بعد یہ سب سے بڑا حاکم بن گیا۔ اس نے سرقوسہ (Siracusa) پر قبضہ کر کے ابن المکلاتی، رئیس قطانیہ، کو شکست دی اور اسے قتل کر کے اپنے آپ کو اور بھی مستحکم بنا لیا، لیکن تھوڑے ہی دن کے بعد ابن الثُمنہ اور ابن الحوّاس میں (جو ایک دوسرے کے برادر نسبتی بن گئے تھے) ناچاقی ہو گئی اور دونوں نے باہم جنگ کی تیاری شروع کر دی۔ ابن الثُمنہ ہار گیا، لیکن مغلوب نہیں ہوا؛ چنانچہ وہ ملیطہ (Mileto) پہنچ گیا اور کاونٹ روجر Roger کو صقلیہ کی پیش کش کی، جو اپنے بھائی سمیت پہلے ہی اس پر چڑھائی کرنے کی تیاری کر رہا تھا۔

۱۰۶۱ء کی فروری کے آخر میں نارمن صقلیہ میں اترنا شروع ہوے، لیکن کہا جا سکتا ہے کہ جزیرے کی فتح کا سلسلہ ۱۰۷۲ء میں بَلَرْم پر قبضے سے شروع ہوا۔ اس کے بعد دیگر مرکزی مقامات، مثلاً سرقوسہ (Siracusa)، آغرجنت (Agrigento)، اینا (Enna)، بتیرہ (Batera) اور دیگر قلعوں پر قبضہ ہونے لگا؛ تاہم جزیرے کے اندر بغاوت کے اکا دکا واقعات ہوے، جن سے نارمنوں کو مشکلات کا سامنا ہوا۔ سب سے آخر میں محمد بن عباد نے ۶۴۰ھ/[۱۲۴۳ء] میں شجاعانہ مقاومت کی اور انٹیلا Entella کے قلعے سے فریڈرک دوم کے خلاف زبردست بغاوت کا جھنڈا بلند کر دیا۔ اس ڈرامائی واقعے کا انجام، جس میں خود باغی کی دختر پیش پیش تھی، مسلمانوں کی شکست پر ہوا، جنہوں نے ہتیار ڈال دیے اور بچے کھچے لوگ لوسیرا (واقع پگلیا Puglia) میں منتقل کر دیے گئے، جہاں وہ محنت مزدوری کر کے کچھ دن تک اپنا گزارا کرتے رہے۔ ۱۲۵۷ء میں انہوں نے آنجو Anju کے والی چارلس اول کے خلاف سر اٹھایا اور برابر لوٹ مار، فساد اور مار دھاڑ میں مصروف رہے۔ آخر کار آنجو Anju کے چارلس دوم نے اگست ۱۳۰۰ء میں انہیں تباہ و برباد کر ڈالا۔

نویں صدی عیسوی میں مسلمانوں کا صقلیہ پر قبضہ مشرق و مغرب میں اسلام کی توسیع کا نتیجہ تھا، جس کے دوران میں انہوں نے افریقیہ کے سارے ساحلی علاقے میں قدم جما لیے اور اندلس تک جا پہنچے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مغرب کے عیسائیوں میں انتشار رونما ہو چکا تھا اور زوال کا دور دورہ [illegible] وہ قوتیں جن کے سبب وہ

پہلے زمانوں میں طاقتور سمجھے جاتے تھے، مرورِ زمانہ سے کمزور پڑ گئی تھیں اور مملکت اقطاعی ریاستوں میں بٹ کر ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی تھی ۔ اس کے مقابلے میں مسلمانوں کے مقبوضات میں زندگی کی نئی لہر دوڑ رہی تھی؛ صنعت و حرفت کی گرم بازاری تھی اور ہر طرف اقتصادی، علمی اور ذہنی ترقیوں کا دور دورہ تھا ۔ بنی نوع انسان ان سب کے لیے عربوں کی شکرگزار ہے، کیونکہ اگر وہ اس مسلسل اور حیات افروز جد و جہد میں مصروف نہ رہتے تو قرونِ وسطی کے تاریک سالوں میں بحیرۂ روم کے ارد گرد پھلنے پھولنے والی تہذیبوں کی ترقی ٹھٹھر کر رہ جاتی ۔ اس کے ثبوت میں چند بڑے بڑے شہروں، مثلاً ایک طرف القیروان، دمشق اور حلب اور دوسری طرف بَلَرمُ، غرناطہ، قرطبہ اور اشبیلیہ کی علمی و فنّی گہما گہمی اور مرفہ الحالی کا ذکر کافی ہے ۔ اس کے ساتھ عیسائی مغرب کی جہالت اور گندگی کا اندازہ کیجیے کہ ان کے شہر ویران کھنڈر بن گئے تھے ۔ ایک شہر روم Rome ہی کو لیجیے، جس کی آبادی گھٹ کر چند ہزار نفوس رہ گئی تھی ۔ اسی سے معلوم ہو جائے گا کہ اسلامی تہذیب ان مقامات پر اپنے ساتھ کس قسم کا آبِ حیات لائی تھی ۔ حزن و یاس کے اس ماحول میں صرف ایک شہر، یعنی قسطنطینیہ (بوزنطی مملکت کا دارالسلطنت، جس سے مسلمانوں نے صقلیہ کو توڑ لیا تھا) تجارت کا مرکز اور ذہنی زندگی سے بھرپور نظر آتا ہے ۔ اس سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں نے جس وقت صقلیہ پر قبضہ کیا تو نہ تو انھیں کوئی منتظم حکومت ملی نہ ایسی رعایا سے واسطہ پڑا جن کے دلوں میں سہ صد سالہ بوزنطی دورِ حکومت نے جامد روحانیت کو خارج کر دیا ہو، بلکہ انھوں نے اپنے تسلط سے مملکت شرقیہ کے ایک ایسے پژمردہ حصے کو زندہ دلی بخشی جہاں سے عہد رومی کے تمام اثرات رفتہ رفتہ نابود ہو چکے تھے؛ اس لیے ان کی فتح کو عنایت خداوندی سمجھنا چاہیے، جس کا منشا ایک ناتوان جسم کو حیات تازہ بخشنا تھا، نہ کہ رومانیت کو ضرب کاری پہنچا کر ہمیشہ کے لیے مدفون کر دینا ۔ آٹھویں صدی عیسوی کے نصف سے صقلیہ میں ادبی زندگی گھٹتے گھٹتے یونانی زبان میں مختصر سے خانقاہی ادب تک محدود ہو کر رہ گئی تھی (یہاں لاطینی زبان میں تصنیف و تالیف کا سلسلہ کبھی کا نابود ہو چکا تھا) ۔ مرکزی حکومت کے مالی نظام نے شہری طبقوں کو نہایت خستہ حال کر دیا تھا؛ بڑی بڑی جاگیروں کو گھٹا دینے کی کوئی علامت نظر نہ آتی تھی ۔ جہاں تک عیسائیوں کے ساتھ مسلمانوں کی مذہبی رواداری کا تعلق ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ مجموعی طور پر ذمّی یا جزیہ دینے والی عیسائی آبادی، جو مسلمانوں کی رعایا تھی، نسبۃً آرام کی زندگی گزارتی تھی اور بہر طور یہ حالت اس سے کہیں بہتر تھی جو دیگر فاتحین کے ہاتھوں ان کی ہو جایا کرتی تھی ۔ مسلمانوں کے دورِ تغلّب میں جس امر کا اس سے بھی زیادہ براہ راست تعلق ہے وہ بڑی بڑی زمینداریوں کا ختم کرنا اور زمین کو نئے سرے سے تقسیم کرنا ہے، جو اسلامی فتوحات کا ناقابل انکار اور نہایت مفید نتیجہ تھا، اس سے ملکی زراعت میں حیرت‌انگیز ترقی ہوئی اور یہ ترقی برابر جاری رہی حتی کہ نارمنوں کا عہد شروع ہو گیا، جنھوں نے نہایت دانشمندی اور تدبّر کے ساتھ اسلامی عہد کی اس مثبت اور ٹھوس میراث سے فائدہ اٹھایا ۔ اگر ہمیں پورے طور پر یہ معلوم نہ ہوتا کہ روجر، ولیم

اور فریڈرک دوم نے اپنی ولایات میں مفتوح قوم کے سیاسی نظام کو رائج کرنے میں کیسی قابلیت کا ثبوت دیا ہے تو بھی اس سلسلے میں مشہور سیاح ابن جُبَیر کے، جس نے جزیرۂ صقلیہ کی، نیک دل ولیم کے عہد میں، سیاحت کی تھی، وہ ولولہ انگیز بیانات کافی ہیں جو اس نے صقلیہ اور عربوں و نارمنوں کے عہد کے بَلَرمُ کے بارے میں چھوڑے ہیں ۔ وہ مسلمانوں اور رومنوں کے باہمی اختلاط کا عینی شاہد ہے، جس کی ایک عمدہ مثال خود فریڈرک دوم نے پیش کی ۔ اس بادشاہ نے اس جزیرے میں مسلمانوں کی حکومت کا خاتمہ کر دیا (اسلام کے بارے میں اس کی روش کے پیش نظر بظاہر یہ تضاد عجیب معلوم ہوتا ہے) اور مسلمانوں کے آخری نمائندوں کو جلا وطن کر کے لوسیرا Lucera بھیج دیا، جسے ۱۳۰۰ء میں قطعی طور سے برباد کر دیا گیا ۔

ہم نے اوپر زراعت کا ذکر کیا ہے ۔ اب ہم اس امر پر زور دینا چاہتے ہیں کہ اس شعبے میں مسلمانوں کا حصہ کیا ہے اور یہ اس لیے بھی حیرت انگیز ہے کہ عرب خود خانہ بدوشوں اور بادیہ نشینوں کی زندگی بسر کرنے کے عادی تھے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مفتوحہ ممالک کی زمینوں کی کاشت کے لیے انھوں نے جو طریقے رائج کیے تھے اس سے انھیں زمین سے پیداوار حاصل کرنے کا ڈھنگ آ گیا تھا ۔ یہی طریقے انھوں نے صقلیہ میں بھی رائج کیے، جہاں فتح کے ساتھ ہی انھوں نے بڑی بڑی زمینداریوں کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم کر دیا اور کاشت کے ایسے طریقوں کو رائج کیا جن سے زیادہ سے زیادہ پیداوار حاصل ہو سکے ۔ اس زمانے میں، جیسا کہ عرب مصنفوں کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے، جزیرۂ صقلیہ میں پانی [illegible] کی کوئی کمی نہ تھی اور وہاں غلوں اور میووں کی فراوانی تھی ۔ زیتون اور انگور کی کمی روئی، سن اور سبزیوں کی افراط سے پوری ہو جاتی تھی؛ علاوہ بریں نیشکر کی کاشت اور لیموں و سنترہ وغیرہ، کھجور اور توت کے درخت بھی مسلمانوں کی فتح کی یادگار ہیں ۔

مادی پیداوار سے قطع نظر جب ہم علمی اور ادبی میدان کی طرف آتے ہیں تو ہمیں پتا چلتا ہے کہ دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی کے درمیان ایک عرب مؤلف ابن القطّاع نے ایک مجموعۂ اشعار مرتب کیا تھا (جس کے کچھ اقتباسات بعض کتابوں میں پائے جاتے ہیں)؛ اس میں ایک سو ستّر شعرا کا منتخب کلام جمع کیا گیا تھا، جن میں سے بہتوں کے ہم تک فقط نام ہی پہنچے ہیں، بعض کے کچھ اشعار متفرق کتابوں میں ملتے ہیں اور فقط دو ایسے ہیں جن کے دیوان ہنوز موجود ہیں؛ ہمارا اشارہ ابن حَمْدِیس اور البَلَّنُوبی اور بالخصوص ابن حمدیس کی طرف ہے، جو نارمنوں کی فتح کے زمانے میں ترک وطن کر کے اندلس چلا گیا تھا ۔ اس کے اشعار رنج و تاسف اور یاد وطن کے آئینہ دار ہیں اور اس نے اپنے ہم وطنوں کو نارمنوں کا مقابلہ کرنے پر ابھارا ہے ۔ نثر نگاروں کی بھی کچھ کمی نہیں، مثلاً ابن ظفر، جو سُلْوانُ المُطاع فی عُدْوانِ الطِّباع کا مصنف ہے، المازری جیسے فقیہ اور ابنّ المکّی، ابن الفحّام اور ابن القطّاع (جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے) جیسے نحوی اور لغوی ۔ ان ادیبوں نے جزیرے پر نارمنوں کا مکمل قبضہ ہونے سے قبل ہی اسے چھوڑ دیا؛ روجر کے دربار میں جو چند ایک فضلا باقی رہ گئے تھے، ان میں جغرافیانویس الاِدْریسی کا نام آتا ہے، جو قرون وسطیٰ [illegible] ادب [illegible] ایک کلاسیکی تصنیف نزهة المشتاق

کا مصنف ہے، جس میں اس نے اپنے زمانے میں میسّر آنے والی تمام جغرافیائی معلومات خوبی سے جمع کر دیں ۔ بہرحال صقلیہ کے عربی ادب کے نمائندوں کی کثیر تعداد نے نئے حکمرانوں کی تابعداری پر ترک وطن کو ترجیح دی اور اپنے نئے وطن (المغرب، مصر اور اندلس) پہنچ کر اپنے فضل و کمال کے چشمے جاری کر دیے ۔ ان میں سے کوئی نہ کوئی صقلیہ میں بھی رہ گیا، جہاں کے نئے نارمن حکام دونوں تمدّنوں اور روایات کو ایک دوسرے میں ضم کرنے کا طریقہ جانتے تھے ۔ اس انضمام کا ظہور نارمن عربی ثقافت اور اس فن کی شکل میں شاندار طریقے پر ظاہر ہوا جو اس جزیرے میں فریڈرک دوم کے زمانے تک پھلتا پھولتا رہا .

اس دور انضمام کی آخری کرن صقلیہ کی وہ عربی شاعری ہے جس کا بہت تھوڑا حصّہ ہم تک انتخاب تذکروں کے ذریعے پہنچا ہے ۔ افسوس ہے کہ انہوں نے ان قصاید کو اپنے مجموعوں میں شامل نہیں کیا جو روجر کی مدح میں لکھے گئے تھے اور نہ چودہ چودہ اشعار پر مشتمل ان قطعات کو درخور اعتنا سمجھا جن میں بلرم کے ان عالی شان منبروں اور عمارتوں کی تعریف و توصیف کی گئی ہے جو عیش و نشاط کا گہوارہ تھے اور جو نارمن عہد میں دوبارہ عیسائیوں کے قبضے میں چلے گئے ۔ یہ آج بھی مسلمانان صقلیہ کے عہد رفتہ کی شان و شوکت کے مرثیہ خواں ہیں .

مآخذ : ان واقعات کے لیے سب سے بڑا ماخذ ہے (۱) M. Amari : *Storia dei Musulmani di Sicilia*، بار دوم، طبع C. A. Nellino، Catania ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۹ء ـ عربی متون کو جمع کر کے ان کا ترجمہ اطالوی میں خود Amari نے کر دیا ہے *Bibliotheca Arabe* ... *Secula*، لائپزگ ۱۹۱۰ء؛ صقلیہ کے اسلامی عہد کے بارے میں مزید تاریخی و جغرافیائی معلومات کے لیے دیکھیے (۲) *Centerarie della Raseita di M. Amari*، پالرمو ۱۹۱۰ء ـ انہیں واقعات کا ایک قابل قدر احاطہ اس کتاب میں کیا گیا ہے: (۳) F. Gabieli : *L'eredità Romana nell' Itaila meridionale e le invasioni islamiche*، در *Storia e civilt a Musulamnna*، نیپلز ۱۹۴۷ء، ص ۲۳ تا ۳۴؛ (۴) عہد اسلامی کے صقلیہ کے دیگر ماخذ اور مطالعات کے لیے دیکھیے راقم کا مقالہ : *Nuove fonti arabe per la Storia dei Musulmani de Sicilia*، در *Rivista degli Studi Orientali*، ۱۹۵۲ء، ۲۲: ۵۳۱ تا ۵۵۵؛ (۵) نگارشات بپاس خاطر G. Furlani، جس میں فاطمی متون کا خاص طور پر تذکرہ ہے، جن سے مدد لینے کا Amari کو موقع نہ مل سکا؛ (۶) اسلامی عہد کے جغرافیۂ صقلیہ کا مزید بیان ابن عبدالمنعم الحمیری کی کتاب الروض المعطار میں ملتا ہے، جس میں سے راقم نے صقلیہ اور بعض اطالوی مسالک سے متعلق اقتباسات شائع کر دیے ہیں، در *Bulletin of the Facuty Arts*، قاہرہ یونیورسٹی؛ [اس موضوع پر اردو میں بہترین اور جامع ترین کتاب : (۷) ریاست علی ندوی : تاریخ صقلیہ، دو جلدیں، اعظم گڑھ ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء].

(UMBERTO RIZZITANO)

صلاۃ : رک بہ صلوۃ .

صلاح الدّین : سلطان الملک النّاصر صلاح الدّین یوسف اوّل، امیر نجم الدین ایوب کا بیٹا تھا (رک بہ ایّوبیّہ) ـ وہ ۵۳۲ھ/۱۱۳۸ء میں بمقام تکریت پیدا ہوا ـ اس کا والد اس کی پیدائش کے بعد جلد ہی (اور لوگوں کے نزدیک چند سال بعد) شام کی طرف چلا گیا، جہاں زنگی [رک بآں] نے اسے بعلبک کا والی مقرر کر دیا ـ جب بوری اتابک آبق [رک بہ بوری] نے اس شہر پر قبضہ کر لیا تو وہ وہیں اپنے عہدے

پر فائز رہا اور شہر کا ایک تہائی حصّہ اور اس کے ملحقات بطور جاگیر اس کے قبضے میں رہے ۔ صلاح الدّین اور اس کے بھائیوں کی پرورش وہیں ہوئی ۔ وہ سترہ سال کی عمر میں اپنے والد کے ساتھ نورالدّین کے دربار میں آیا، جس نے ۵۴۹ھ/۱۱۵۴ء میں دمشق پر قبضہ کر لیا تھا (بعلبک اور دمشق کے متعلق دیکھیے *Baalbek in islamischer zeit*، مقدمہ، در *Baalbek Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1890—1905*، ج ۲، برلن ۱۹۲۵ء) ۔ یہ ایک قابل ذکر امر ہے کہ صلاح الدّین کے عہد شباب اور اس کی تعلیم وغیرہ کے حالات پردۂ خفا میں ہیں ۔

اس کی شہرت کا آغاز اس وقت سے ہوا جب شیرکوہ [رک بآں] پہلی بار (۵۵۹ھ/۱۱۶۴ء میں) اسے مصر کے خلاف اپنی پہلی مہم میں اپنے ساتھ لے گیا ۔ خلیفہ العاضد [رک بآں] نے اپنے وزیر شاور کی جگہ اس کے ایک حریف ضرغام [رک بآں] کو مقرر کر لیا تھا اور اس پر شاور نے شام کے اتابک نورالدّین سے کمک کے لیے درخواست کی اور اس کے عوض اس نے مؤخرالذکر کو مصر کے ایک تہائی محاصل دینے کا وعدہ کیا ۔ ضرغام نے یروشلم کے بادشاہ اموری Amaury اوّل سے مدد طلب کی اور کثیر تعداد میں خراج ادا کرنے کا وعدہ کیا ۔ قبل اس کے کہ اموری اسے کسی قسم کی امداد بہم پہنچاتا، ضرغام کو شکست ہوئی اور وہ مار ڈالا گیا اور شاور کو وزارت کے عہدے پر بحال کر دیا گیا ۔ چونکہ شاور نے اپنے وعدے پورے نہیں کیے اس لیے شیرکوہ نے مطالبات منوانے کے لیے صلاح الدّین کو حکم دیا کہ وہ بلبیس [رک بآں] اور اس کا محاصرہ کر کے وہاں سے خراج وصول کرے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہاں گھمسان کی جنگ شروع ہو گئی ۔ شاور نے اپنے آپ کو مشکل میں مبتلا پا کر شاہ اموری Amaury کو امداد کے لیے مدعو کیا، چنانچہ شیرکوہ اور صلاح الدّین بلبیس میں قلعہ بند ہونے پر مجبور ہو گئے ۔ ان دونوں نے شہر کی اس پامردی سے مدافعت کی کہ شاور اور اموری اسے سر نہ کر سکے ۔ اسی دوران میں نور الدّین نے حارم کے اہم قلعے پر قبضہ کر لیا اور بانیاس کی طرف پیش قدمی شروع کر دی ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اموری Amaury نور الدّین کی مزید فتوحات کی روک تھام کے لیے اب شام کی طرف واپسی پر مجبور ہو گیا ۔ اس نے شیرکوہ سے یہ معاہدہ کر لیا کہ وہ [شیرکوہ] مصر سے دست بردار ہو جائے اور وہاں شاور کا قبضہ رہنے دے ۔

۵۶۰ھ کے آغاز میں (۱۱۶۴ء کے آخر میں) شیرکوہ صلاح الدّین کے ہمراہ اپنی فوجوں کو صحیح و سالم لے کر شام پہنچ گیا ۔ اس جنگ کا سب سے بڑا نتیجہ یہ ہوا کہ نور الدّین اور اس کے ساتھیوں کو مصر، اس کی دولت اور اس کی طاقت کا پورا پورا اندازہ ہو گیا ۔ شیرکوہ کے دل میں اس ملک کو فتح کرنے اور اس میں آباد ہونے کا شوق پیدا ہوا، لیکن صلیبی جنگوں کے پیش نظر نور الدّین اپنی افواج کو منتشر کرنا نہیں چاہتا تھا ۔ اس کے صرف تین سال بعد شاور نے اموری Amaury سے ایک نیا معاہدہ کر لیا اور شیرکوہ کو دوبارہ مصر پر چڑھائی کرنے کا حکم ہوا ۔ اس نے پھر صلاح الدّین کو اپنے ساتھ لے لیا ''باوجود اس کے کہ وہ شروع میں اس سے رضامند نہ تھا'' (اکتوبر ۱۱۶۸ء) ۔ اس کا پہلا مقصد دریاے نیل کے ساحل پر قبضہ کرنا تھا؛

جو مشکلات فوج کے کوچ میں پیش آئیں اُن پر غلبہ پانے اور فرنگیوں (Franks) کی نظر بچا کر نکل جانے کے بعد وہ قاہرہ کے جنوب میں پہنچا اور اس نے جیزہ (Djize) کے قریب ایک مستحکم چھاؤنی قائم کر لی۔ اس کے بعد فوراً ہی اموری Amaury بھی اپنی فوجوں کو لے کر آ پہنچا، اور اس کے بالمقابل الفُسطاط کے مقام پر خیمہ زن ہو گیا۔ اُسی زمانے میں اس نے امدادی رقوم کے متعلق خود خلیفہ سے ایک معاہدہ کر لیا، پھر اموری Amaury نے شیرکُوہ پر حملہ کر دیا، جسے پسپا ہو کر بالائی مصر کی طرف جانا پڑا۔ اموری نے البابین کے مقام پر شیرکُوہ کو مقابلے پر مجبور کر دیا اور اس نے کچھ تامّل کے بعد صلاح الدّین اور بعض امرا کے مشورے پر لڑائی شروع کر دی۔ وہ اموری Amaury کو شکست دینے میں کامیاب ہوا اور صلاح الدّین نے خلیفہ کی فوجوں کو بھگا دیا۔ شیرکُوہ اس فتح کے بعد کوئی فوجی کارروائی نہ کر سکا اور وہاں صلاح الدّین کو نصف فوج کا نگران مقرر کر کے خود خراج وصول کرنے کے لیے بالائی مصر کی طرف چلا گیا۔ یہ صلاح الدّین کے لیے خودمختارانہ فوجی قیادت کا پہلا موقع تھا۔ اموری Amaury نے اپنی اور مِصری فوجوں کے ساتھ اسکندریہ پر چڑھائی کر دی اور صلیبی جنگجوؤں کا بحری بیڑا ساحل کی حفاظت پر مامور ہوا۔ صلاح الدّین کو فرنگیوں کے مقابلے میں، جنھوں نے بڑی بڑی قلعہ شکن توپوں سے محاصرہ کر رکھا تھا، شہر کے دفاع میں مشکل پیش آئی۔ اس پر اس نے شیرکُوہ سے امداد کی درخواست کی۔ شیرکُوہ جلد جلد کوچ کر کے سیدھا قاہرہ کے سامنے آ پہنچا۔ پھر اس نے اموری Amaury سے صلح کی گفت و شنید شروع کی، جو وسط شوّال ۵۶۲ھ/ آغاز ۱۱۶۷ء میں طے پا گئی۔ شیرکُوہ نے یہ عہد کیا کہ وہ صلاح الدّین کے ساتھ شام واپس چلا جائے گا۔ فریقین نے قیدیوں کا تبادلہ کیا۔ اموری Amaury کی خیمہ گاہ میں صلاح الدّین کو ضیافت دی گئی اور عیسائیوں نے اسکندریہ کی سیاحت کی۔ فریقین میں ہر ایک فتح کا دعویدار تھا۔ اموری Amaury نے قاہرہ میں ایک حفاظتی فوج اور خراج جمع کرنے کے لیے ایک دفتر قائم کیا۔

اس معاہدے کا بڑا سبب شاید نورالدّین کی فتوحات کا خوف تھا۔ اموری نے صلح کی پابندی نہ کی، بلکہ صرف چودہ ماہ بعد اُس کے مشیروں نے اُسے مصر پر حملے کے لیے برانگیختہ کیا اور اُس کی قاہرہ اور اسکندریہ کی حفاظتی فوجوں نے مصر پر حتمی طریقے سے قبضہ کر لینے کا مشورہ دیا۔ اُس نے بلبیس پر چڑھائی کر دی اور ۲۹ محرم ۵۶۴ھ/۴ نومبر ۱۱۶۸ء کو شہر پر قابض ہو گیا۔ اس کے بعد اس نے قاہرہ پر حملہ کرنے کی خاطر الفُسطاط (قصبِ بالا) کے نواح میں آگ لگا دی۔ اس کے دھوئیں کی وجہ سے اموری (Amaury) کسی مفید مطلب مقام سے قاہرہ کا محاصرہ نہ کر سکا۔ خلیفہ نے بسرعت تمام نورالدّین کی امداد کے لیے قاصد بھیج دیے تھے، بحالیکہ شاور نے اموری سے گفت و شنید شروع کر دی۔ نورالدّین نے شیرکُوہ کو بھیج دیا اور اس کے ساتھ صلاح الدّین کو بھی، جس نے جانے کا بادلِ نخواستہ فیصلہ کیا۔ اُسے آدمی، گھوڑے اور اسلحہ مہیا کر دیے گئے۔ اموری نے شیرکُوہ کو راستے میں روکنے کی ناکام کوشش کی اور یکم ربیع الثانی ۵۶۴ھ/۲ جنوری ۱۱۶۹ء کو اس نے پسپا ہونا شروع کر دیا۔ چند روز بعد، شیرکُوہ قاہرہ کے سامنے آ پہنچا اور لوگوں نے نجات دہندہ کی حیثیت سے اس کا استقبال

کیا، مگر شاور اُس کے خلاف ہی رہا، چنانچہ اُس نے آپ اور اُس کے امرا کو ایک ضیافت کے موقع پر قید کرنے کی سازش کی۔ جب شیر کُوہ اور اُس کے ساتھیوں کو اس غدّاری کا علم ہوا تو صلاح الدّین نے اُس سے چھٹکارا حاصل کرنے کی ٹھان لی۔ اس نے شاور کو جب وہ قاہرہ کے قرب و جوار میں [اس کے ہمراہ] گھوڑے کی سواری کر رہا تھا، پکڑ لیا اور اُس کا خاتمہ کر دیا۔ خلیفہ کو اپنے ظالم وزیر سے نجات حاصل کر کے خوشی ہوئی اور اس نے ۱۷ ربیع الثانی ۵۶۴ھ/۱۸ جنوری ۱۱۶۹ء کو اس کی جگہ شیر کوہ کو وزیر مقرّر کر دیا، لیکن اس کے دو مہینے بعد شیر کُوہ نے وفات پائی اور خلیفہ نے یہ سوچ کر کہ صلاح الدّین نیک فطرت آدمی ہے اور فرماں بردار ملازم ثابت ہوگا، اُسے ”الملک النّاصر“ کا خطاب دے کر وزیر مقرر کیا (۲۵ جمادی الآخرہ ۵۶۴ھ/۲۶ مارچ ۱۱۶۹ء)۔ اپنے تہنیتی خط میں نورالدّین نے اسے شاہی فوجوں کا سالار تسلیم کیا۔ اُس وقت سے صلاح الدّین کی عظمت کے جوہر کھلنے شروع ہوئے۔ مستقبل میں ہونے والے واقعات نے ثابت کر دیا کہ وہ بہترین صلاحیتوں کا حامل ہے۔

اُس کا نمایاں نصب العین خلافت فاطمیہ کا خاتمہ اور عسائیوں سے فیصلہ کن جنگ تھا جن کے جنگی اقدام سے مشرق وسطٰی کا امن و امان خطرے میں پڑ گیا تھا اور حج کا راستہ بھی محفوظ نہ رہا تھا۔ بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ سلطان صلاح الدّین ان مقاصد کے حصول میں کامیاب رہا۔ وہ ایک لائق سپہ سالار تھا، مگر اس سے زیادہ وہ اعلٰی درجے کا سیاست دان بھی تھا۔ اور لائق مشیروں کے مشوروں کو قبول کرتا تھا نیز اپنے رفقائے کار [illegible] وہ ہوشیار اور کامیاب تھا، لیکن وہ اقتدار کو اپنے ہاتھ سے کبھی نہ جانے دیتا تھا۔ دو عالم، یعنی القاضی الفاضل [رکّ بآں] اور عماد الدّین الکاتب الاصفہانی [رکّ بآں] جو شاہی مراسلات کے مخصوص اسلوب بیان کی عمدگی کی وجہ سے مشہور تھے، اُس کے وزیر اور دیوان الرسائل کے نگران تھے۔ صلاح الدّین کے خطوط بے شمار ہیں اور ان میں سے سیاسی حکمت عملی کی وافر معلومات پائی جاتی ہیں۔ کچھ عرصے بعد یعنی ۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء سے اس کے سوانح نگار قاضی ابن شدّاد [رکّ بآں] نے بھی بحیثیت معتمد خصوصی اس کی ملازمت اختیار کر لی۔

صلاح الدّین نے مصر میں عنان حکومت نہایت مضبوطی سے تھام لی، لیکن سیاہ فام محافظین محل سازشوں میں لگے رہے۔ خلیفہ کے مدیر المہام نے شاہ اموری کو مدد کے لیے کہلا بھیجا، لیکن قاصد پکڑا گیا اور یہ منصوبہ ناکام ہو گیا۔ فرنگیوں نے جنھیں صلاح الدّین کی حکومت ایک آنکھ نہ بھاتی تھی اور وہ بجا طور پر اسے یروشلم کے لیے ایک خطرہ خیال کرتے تھے، فرانس، جرمنی، انگلستان، بوزنطی شہنشاہ اور پاپائے اعظم کی طرف فوری مدد کے لیے ایلچی روانہ کر دیے اور وہ قسطنطینیہ کی طرف سے ایک فوجی بیڑا اور جنوبی اطالیا کی طرف سے ایک امدادی فوج حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ بوزنطیوں اور فرنگیوں نے باہمی معاہدے کی رو سے پہلے دمیاط [رکّ بآں] پر قبضہ کرنے اور بعد ازاں قاہرہ پر چڑھائی کرنے کا فیصلہ کیا۔ صلاح الدّین نور الدّین سے مدد کا خواہاں ہوا، کیونکہ اسے ایک طرف تو فرنگیوں اور بوزنطیوں اور دوسری طرف دائمی شورش پسند مصریوں سے [illegible]۔ اُس نے یہ درخواست

بھی کی کہ وہ کمک اُس (صلاح الدّین) کے والد کے زیر کمان بھیجی جائے، کیونکہ اُس نے اپنے خاندان کے دوسرے افراد کو بھی قاہرہ میں اپنے پاس ہی بلا رکھا تھا۔ اگر مدافعین کی تن دہی کی بدولت محاصرہ اتنا طول نہ کھینچتا تو شاید فرنگیوں اور بوزنطیوں کو زیادہ کامیابی حاصل ہوتی۔ بوزنطی فوج کو رسد کی کمی سے دقت پیش آنا شروع ہو گئی اور اموری کو اپنی مکمل فتح کے متعلق شبہ پیدا ہو گیا اس لیے اُس نے صلاح الدّین سے گفت و شنید اور ایک معقول رقم کے عوض مصالحت کر لینا زیادہ قرین مصلحت خیال کیا۔ ہو سکتا ہے کہ اُس نے یہ اقدام خوف اور حسد کے زیر اثر کیا ہو۔ اسی دوران میں نور الدّین نے حَوْران [رَکّ باں] پر حملہ کر دیا اور فرنگیوں کے جوابی حملے کے خلاف اپنے آپ کو تیار کر لیا، لیکن ۵۶۵ھ / ۱۱۷۰ء کے موسم گرما کے خوفناک زلزلے کی وجہ سے جس سے شام کے شہروں میں زبردست تباہی واقع ہوئی، فرنگی اور مسلمان دونوں اپنے اپنے ہتیار رکھنے پر مجبور ہو گئے اور منہدم شدہ شہروں کی از سرِ نو تعمیر کرنے لگے۔

اگلے سال صلاح الدّین نے فلسطین پر یلغار کر کے رَمْلہ اور عَسْقَلان [رَکّ باں] تک پیش قدمی کر لی۔ پھر بحیرۂ قلزم کی بندرگاہ اَیْلَة (Aila) [رَکّ باں] کی تسخیر کی تیاری اور مصر اور فلسطین کے درمیان بتدریج ذرائع وسل و رسائل قبضے میں لینے کے لیے مصر چلا گیا۔ اُسی سال وہ اَیْلَة پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ دوسرے سال اس نے خطبہ جمعہ میں فاطمی خلیفہ کے نام کی جگہ عبّاسی خلیفہ کے نام کا اجرا کر کے نور الدّین کی [دیرینہ] خواہش پوری کر دی۔ اس کے بہت جلد بعد خلیفہ العاضد فوت ہو گیا۔

صلاح الدّین اور نور الدّین کے تعلقات جلد ہی کشیدہ ہونے کو تھے۔ صلاح الدّین قاہرہ میں اُس سے بالکل بے نیاز تھا۔ صلاح الدّین کے پاس اُس کا والد اور اس کے بھائی تھے اور نور الدّین کے پاس کوئی ایسے یرغمال نہ تھے جن سے وہ فائدہ اٹھا سکتا۔ جب صلاح الدّین نے مصر اور فلسطین کے درمیان رسل و رسائل کی بحالی کی تجویز کو عملی جامہ پہنانا چاہا تو اُس نے نور الدّین کے سامنے شَوبَک اور کَرَک [رَکّ باں] کو تسخیر کرنے کی تجویز پیش کی اور اس مقصد کے لیے روانہ ہو گیا۔ جب نور الدّین کرک کی طرف روانہ ہوا تو صلاح الدّین کو اُس کے امرا نے اس [نور الدین] کے پاس جانے نہیں دیا کیونکہ مصر کے حالات دگرگوں ہو رہے تھے۔ نورالدّین اس پر برافروختہ ہو گیا۔ جب صلاح الدّین کے دربار میں یہ خبر پہنچی، تو اُس کے بعض امرا نے اُسے لڑنے کا مشورہ دیا، لیکن اُس کے والد نے اُسے اطاعت نامہ بھیجنے کا مشورہ دیا۔ ان نازک حالات میں صلاح الدّین نے نور الدّین کو مطمئن کرنے کی خاطر ایک تدبیر کی۔ ۵۶۹ھ/ ۱۱۷۳-۱۱۷۴ء میں اُس نے اپنے بھائی تُوران شاہ کو عبدالنّبی الشیعی کے مقابلے کے لیے بھیجا جو یمن پر قابض ہو گیا تھا۔ توران شاہ اس کو نکال کر یمن فتح کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اُس نے خطبے میں اپنے آپ کو خلیفہ کے نائب حکمران کی حیثیت میں ظاہر کیا، اور صلاح الدّین کے پاس ایلچی بھیج دیے، جس نے آگے نورالدّین اور خلیفہ کو مطلع کر دیا۔ اس کے باوجود نورالدّین کا دل صلاح الدّین سے صاف نہ ہوا۔ اس کے لیے یہ بات خاص طور پر سوہانِ روح تھی کہ صلیبی زیادہ زور پکڑ رہے تھے۔ نورالدین اس مقصد سے لشکر جمع کر چکا تھا (رَکّ بہ الملک الصّالح

زنگی) کہ اچانک دمشق میں ایک شدید بیماری میں مبتلا ہوا اور چند دن کے بعد ۱۱ شوال (۱۵ مئی) کو فوت ہو گیا۔

صلاح الدّین نے نور الدّین کے کم عمر بیٹے الملک الصّالح اسمٰعیل کو بادشاہ تسلیم کر لیا۔ اور خود صقلیہ کے نارمنوں سے جو ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ - ۱۱۷۴ء کے آخر میں ایک مضبوط بحری بیڑا لے کر اسکندریہ کے متصل آ دھمکے تھے، لڑنے میں مصروف ہو گیا۔ اُنہوں نے جہاز کے سارے آدمی خشکی پر اتار دیے، مگر تین دن میں ہی اُنہیں شکست ہو گئی اور اُن کا بیشتر حصہ اُن فوجوں کے ہاتھوں قتل ہو گیا جو مضبوط قلعہ نشین فوج کی کمک کے لیے بھیجی گئی تھی۔ صلاح الدّین کے ہاتھ بے شمار مال غنیمت آیا۔ اس کے کچھ عرصے پہلے بادشاہ اموری Amaury بھی فوت ہو چکا تھا، لہٰذا اب صلاح الدّین بلاخوف و خطر وسیع اختیارات کا مالک تھا اور اپنی تمام تر توجہ زندگی کے نصب العین، یعنی صلیبیوں کے خلاف جنگ میں صرف کر سکتا تھا۔

اُس نے اپنے کام کی ابتدا شام سے کی، جہاں دمشق کے امرا نے ۵۷۰ھ/۱۱۷۴ء میں اُسے مدعو کیا تھا۔ شام کے حالات مخدوش تھے، مسلمانوں کا کوئی صحیح رہنما نہ تھا۔ ان حالات میں صلاح الدین، نورالدین کی طرح یہ سوچنے میں حق بجانب تھا کہ وہ شام میں جس طرح ہو سکے اقتدار حاصل کر لے، خواہ اُسے صالح اسمٰعیل کا باجگزار ہی بننا پڑے۔ لیکن اسمٰعیل کا چچا الغازی عراق سے ایک بڑی فوج لے کر آیا، جس پر صلاح الدّین، صالح اسمٰعیل کے موافق حال شرائط پر صلح کے لیے [illegible] صلاح الدّین کی شرائط کو تسلیم نہ کیا گیا اس لیے اسے سوائے لڑائی کے اور کوئی چارۂ کار نہ تھا۔ اُس نے خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ اور خطبے سے صالح اسمٰعیل کا نام حذف کر دیا۔ فیصلہ صلاح الدّین کے حق میں ہوا، کیونکہ دشمنوں کو قُرُون حَماۃ کے مقام پر مکمل شکست ہوئی۔ صلاح الدّین نے اس موقع پر نہایت نرمی سے کام لیا۔ اُس نے حلب پر صالح اسمٰعیل کا جو اسے بالکل بے ضرر معلوم ہوتا تھا، قبضہ بحال رہنے دیا اور حَماۃ، حمص اور بعلبک، جو لڑائی کے بغیر ہی فتح ہو گئے تھے، اپنے رشتے داروں کو جاگیر کے طور پر دے دیے۔ پھر ذوالقعدہ ۵۷۰ھ/مئی ۱۱۷۵ء میں خلیفہ نے اُسے مصر، سوڈان، الیمن، المغرب از مصر تا طرابلس، فلسطین اور وسطی شام کی حکومت عطا کر دی، چنانچہ وہ سلطان الاسلام و المسلمین کہلایا کرتا تھا۔ حلب کا تیسرا محاصرہ ۵۷۱ھ کے آخر میں (آخر جون ۱۱۷۶ء) صلح پر منتج ہوا، جس کی رُو سے زنگیوں نے صلاح الدّین کو اس کے فتح کردہ ممالک پر قابض رہنے دیا۔

جمادی الاولٰی ۵۷۳ھ/نومبر ۱۱۷۷ء میں وہ فوج کے ساتھ بسُرعت تمام فلسطین آیا اور غزّہ اور عسقلان کے ارد گرد کے علاقے کو ویران کر دیا۔ بالڈون Baldwin چہارم نے اس کا مقابلہ کیا، لیکن صلاح الدّین کی نمایاں برتری کے پیش نظر اُسے پیچھے ہٹنا پڑا۔ اس پر صلاح الدّین کی فوجیں مضافات پر تاخت کرنے کے لیے منتشر ہو گئیں۔ بالڈون Baldwin نے کرک کے رینالڈ Raynald کے زیر قیادت بہت سے تمپلروں (Templars) اور صلیبی جنگ آزماؤں [illegible] میدان جنگ میں آ دھمکے۔

صلاح الدّین کو سب سے پہلے اپنی کثیر فوجوں کو جمع کرنا پڑا۔ رَملہ کے جنوب میں دونوں فوجوں کا مقابلہ ہوا، لیکن عیسائیوں کا پلہ بھاری رہا۔ اس شکست کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسرے سال (۵۷۴ھ/۱۱۷۸ء) شاہ بالڈون نے دریاے اُردن کے پُل "بنات یعقوب" پر ایک قلعہ تعمیر کر لیا۔ جس کی وجہ سے دریاے اردن اور بانیاس تک تمام میدان پر صلاح الدّین کی مزاحمت، کے بغیر اُس کا قبضہ ہو گیا۔ صلاح الدّین نے اپنے قابل ترین سپہ سالار عزّالدین فرّخ شاہ کو جو اس کا بھتیجا تھا، بالڈون کے مقابلے پر بھیجا جسے ۵۷۵ھ کے آخر (مئی ۱۱۷۹ء) میں ہزیمت ہوئی۔ اس کے ایک سال بعد صلاح الدّین نے ۲ محرم ۵۷۵ھ/۱۰ جون ۱۱۷۹ء کو مرجُ العُیون کے مقام پر بالڈون کو زبردست شکست دی اور متعدد ممتاز فرنگی قید کر لیے۔ دوسرے سال کوئی بڑی لڑائی نہیں ہوئی۔ محرّم ۵۷۶ھ/ جون ۱۱۸۰ء میں بالڈون اور صلاح الدّین کے درمیان دو سال کے لیے صلح کا معاہدہ طے ہوگیا۔ دوسرے سال امیر حلب اسمٰعیل بن نورالدّین فوت ہو گیا۔ اس کی وصیت کے مطابق اُس کا بھتیجا عزّالدین مسعود جو ایک لائق سپاہی تھا، اس کا جانشین ہوا۔ تاہم اس نے ایک متحد و مستحکم سلطنت کے حصول کے لیے اپنے بھائی زنگی ثانی کو حلب دے کر اس کے عوض سنجار لے لیا۔

اسی دوران میں مصر کی طرف جانے والے قافلوں پر کرک کے امیر (Raynald de Châtillon) کے متواتر چھاپوں کی وجہ سے فرنگیوں اور صلاح الدّین کے درمیان پھر لڑائی چھڑ گئی تھی۔ اس کے برعکس زنگی ثانی نے فرنگیوں کے ساتھ صلح کر لی، لیکن صلاح الدّین مسلم علاقوں پر بلا شرکت غیرے قبضہ حاصل کرنے میں کوشاں رہا، پھر اُس نے چند سال شام کا باقی ماندہ علاقہ (حلب) فتح کرنے اور عراق پر اقتدار حاصل کرنے میں صرف کیے (صفر ۵۷۹ھ/جون ۱۱۸۳ء میں) اس غرض سے اُس نے اہم شہروں پر قبضہ کر کے انھیں بطور جاگیر بحال رکھا۔ اگرچہ صلیبیوں سے کوئی دیر پا صلح نہ ہو سکی، تاہم طرفین کسی بڑی جنگ سے گریز کرتے رہے۔ اُسی سال طرابلس کے ریمنڈ ثالث Raymand III کے سرپرست بالڈون پنجم اور صلاح الدّین کے درمیان چار سال کے لیے ایک صلح نامہ طے ہو گیا۔ اس کے بعد جلد ہی بالڈون پنجم فوت ہوگیا۔ اب ایک بار پھر بدامنی پھیل گئی، جس کی وجہ یہ ہوئی کہ Raynald de Châtillon نے کرک کے مقام سے ایک بہت بڑے قافلے پر چھاپا مارا، جس کے لیے اس نے مناسب عذر پیش کرنے یا معاوضہ ادا کرنے سے انکار کر دیا۔ یہ دیکھ کر صلاح الدّین کے غصّے کی انتہا نہ رہی اور اس نے ۵۸۲ھ کے آخر (فروری ۱۱۸۷ء) میں کرک کے علاقے پر حملہ کیا اور اپنی مصری فوجوں کو مکۂ معظمہ سے واپس آنے والے حاجیوں کی حفاظت کے لیے بلا بھیجا اور اس کی شامی فوجیں حارم میں مجتمع ہو گئیں۔ صلیبیوں نے اس مہیب خطرے کو تاڑ لیا اور اس کی وجہ سے گائی Guy اور ریمنڈ Raymand میں صلح ہو گئی اور تمام اطراف سے فوجیں پہنچ گئیں، یہاں تک کہ کوئی بیس ہزار آدمیوں کی فوج لے کر صَفُوریہ میں مقابلے کے لیے آ کھڑا ہوا۔ ۱۷ ربیع الثانی ۵۸۳ھ/۲۶ جون ۱۱۸۷ء کو صلاح الدّین مجری الغایل کے جنوب میں پہنچ گیا اور چھے روز کے محاصرے کے بعد طبریہ (Tiberias) کے شہر پر قبضہ کر لیا، مگر قلعے پر قابض نہ ہو سکا۔ ریمنڈ Raymand کے دشمنوں نے بادشاہ کو سلطان پر حملہ کرنے کا

مشورہ دیا، چنانچہ اُس نے طبریہ کی طرف بڑھنے اور رات کے وقت حطّین [رک بآں] کے مقام پر، جہاں فوج کے لیے پانی کا بھی کافی انتظام نہ تھا، خیمہ زن ہونے کا حکم دیا ۔ صلیبیوں کو شکست فاش ہوئی اور بادشاہ اور اس کے امرا کثیر تعداد میں گرفتار کرایے گئے ۔ اگرچہ صلاح الدّین نے بادشاہ کا دوستانہ استقبال کیا، تاہم اُس نے ریناللہ Raynald کو، جو حاجیوں کے قافلوں کو لوٹا کرتا تھا اپنے ہاتھ سے قتل کر دیا ۔ [۲ جولائی ۱۱۸۷ء کو صلاح الدّین کا قلعۂ طبریہ پر قبضہ ہو گیا] ۔

جس طرح جنگ قرون حماۃ کے بعد اُسے شام کی حکمرانی مل گئی تھی، اسی طرح حطّین کی فیصلہ کن جنگ کے بعد اس کا فلسطین اور یروشلم پر قبضہ ہو گیا ۔ طبریہ کا فوجی قلعہ، الناصرہ، الساسرۃ، صیدا، بیروت، بترون، عکّا [رک بآں]، رَملہ، غزّہ اور حبرون Hebron سب فتح ہو گئے ۔ پھر اس نے یروشلم پر چڑھائی کی اور رجب ۵۸۳ھ/۱۱۸۷ء میں بیت اللحم، بِیتِیَۃ اور کوہ زیتون پر قبضہ کر لیا ۔ سب سے پہلے صلاح الدّین نے شہر کے مغرب کی طرف خیمہ نصب کیا ۔ شہر کے باشندوں نے نہایت پامردی سے مدافعت کی، لیکن جب اُس نے شمال میں ایک زیادہ موزوں مقام سے منجنیق اور عرّادے استعمال کر کے حملہ کیا تو وہ اسی ماہ کے آخر میں ہتھیار ڈالنے پر مجبور ہو گئے ۔ [ایک صدی قبل عیسائیوں نے یروشلم پر قبضہ کرتے وقت جو مظالم مسلمانوں پر ڈھائے تھے ان کا انتقام لینے کے بجائے صلاح الدین نے اعلان کیا کہ چالیس دن کے اندر عیسائی شہر سے سلامتی کے ساتھ نکل سکتے ہیں بشرطیکہ وہ فی مرد دس دینار، فی عورت پانچ دینار اور فی بچہ ایک دینار تاوان جنگ ادا کر دیں ۔ بہت سے شہریوں کو اس نے زر فدیہ لیے بغیر چھوڑ دیا ۔ دس ہزار افراد کا فدیہ خود سلطان نے ادا کیا ۔ ملک العادل نے ہزاروں کی تعداد میں غلام مانگے اور پھر انہیں آزاد کر دیا ۔ لین پول Lane Poole سلطان کی عظمت اور عالی ظرفی کی تعریف کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ایک واقعہ بھی ایسا پیش نہیں آیا جس میں کسی عیسائی پر زیادتی کی گئی ہو ۔ [قُبّۃُ الصَّخرَۃ اور مسجد اقصیٰ کو بحال کر دیا گیا ۔ اس اہم واقعے کی یاد میں بہت سے شفاخانے اور مدرسے بنائے گئے ۔ متعدد ایّوبی امرا نے شاندار عمارتیں بنا کر شہر کی شان و شوکت کو دوبالا کر دیا ۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یروشلم کی فتح کا جشن منانے میں تمام اسلامی دنیا شریک تھی، کیونکہ اس فتح کا مژدہ سننے کے لیے سب لوگ منتظر تھے ۔ اس فتح کے نتیجے میں صلاح الدّین نے اُن شہروں اور قلعوں پر جو ابھی تک عیسائیوں کے قبضے میں تھے، بزور یا لوگوں کی رضامندی سے قبضہ کر لیا ۔ صرف انطاکیہ، طرابلس، صُور (Tyre) اور چند چھوٹے چھوٹے شہروں اور قلعوں پر عیسائیوں کا قبضہ باقی رہا ۔ ربیع الآخر ۵۸۴ھ/ جون ۱۱۸۸ء میں اُس نے ایک نئی مہم کے لیے شام اور عراق کے تمام امرا کو مع اُن کی افواج کے طلب کیا ۔ اس کے بعد جو لڑائی ہوئی اس کے دوران میں لاذقیہ، جَبلہ [رک بآں]، صَہیُون، سرمین اور برزویۃ بھی قبضے میں آ گئے، اور انطاکیہ کے بادشاہ بوھمند Bohemund ثالث سے سات ماہ کے لیے مصالحت ہو گئی ۔ صلاح الدّین اُسی سال یکم رمضان کو دمشق واپس چلا گیا اور اپنے اُن حلیفوں کو جو عراق سے آئے تھے رخصت کر دیا، تاہم صَفَد [رک بآں]، کوکب، کرب اور شوبک کو فتح کرنے کے لیے اُس نے اپنی فوجوں کو [illegible] کیا ۔ اس مہم نے بہت طول

کھینچا، مگر کامیاب رہی اور بکم ذوالقعدہ ۵۸۵ھ/۱۱ دسمبر ۱۱۸۹ء کو ان تمام مقامات کی فتح پر ختم ہوئی۔

جب [پوپ] گریگوری ہشتم کو یروشلم کی فتح کا پتا چلا تو اُس نے صلیبی جنگ کا اعلان کردیا اور اس کی موت کے بعد پوپ کلیمنٹ ثالث نے بھی مساعی جاری رکھیں۔ یورپ کے حکمرانوں کی باہمی عداوتیں ختم ہوگئیں اور فرانس کے فلپ ثانی اور انگلینڈ کے رچرڈ اوّل کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوششیں پھر سے شروع ہوگئیں۔ نئے صلیبیوں کی پہلی فرستادہ کمک ایک بحری بیڑے پر مشتمل تھی جو صقلیہ کے حکمران ولیم نے روانہ کیا تھا۔ اس نے طرابلس کا محاصرہ توڑ دیا اور آئندہ کے لیے فلسطین کی بندرگاہوں کا محافظ ثابت ہوا۔ رفتہ رفتہ یورپ سے چھوٹی اور بڑی فوجی جماعتیں بیت المقدس کی طرف روانہ ہوکر صُور کے مقام پر اترنے لگیں۔ شہنشاہ فریڈرک اوّل نے بےشمار مسلّح فوجوں کے ساتھ صلیبی جنگ شروع کر دی۔ اس نے صلاح الدّین سے کہا کہ وہ یروشلم واپس کر دے، مگر اس کا کچھ اثر نہ ہوا، لہٰذا فریڈرک قسطنطینیہ کے راستے روانہ ہوا۔ فرنگیوں نے، جنھیں مسلسل کمک پہنچ رہی تھی، ۱۳ رجب ۵۸۵ھ/۲۸ اگست ۱۱۸۹ء کو عکّا کا محاصرہ شروع کر دیا؛ یہ ازمنۂ وسطیٰ کی سب سے بڑی فوجی مہم تھی، جس میں یورپ کے متعدد ممالک سے صلیبیوں کی مسلسل آمد سے کمک پہنچتی رہی۔ اب صلاح الدّین کی صلاحیت کے جوہر پورے طور پر نمایاں ہوئے اور اس طویل جنگ کے دوران میں صلیبیوں پر اس جلیل القدر سلطان کی بزرگی و عظمت بخوبی روشن ہو گئی۔

دو ماہ کی تیاری کے بعد شاہ گائی Guy کے زیر قیادت فرنگی عکّا تک جا پہنچے [اور اس کا محاصرہ کرلیا] اور صلاح الدّین بھی دوسرے دن وہاں آ پہنچا [اور اس نے فرنگیوں کے اردگرد گھیرا ڈال دیا]۔ شہر کو فتح کرنے کے لیے صلیبیوں نے بری اور بحری دونوں راستوں سے حملہ کیا، جنھیں یہ فائدہ حاصل تھا کہ قلعے کی فوج سمندر سے تقریبًا ہمیشہ منقطع رہی اور قلّتِ خوراک کی وجہ سے مصائب میں مبتلا ہوگئی۔ مزید برآں اگرچہ فریڈرک اوّل کی مَوت کی وجہ سے صلیبیوں کے بعد عکّا کے مقام پر محض چند جرمن سردار شرکت کر سکے، تاہم فلپ اور خصوصًا رچرڈ اوّل کی آمد، نیز خوراک اور سپاہیوں کو لانے والے جہازوں کے باقاعدہ آتے رہنے کی وجہ سے اُنھیں مسلمانوں پر نمایاں تفوّق حاصل ہو گیا تھا۔ علاوہ ازیں اُن کے پاس محاصرہ کرنے کے لیے بڑا اچھا توپخانہ تھا۔ اُدھر مسلمانوں کے پاس بھی آتشیں بم بنانے کے لیے بڑے ہشیار کاریگر موجود تھے۔ صلاح الدّین کو یہ فائدہ تھا کہ وہ اپنی فوج کا واحد سپہ سالار تھا، گو اس کی فوج سالہا سال کی جنگ کی وجہ سے تھک چکی تھی۔ ادھر مسیحی نبردآزماؤں کی خانہ جنگی، شاہ گائی اور کاؤنٹ آف مانٹ فرّے، اور رچرڈ اور فلپ کی باہمی رقابتیں اُن کے راستے میں حائل تھیں۔ اگلے سالوں میں خشکی اور سمندر پر مسلسل لڑائیاں ہوتی رہیں۔ [یہ محاصرہ ۵۸۵ھ/۱۱۸۹ء سے ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء تک جاری رہا۔ قلعے کے باہر بڑی خونریز لڑائیاں ہوئیں جن میں مجموعی طور پر مسلمانوں کا پلّا بھاری رہا اور فرنگی ہزاروں کی تعداد میں ہلاک ہوئے تاہم محصورین کے مصائب میں اضافہ ہوتا گیا، تاآنکہ ۱۷ جمادی الاولیٰ ۵۸۷ھ/۱۲ جولائی ۱۱۹۱ء میں وہ ہتھیار ڈالنے پر مجبور ہوگئے۔ اہل شہر سے فرنگیوں نے معاہدہ کیا کہ

(۱) اہلِ شہر اپنے تمام ہتھیار حوالے کر دیں گے؛ (۲) شہر کے مسلمانوں کو آزاد کرنے کے لیے دو لاکھ اشرفیاں ادا کی جائیں گی؛ (۳) اہلِ شہر اپنے بال بچوں کو لے کر نکل جائیں گے - مسلمان چاہتے تھے کہ رقم وصول کرنے پر قیدیوں کی رہائی کی ذمہ داری انگریز قبول کریں - جب انہوں نے یہ ضمانت دینے سے انکار کیا تو قدرتی طور پر مسلمان یہ سمجھے کہ فرنگی رقم بٹورنا چاہتے ہیں اور معاہدے پر عمل درآمد کا ارادہ نہیں رکھتے] - جب مہینے کے آخر تک رقم ادا نہ ہوئی، تو رچرڈ نے تین ہزار قیدی مروا ڈالے - اس ظالمانہ اور سفّاکانہ فعل کی عیسائی وقائع نگاروں نے بھی مذمت کی - [اب رچرڈ ساحلی علاقوں پر قبضہ کرنے کے لیے جنوب کی طرف چلا اور ارسوف کے مقام پر ایک اور کامیابی حاصل کی - ادھر صلاح الدین نے مجبوراً مصری سرحد کے قریب واقع شہروں کو مسمار کرنا شروع کر دیا تاکہ عیسائی ان پر قابض ہو کر انہیں قلعہ بند نہ کر لیں - اس کے بعد وہ بیت المقدس پہنچا اور اس کے استحکامات درست کیے - وہ چاہتا تھا کہ فرنگیوں کے لیے ساحلی علاقہ چھوڑ دیا جائے اور اصل معرکہ اندرون ملک میں لڑا جائے - اس دوران میں مارکوئیس کونرڈ اور شاہ رچرڈ اپنی اپنی جگہ صلح کی گفت و شنید میں بھی لگے رہے - کونرڈ چاہتا تھا کہ صیدا اور بیروت اس کے قبضے میں رہنے دیے جائیں تو وہ مسلمانوں کا حلیف بن جائے - ادھر رچرڈ بیت المقدس پر قبضے، صلیب مقدس کی واپسی اور دریاے اردن اور ساحل کے درمیانی علاقے پر فرنگیوں کی حکومت تسلیم کرنے کا خواہاں تھا - ذاتی طور پر صلاح الدین کونرڈ سے صلح کرنا پسند کرتا تھا، مگر وہ اسی اثنا میں قتل کر دیا گیا - ۵۸۸ھ/۱۱۹۲ء میں رچرڈ بیت المقدس کی طرف بڑھا، مگر وہ اسے فتح کرنے میں ناکام رہا اور فرنگی فوجیں ساحل کی طرف لوٹ گئیں - بالآخر ۲۲ شعبان ۵۸۸ھ/ ۲ ستمبر ۱۱۹۲ء کو صلح نامہ رملہ کی رو سے طے پایا کہ عکا سے یافہ تک کے علاقے پر رچرڈ کے بھانجے ہنری کی حکومت ہوگی اور عسقلان سے لے کر جنوب کے ساحلی علاقہ پر صلاح الدین کی -] عسقلان کو منہدم کر دیا گیا اور مسیحی جنگ آزماؤں کو غیر مسلح ہونے کی حالت میں مقامات مقدّسہ کی زیارت کرنے کی اجازت مل گئی - رچرڈ کی طرف سے صلح کے فیصلے کا سب سے بڑا باعث اُس کی بیماری، انگلستان کی طرف مراجعت کی خواہش اور یورپ سے امدادی فوجوں کی آمد کا انقطاع تھا - پورے یورپ کی مساعی کے باوجود بجز ساحل کی معمولی سی آبادی کے فلسطین کا بیشتر حصّہ، جو صلاح الدّین کے ماتحت تھا، اسلام کے پرچم تلے آ گیا اور فلسطین اور مصر کے درمیان آمد و رفت کا راستہ بالکل محفوظ ہو گیا - صلاح الدّین اور انطاکیہ کے بوہمند Bohemund کے درمیان دوستانہ مراسم تھے۔

صلاح الدّین کو اپنی زندگی کے باقی چند مہینے امن و عافیت میں گزارنے کا موقع مل گیا - اُس نے یروشلم کو مستحکم کیا اور پھر اطمینان سے دمشق کی طرف چلا گیا، جہاں لوگوں نے ذوالقعدہ کے آخر (= نومبر کے آخر میں) بڑی دھوم دھام سے اُس کا استقبال کیا - اس نے موسم سرما وہیں اپنے بال بچوں میں بسر کیا - صفر ۵۸۹ھ/ فروری ۱۱۹۳ء میں وہ بیمار ہوا اور اس کے چودہ دن بعد پچپن برس کی عمر میں فوت ہو گیا - اس کے سب سے بڑے بیٹے کے حصے میں دمشق آیا، دوسرے بیٹے کو حلب ملا اور تیسرے کو مصر اور شمالی عرب - عراق اُس کے بھائی العادل کے حصے میں آیا - اُس کی وفات کے چند

سال بعد ہی اس کی مملکت کا شیرازہ بکھر گیا۔

اُس کے اعزہ و اقارب اُس کے شیدائی تھے۔ اس کا اقتدار اس کی صلاحیت، رحم دلی، خداترسی، عفو و درگزر اور بردباری میں مضمر تھا۔ اسے دو بار، یعنی فاطمی خلیفہ العاضد کی وفات اور اتابک نورالدّین کے انتقال پر بہت سی دولت حاصل کرنے کے مواقع میسر آئے، لیکن اس نے خلیفہ [العاضد] کے خزانے تو اس کے سپاہیوں اور ملازموں میں تقسیم کر دیے اور نورالدّین کی دولت کو چھوٹے بغیر اس کے بیٹے کے حوالے کر دیا۔ وہ صلیبیوں سے رزم آرا ہونے کے باوجود ان سے انفرادی طور پر تعصب نہیں برتتا تھا، بلکہ وہ اپنی مملکت کی عیسائی رعایا کا محافظ تھا۔ اس نے وہی راستہ اختیار کیا جس پر نورالدّین گامزن تھا۔ وہ اہل السنت والجماعت کے مسلک پر عمل پیرا تھا۔ اس کی حکومت کے آخری برسوں میں مسلمانوں اور عیسائیوں کے ذاتی تعلقات بہت اچھے رہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ رچرڈ نے بعض مسلمانوں کو یقینی طور پر نائٹ Knight کا خطاب دیا تھا، مثلاً الملک العادل کے بیٹے الملک الکامل کو۔ صلاح الدّین اپنی رعایا میں محبوب اور محترم تھا اور آج تک سلطان بیبرس [رک بآں] اور ھارون الرشید [رک بآں] کی طرح مشرق کی ایک اہم ترین شخصیت سمجھا جاتا ہے۔ یورپ میں اسے بہادری کا نمونہ مانا جاتا ہے اور یہ حقیقت ہے کہ اس سے کبھی بے وجہ سختی کا اظہار نہیں ہوا، بلکہ قیدیوں کو آزاد کرنے اور انعام اکرام دینے میں بڑا فیاض تھا (مثلاً عزاز کا قلعہ الصّالح اسمٰعیل کی چھوٹی بہن کو دے دینا اور رچرڈ اوّل سے صلح کے بعد انطاکیہ کے بوھمند Bohemund کو بہت سے دیہات بخش دینا)۔

صلاح الدّین کا نام آج بھی اسلامی دنیا میں احترام کے ساتھ لیا جاتا ہے اور مسلمانوں کے خون میں زندگی کی لہر دوڑاتا ہے۔ زندگی کی مایوسیوں اور تلخیوں میں سلطان کی ذات ہمیشہ مسلمانوں کے لیے روشنی اور ھدایت کا مینار رہی ہے۔ زمانۂ حال کے ناول نگاروں نے اپنے ناولوں میں اس کا تعارف کرایا ہے، مثلاً اسکاٹ نے اپنے ناول *Talisman* میں اور لیسنگ Lessing نے *Nathan der Weise* میں سلطان کا ذکر کیا ہے۔ اسکاٹ کی نظر میں ایک طاقتور مشرقی حکمران ہے اور لیسنگ نے اُسے ایک یورو پین کی طرح نازک جذبات کا حامل دکھایا ہے۔ وہ علوم دینیہ کا دلدادہ، علما کا سرپرست اور تعمیرات کا شائق تھا، جیسا کہ قاھرہ کے قلعے اور یروشلم میں عمارتوں کی از سرِ نو تعمیر سے پتا چلتا ہے۔

صلاح الدّین کے متعلق کتباتی مواد کے غائر مطالعے کے لیے دیکھیے G. Wiet : *Les Inscriptions de Saladin*، در *Syria*، ۳ : ۳۰۷ تا ۳۲۸۔

مآخذ : (۱) غیر مطبوعہ قلمی مآخذ، جن کا حوالہ Blochet نے المقریزی : السلوک (عہد ایوبی، پیرس ۱۹۰۸ء) کے ترجمے کی تمہید میں دیے ہیں۔ اس نے ابن واصل : مفرج الکروب اور "تاریخ بطریقان اسکندریہ" کے اقتباسات بھی اپنے حواشی کے ساتھ فرانسیسی ترجمے میں دیے ہیں۔ ۱۸۸۹ء تک مطبوعہ مواد کے لیے دیکھیے (۲) Derenbourg : *Ousâma Ibn Mounkidh*، در *P.E.L.O.*، ۱۲/۱، پیرس ۱۸۸۹ء؛ معاصر عربی اور یورپی مآخذ: (۳) *Recueil des historiens des Croisades*، در *Historiens Orientaux*، پیرس ۱۸۷۲ء تا ۱۹۰۶ء؛ ج ۱ تا ۵؛ (۴) *Historiens coccidentaux*، ۱، پیرس ۱۸۴۴ء تا ۱۸۸۶ء، ج ۱ تا ۶؛ نیز (۵) Reinaud : *Extraits des historiens arabes relatifs aux guerres des coproisades*؛ (۶) Michaud : *Bibliothéque des Croisades*، پیرس ۱۸۲۹ء، کے دوسرے حصّوں میں

ملیں گے۔ قدیم ماخذ سے بہترین اور مفصل ترین استفادہ Röhricht نے کیا ہے، دیکھیے اس کی کتاب (۷) *Geschichte des Königreichs Jerusalem*، Innsbruck ۱۸۹۸ء، جس میں Röhricht کی دوسری تصانیف اور بہت سے ماخذ کا حوالہ بھی موجود ہے؛ نیز (۸) Van Berchem: *Notes sur les Croisades*، در *Journ. As.*، سلسلہ ۹، ۱۹۰۲ء، ۱۹: ۳۸۵ ببعد؛ (۹) اسامہ، طبع Derenbourg کے علاوہ ابن خلّکان اور بہاء الدّین ابن شدّاد کی مصنفہ سوانح عمریاں ہیں (دونوں *Recueil des hist. orient.*، جلد ۳ میں بھی ہیں)؛ مؤخر الذکر کا انگریزی ترجمہ (۱۰) *The Life of Saladin by Behā ed-Din*، طبع C. W. Wilson، لنڈن ۱۸۹۷ء، جرمن ترجمہ از von Hammer-Purgstall، در *Gemäldesaal der Lebensbeschreibungen grosser moslimischer Herrscher*، جلد ۵، لائپزگ ۱۸۳۸ء، اب معدوم ہے؛ (۱۱) Stanley Lane-Poole کی شاندار اور واضح تصنیف: *Saladin and the fall of the Kingdom of Jerusalem*، (*Heroes of the Nations series*)، لنڈن ۱۸۹۸ء؛ عکّا وغیرہ کے محاصرے کے متعلق دیکھیے: (۱۲) Kate Norgate: *Richard Lion-Heart*، لنڈن ۱۹۲۴ء، اشاریہ، بذیل مادہ *Acre and Saladin*؛ صلاح الدّین سے متعلقہ یورپی روایات کے بارے میں دیکھیے (۱۳) Lane-Poole: کتاب مذکور، باب ۲۳: ۳۷۷ ببعد، جس میں بیبرس کے رومان کی متعلقہ عبارت اور سکاٹ اور لیسنگ کے سوانح صلاح الدّین پر پوری بحث کی گئی ہے۔ (Lane-Poole کو اس کا علم نہ تھا کہ جس عبارت کا اس نے حوالہ دیا تھا وہ بیبرس (Baibars) کے رومان کے متعلق تھی)؛ صلاح الدین کی یورپی روایات کے لیے دیکھیے: (۱۴) Gaston Paris: *La Légende de Saladin*، در *Journal des Savants*، ۱۸۹۳ء، اور طبع ثانی؛ نیز (۱۵) Röhricht، در *Geschichte des Königreichs Jerusalem*

ابو شامہ: کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، قاہرہ ۱۲۸۸ھ، بمواقع کثیرہ؛ (۱۷) عماد الدّین: الفتح القسی فی الفتح القدسی، لائڈن ۱۸۸۸ء؛ (۱۸) محمد فرید ابو حدید: صلاح الدین الایوبی، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ترجمہ اردو از نذیر حسین، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۱۹) Runciman: *History of Crusades*، ۳ جلدیں، کیمبرج ۱۹۵۴ء]۔

(SOBERNHEIM و [ادارہ])

صُلْح: [قرآن مجید نے اَلصُّلْحُ خَیْرٌ (۴ [النسآء]: ۱۲۸) کہہ کر امن و سلامتی پر بہت زور دیا ہے اور اسے بہت بڑی خوبی اور بھلائی بتایا ہے۔ اسی طرح اَلْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ (۲ [البقرہ]: ۱۹۸) (= فتنہ و فساد قتل سے زیادہ سخت ہے) کے الفاظ میں صلح و امن کے نقیض فتنہ و فساد کی برائی کی طرف توجہ دلائی ہے۔ خود لفظ اسلام امن و سلامتی کا علمبردار ہے۔ مستشرقین مغرب کو اسلام کے حکم جہاد کے مفہوم کو نہ سمجھنے سے غلطی لگی ہے اور انہوں نے اس کے معنی قتال و لڑائی کے سمجھے ہیں، مگر مفہوم کی یہ تنگی قطعاً غلط ہے۔ جہاد کا لفظ جُہد سے نکلا ہے اور اس کے لغوی معنی ہیں محنت و کوشش؛ اور اسلامی اصطلاح میں اس کا مفہوم ہے عمل خیر اور نیک کرداری کی جد و جہد اور اسلام کی اشاعت و حفاظت کے لیے ہر طرح کی کوشش و سعی کرنا اور تمام جسمانی، مالی، دماغی قوٰی کو راہ حق میں صرف کرنا۔ اس میں دراصل اس طرف توجہ دلائی ہے کہ اسلام جس دین کو لے کر آیا ہے وہ محض نظریہ اور فلسفہ نہیں، بلکہ عمل بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں ''جہاد'' کے مقابل ''قعود'' (بیٹھ رہنا، تکاسل اور ترک فرض) کا لفظ استعمال ہوا ہے (۴ [النسآء]: ۹۵)۔ غرض جہاد اور قتال کے الفاظ ہم معنی نہیں۔ اس لیے قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت میں جہاد بالنفس

اور جہاد بالمال کا ذکر بھی کیا ہے - دوسری جگہ قرآن مجید میں ہے : جَاهِدْهُمْ بِهٖ جِهَادًا كَبِيْرًا (۲۵ [الفرقان] : ۵۲) یعنی اس قرآن کے ذریعے جہاد کبیر کرو - ایسا ہی قرآن مجید میں منافقوں سے جہاد کا حکم آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو دیا گیا (۹ [التوبة]: ۷۳)- منافقوں کے ساتھ کوئی جنگ حضور علیہ السلام نے نہیں لڑی - امام راغب نے لکھا ہے کہ جہاد کی تین اقسام ہیں : ظاہری دشمن سے جہاد، شیطان سے جہاد اور نفس سے جہاد اور آیت قرآنی جَاهِدُوْا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ (۲۲ [الحج] : ۷۸) میں تینوں قسم کا جہاد مراد ہے - حدیث میں ہے کہ جب صحابہ کرامؓ ایک جنگ سے واپس آئے تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے انہیں فرمایا : رَجَعْتُمْ مِنَ الْجِهَادِ الْاَصْغَرِ اِلَى الْجِهَادِ الْاَكْبَرِ (خطیب: تاریخ)، تم چھوٹے جہاد (یعنی دشمنوں سے جنگ) سے بڑے جہاد (یعنی نفس اور شیطان سے جہاد) کی طرف لوٹ آئے ہو - اسی طرح ایک دوسری حدیث کے الفاظ ہیں : جَاهِدُوْا اَهْوَاءَكُمْ كَمَا تُجَاهِدُوْنَ اَعْدَاءَكُمْ، اپنی خواہشات کے خلاف اسی طرح جہاد کرو جس طرح اپنے دشمنوں سے جہاد کرتے ہو - یہ اسی جہاد کا جذبہ اور اس کے حصول ثواب کی آرزو تھی جس کی وجہ سے صحابہ کرامؓ نے تیرہ سالہ مکی زندگی میں اللہ تعالی کی راہ میں ہر قسم کی تکالیف برداشت کیں۔

اسلام نے جنگ کی جو شرائط (۲ [البقرة] : ۱۹۰)، حدود (۲ [البقرة] : ۱۹۱)، (۲ [البقرة]: ۲۱۷)، اور اغراض قائم کی ہیں اگر ان پر ایک نظر ڈالی جائے تو اس سے بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اسلام کس طرح صلح کا داعی اور قیام امن کا علمبردار ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس نے جنگ کی اجازت بھی دفاعِ ظلم و ستم اور قیام صلح و امن کے لیے دی ہے - قرآن مجید میں ہے اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقٰتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا ۭ وَاِنَّ اللّٰهَ عَلٰي نَصْرِهِمْ لَقَدِيْرُ ۙ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ اِلَّآ اَنْ يَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ۭ وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّمَسٰجِدُ يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًا (۲۲ [الحج]: ۳۹ تا ۴۰)- یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے صاف صاف الفاظ میں فرمایا ہے : وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ (۸ [الانفال] : ۶۱)، یعنی اگر دشمن صلح کی طرف جھکیں تو تو بھی اس کی طرف جھک جا اور اللہ تعالٰی پر بھروسا رکھ - یہاں اسلام کے سخت ترین دشمنوں کا ذکر کرکے ان کی غداری کو بیان کرکے، ان کے مقابلے میں مستعد رہنے کا حکم دے کر پھر بھی فرمایا ہے کہ اصل غرض جنگ نہیں بلکہ امن ہے - اس لیے اگر دشمن صلح کی طرف مائل ہو تو تمہیں بھی فوراً صلح کی طرف قدم بڑھا لینا چاہیے - بلکہ اس سے اگلی آیت میں فرمایا کہ اگر میلان صلح میں دشمن کی غداری کا ارادہ بھی پنہاں ہو تو بھی تم صلح کی طرف جھکو -]

اصطلاح فقہ میں صُلح ایک عقد (بیع) بھی ہے جس کا مقصد نزاع و جدال ختم کرنا ہے، (قب رومی - بوزنطی Transactio، *Code*، ۲، ۴، ۲۱؛ نیز *Dig.*، ۲، ۱۵، ۱) - اس کے وہی رکن ہیں جو بیع کے ہیں، یعنی ایجاب و قبول - صلح (رفع نزاع) تین قسم کی ہو سکتی ہے : مدعیٰ علیہ یا تو متنازعہ فیہ معاملے کا اعتراف (اقرار) کرتا ہو؛ یا وہ اس کی صحت کو نہ مانتا ہو (انکار)؛ یا کچھ نہ کہتا ہو (سکوت) - ان اقسام کو قابل قبول سمجھنے میں قدیم فقہا کا اختلاف ہے؛ امام الشافعیؒ اور ابن ابی

لیلی صلح کے لیے اقرار صحیح کا مطالبہ کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ بصورت اقرار صلح کے امکان کے قائل نہیں (الشافعی: کتاب الامّ، ۳: ۲۰۳) اور رومی قانون کی اس اصل کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں: *Confessus pro Judicato habetur* [اقرار مصالحت کا بدل مانا جاتا ہے] ۔ (*Dig.*، ۴۲، ۲، ۳؛ قب *Cod.*، ۲، ۴، ۳۲) ۔ جہاں صلح کرنے والے فریقین کی باہمی گفت و شنید کرنے کی اہلیت کا تعلق ہے، اس کے بارے میں وہی شرائط ہیں جو عام طور پر مانی گئی ہیں، لیکن اس میں بالغ اور حرّ ہونے کی شرط نہیں، البتہ مُصالح علیہ (جس چیز کی خاطر صلح کی سلسلہ جنبانی کی جائے) کوئی مال ہونا چاہیے، یعنی ایسی شے جس کی بیع کے لیے کوئی مشاہدہ ممکن ہو، خواہ وہ کوئی چیز ہو، مطالبہ ہو یا حق استفادہ ہو، مُصالح عنہ، یعنی وہ قانونی نقطہ جس میں نزاع ہو از قسم مال و متاع ہو سکتا ہے یا کوئی قانونی دعوٰی جو قتل یا جراحت کی وجہ سے ہوا ہو (دیت یا قصاص)، لیکن حق اللہ، یعنی چوری یا بدکاری کے بارے میں جس پر حدّ شرعی عائد ہوتی ہو ہرگز ایسی کوئی صلح نہیں ہو سکتی (قب *Cod.*، ۲، ۴، ۱۸) ۔ صلح کی تین صورتیں ہیں: (۱) فریقین کی رضامندی؛ (۲) بوجہ عیب خرید کردہ چیز کی واپسی جسے **خیار العَیب** کہتے ہیں اور (۳) صلح کے بعد ایسے حالات معلوم ہو جائیں جن کی رو سے قانوناً نزاع غلط ہو اور بوقت صلح ان کا علم نہ ہو سکا ہو (مثلاً کسی مفقود دستاویز کا مل جانا) ۔ شوافع کے نزدیک صلح کی دو قسمیں ہیں: صلح الابراء، جسے ایک قسم کا ہبہ سمجھا جاتا ہے (قب *Dig.*، ۲، ۱۵، ۱) اور صلح المعاوضہ جس میں متنازع فیہ چیز کے عوض کوئی دوسری چیز دیے دی جائے۔ *Code Civil Ottoman*، دفعات ۱۵۳۱ تا ۱۵۷۱، عملاً اس موضوع کے بارے میں حنفی تعلیم کے مطابق ہیں۔

مآخذ: کتب فقہ میں اس مخصوص فصل کے علاوہ مندرجہ ذیل کتب بہت اہم ہیں: (۱) الکاسانی: بدائع الصنائع، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ۶: ۳۹ تا ۵۶؛ (۲) خلیل: *Muhtasar Q Sommario del diritto malechita*، مترجمہ Dav Santillana: میلان ۱۹۱۹ء، ۲: ۲۲۵ تا ۲۳۳؛ (۳) Querry: *Droit Musulman*، پیرس ۱۸۷۱ء، ۱: ۳۸۷ تا ۳۹۵؛ (۴) Sachau: *Muh. Recht*، برلن ۱۸۹۷ء، ۳۵۷ ببعد؛ (۵) van den Berg: *Principes du droit musulman*، الجزائر ۱۸۹۶ء، ۹۰ ببعد؛ (۶) Young: *Corps. de droit. ottoman*، ۶: ۲۸۷ ببعد۔

(J. HEFFENING و [ادارہ])

⊗ **صَلوٰۃ**: (ع)؛ مادہ ص ل و، (بعض کے نزدیک ص ل ی)؛ (جمع: صَلَوات)؛ اس کے لغوی معنی ہیں دعا و تسبیح، استغفار، رحمۃ، ثناء، ترحّم (طلب رحم)؛ لفظ صلوٰۃ جب اللہ تعالٰی سے منسوب ہو تو اس کے معنی رحمۃ ہیں اور جب مخلوق، یعنی ملائکہ اور جنّ و انس سے منسوب ہو تو اس کے معنی قیام اور رکوع و سجود ہیں اور جب پرندوں اور کیڑے مکوڑوں سے نسبت ہو تو اس کے معنی تسبیح کے ہوں گے (لسان العرب؛ مفردات؛ النہایۃ؛ الفائق)۔

اصطلاحاً صلوٰۃ اس مخصوص عبادت کا نام ہے جو ارکان اسلام [رکّ باں] میں سے ہے۔ اس کو صلوٰۃ اس لیے کہا گیا ہے کہ اس کے اصلی معنی تعظیم ہیں اور یہ مخصوص عبادت خدا تعالٰی کی تعظیم کے لیے فرض کی گئی ہے۔

قرآن مجید میں یہ لفظ تقریباً سو مرتبہ آیا ہے اور مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے:

بمعنی دعا: وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ (۹ [التوبة]: ۱۰۳) = اور ان کے حق میں دعائے خیر کریں، کیونکہ آپ کی دعا ان کے لیے موجب تسکین ہے؛ بمعنی درود بھیجنا: اِنَّ اللّٰهَ وَ مَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا (۳۳ [الاحزاب]: ۵۶)؛ بمعنی رحمة: اُولٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ (۲ [البقرة]: ۱۵۷)؛ اللہ تعالٰی کی طرف سے مسلمانوں کے لیے صلوٰت کے معنی دعا اور رحمت کے علاوہ ان کا تزکیہ، یعنی ان کی تعظیم و تکریم، عزت افزائی اور نیک شہرت ہے (راغب: مفردات؛ روح المعانی، ۱ : ۲۳۳، بار اول؛ تفسیر المنار، جلد دوم، بذیل آیت)؛ بمعنی عبادت گاہ: لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَّ صَلَوٰتٌ وَّ مَسٰجِدُ (۲۲ [الحج]: ۴۰)۔

ابن الاثیر نے النہایۃ میں صلوٰۃ کے دو معنی لکھے ہیں: اول دعا، چونکہ دعا نماز کا ایک جز ہے اس لیے (بطور مجاز مرسل) جز پر کل کا نام رکھ دیا گیا ہے؛ دوم لغوی معنی تعظیم، اور اس مخصوص عبادت کو اس لیے صلوٰۃ کہا گیا ہے کہ اس میں اللہ تعالٰی کی تعظیم مقصود ہے۔

نماز کی فرضیت و فضیلت کا ذکر: صلوٰۃ اسلام کا وہ فریضہ ہے جسے کوئی باہوش و حواس مسلمان کسی حالت میں بھی چھوڑ نہیں سکتا۔ یہ ہر عاقل بالغ پر فرض مؤکد ہے۔ توحید کے بعد سب سے پہلا حکم جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کو ملا وہ نماز کا تھا۔ یہ وہ فرض ہے جو آغاز اسلام سے ادا کیا جاتا رہا اور شب معراج میں اس کی باقاعدہ فرضیت کا حکم ہوا۔ قرآن مجید میں اکثر موقعوں پر نماز کی تاکید آئی ہے، ارشاد خداوندی ہے: (۱) اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ (۲۰ [طٰه]: ۱۴) = میری یاد کے لیے نماز قائم کرو؛ (۲) قُلْ لِّعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُقِيْمُوا الصَّلٰوةَ (۱۴ [ابراهیم]: ۳۱) = میرے ایماندار بندوں سے کہہ دیجیے کہ وہ نماز قائم کریں؛ (۳) وَ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَ لَا تَكُوْنُوْا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (۳۰ [الروم]: ۳۱) = نماز قائم کرو اور مشرک نہ بنو۔ قرآن مجید میں نماز کو تمکن فی الارض کے ساتھ لازم قرار دیا ہے، اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّكٰوةَ (۲۲ [الحج]: ۴۱) = جب ہم انہیں زمین پر حکومت دیتے تو وہ نماز قائم کرتے ہیں اور زکٰوۃ دیتے ہیں۔

حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے پوچھا گیا کہ اَيُّ الْاَعْمَالِ اَفْضَلُ؟ (= کون سا عمل بہترین اور افضل ہے)، تو آپؐ نے فرمایا: اَلصَّلٰوةُ لِمَوَاقِيْتِهَا (= نماز وقت مقررہ پر)۔ نماز کی فضیلت و عظمت اور جلالت قدر کے بارے میں بہت سی احادیث مروی ہیں: ایک حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اپنے صحابہ کرامؓ کو مخاطب کرکے فرمایا کہ بتاؤ اگر کسی کے دروازے پر نہر ہو اور وہ ہر روز پانچ مرتبہ اس نہر میں نہاتا ہو، پھر بھی اس کے بدن پر کچھ میل باقی رہ جائے گا؟ صحابہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم! اس کے بدن پر کچھ بھی میل نہ رہے گا۔ آپؐ نے فرمایا کہ یہی کیفیت نماز کی ہے، جس طرح نہانے سے بدن کی کثافت دور ہو جاتی ہے، اسی طرح نماز پڑھنے سے روح سے گناہ کی کثافت اور گندگی دور ہو جاتی ہے (البخاری، مسلم)۔ تاکید اور فضیلت کے سلسلے میں مزید احادیث کے لیے

ملاحظہ ہو عبدالشکور : علم الفقہ، ۲ : ۳ تا ۶؛ عبدالرحمٰن الجزیری : کتاب الفقہ، ۱ : ۱۷۲ ببعد) ۔ نماز کی تاکید کا اندازہ اس وعید سے بھی ہوتا ہے جو ترکِ صلٰوة کے سلسلے میں قرآن و حدیث میں آئی ہے ۔ قرآن مجید میں آیا ہے : اہل دوزخ سے پوچھا جائے گا کہ تمہیں کیا چیز جہنم میں لائی ہے، ان کا جواب ہوگا : لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ ۙ (۷۴[المدثر]: ۴۳) = ہم نماز نہ پڑھتے تھے ۔ اسی طرح حدیث میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے فرمایا : لَا سَهْمَ فِي الْاِسْلَامِ لِمَنْ لَا صَلٰوةَ لَهٗ (= جو نماز نہیں پڑھتا اس کے لیے اسلام میں کوئی حصہ نہیں) ۔ پنجگانہ نماز کے بارے میں اتنی تاکید آئی ہے کہ اکثر احادیث کی رو سے یہ کفر اور اسلام کے درمیان حدِّ فاصل ہے اور دانستہ (بلا عذر) ترکِ صلٰوة کفر تک لے جاتا ہے ۔

نماز کی برکات : اپنی اصل حقیقت میں نماز دعا ہے اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے فرمایا : اَلدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ (= دعا عبادت کا مغز ہے) ۔ اسی لیے نماز ہجوم مصائب میں انسان کے لیے وسیلۂ اطمینان ثابت ہوتی ہے ۔ قرآن پاک میں آیا ہے وَاسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ ط (۲ [البقرة] ۴۵)، انسان آزمائشوں کے وقت نماز کی برکت سے اپنی فطری گھبراہٹ اور مایوسی سے بچ نکلتا ہے ۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا ۙ اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا ۙ وَّاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا ۙ اِلَّا الْمُصَلِّيْنَ ۙ الَّذِيْنَ هُمْ عَلٰى صَلَاتِهِمْ دَآئِمُوْنَ ۪ (۷۰ [المعارج] : ۱۹ تا ۲۳) (= بے شک آدمی بڑا ہی تھڑجیا پیدا کیا گیا ہے ۔ جب اس کو نقصان پہنچتا ہے تو گھبرا اٹھتا ہے اور جب اس کو کوئی فائدہ پہنچتا ہے تو بخل کرنے لگتا ہے، سوائے نماز گزاروں کے جو اپنی نمازوں کو کبھی ناغہ نہیں ہونے دیتے) ۔ نماز سے روحانی کیف و سرور حاصل ہوتا ہے اور بندہ خدا تعالٰی کی رحمت و انعام کا شکر ادا کرتا ہے جس سے اندر کی شخصیت سیراب ہو کر بامعنی بنتی ہے ۔ حقیقی نماز میں توجہ الی اللہ کی ایک خاص کیفیت مطلوب ہے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے ارشاد کے مطابق "تم اپنے پروردگار کی عبادت اس طرح کرو گویا تم اس کو دیکھ رہے ہو، اور اگر تم اسے نہیں دیکھ رہے ہو تو وہ تم کو دیکھ رہا ہے" ۔ یہ بھی سرور روحانی کا باعث ہے ۔ نماز کی ایک برکت قرآن مجید میں یہ بیان ہوئی ہے کہ یہ برائیوں اور بے حیائیوں سے روکتی ہے : وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ ط اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ ط (۲۹ [العنكبوت]: ۴۵) (= اور نماز پڑھتے رہو بے شک نماز بے حیائی کے کاموں اور برائیوں سے روکتی ہے) ۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے : کامیاب ہوا وہ جس نے تزکیہ حاصل کیا اور خدا کا نام لیا اور نماز پڑھی (قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى ۙ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى ط (۸۷ [الاعلٰی]: ۱۴، ۱۵) ۔ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ عام مشاہدے کی رو سے بعض نماز پڑھنے والے بھی برائیوں اور بے حیائیوں کے مرتکب ہوتے ہیں ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اسلام میں مطلوب اقامتِ صلٰوة ہے جس کے معنی ہیں نماز کو پورے شرائط و آداب کے ساتھ ادا کیا جائے، بنابریں جو لوگ صرف نماز کی رسم ادا کرتے ہیں، مگر اقامت کا حق ادا نہیں کرتے (یعنی وہ جملہ شرائط و آداب و لوازم پورے نہیں کرتے جن کے بغیر نماز نامکمل رہتی ہے) تو ان کی نماز پر صحیح اثرات و نتائج مترتب نہیں ہو پاتے ۔

نماز دراصل ایک مرکزی عبادت ہے، یعنی

صرف جوارح کا عمل نہیں، بلکہ ایک ایسی روحانی کیفیت ہے جس میں نماز گزار کی پوری شخصیت جذب ہو جانی چاہیے تاکہ زندگی کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق عقائد سے ہو یا عبادات سے یا معاملات سے اس کے مطابق خود بخود صحیح نتائج کی سمت نمودار ہوتا جائے۔ جس طرح آج کل کے زمانے میں مرکزی حرارت کاری (Central heating) سے ساری عمارت خود بخود متکیف ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر نماز صحیح ہو تو اس سے ساری شخصیت متکیف ہو جاتی ہے اور نیکی کا عمل خود بخود ظہورپذیر ہوجاتا ہے، لیکن اگر نماز اس مرکزی کیفیت کی ترجمانی نہیں، صرف جوارح کا عمل ہے تو ہمہ گیر تاثیر ناممکن ہے، اگرچہ ایسی نماز بھی بہرحال ایک ایسا عمل ہے جس سے ہم اقامت صلٰوۃ کی طرف بڑھ سکتے اور پورے فوائد سے متمتع ہو سکتے ہیں۔

نماز انسان کے باطن میں ایک پاسبان کی حیثیت رکھتی ہے جو بدی کے خلاف رکاوٹ بن سکتی ہے بشرطیکہ یہ شرائط و آداب کے لحاظ سے مکمل ہو، اور یہ بعض صورتوں میں مکمل اس لیے نہیں ہوتی کہ پڑھنے والا اسے محض عادت اور جوارح کا عمل سمجھتا ہے اور فی نفسہ اسے کافی خیال کرتا ہے اور نتائج و ثمرات سے اسے منقطع کر کے دیکھتا ہے۔ قرآن مجید میں ایسے نمازیوں کے لیے وعید آئی ہے جو اقامت کا حق ادا نہیں کرتے۔ (فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ ۙ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ ۙ الَّذِيْنَ هُمْ يُرَآءُوْنَ ۙ وَ يَمْنَعُوْنَ الْمَاعُوْنَ ؏ (۱۰۷ [الماعون]: ۴تا۷) (= ان نمازیوں کے لیے تباہی ہے جو اپنی نمازوں کی طرف سے غفلت کرتے ہیں، جو دکھلاوا کرتے ہیں اور روزمرہ کے برتنے کی چیزیں مانگی نہیں دیتے)۔ اسی طرح : وَ اِذَا قَامُوْٓا اِلَى الصَّلٰوةِ قَامُوْا كُسَالٰى ۙ يُرَآءُوْنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ اِلَّا قَلِيْلًا (۴ [النسآء]: ۱۴۲) (= اور منافق جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے ہیں تو الکسائے ہوئے کھڑے ہوتے ہیں لوگوں کے دکھلاوے کے لیے اور اللہ کو بہت کم یاد کرتے ہیں)۔ بس جس طرح اس معاملے میں شرائط کی عدم تکمیل ''وَيْلٌ'' کا باعث ہے اسی طرح ارشاد خداوندی کے مطابق، کوئی نماز اگر فحشاء اور منکر سے نہیں روکتی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اقامت صلٰوۃ کا حق ادا نہیں ہوا۔

نماز خدا تعالٰی پر بندے کا احسان نہیں، بلکہ بندے پر خدا کا احسان ہے۔ نمازی اپنے رب سے ہم کلامی کا شرف حاصل کرتا ہے، نماز کے ذریعے بندہ ایک نئی شخصیت حاصل کرتا ہے، اپنے رب سے سرگوشی اور مکالمے کے ذریعے اپنی شخصیت کے لیے روشنی اور وسعت حاصل کرتا ہے۔ یہ تقوٰی کی علامت تو ہے ہی، مگر اس کے ساتھ ساتھ اپنے عجز، اور اپنی بے بضاعتی کا اعتراف بھی ہے۔ نماز کے ذریعے بے بضاعت انسان خود کو تلاش کرتا ہے، خود کو تقویت دیتا ہے اور بے کراں ذمے داریوں سے عہدہ برآ ہونے کا حوصلہ پاتا ہے۔ نماز میں سورۃ الفاتحۃ کی تکرار کی حکمت بھی یہی ہے کہ اس میں بندہ اپنے رب کو پکارتا ہے : اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ (= ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں)۔ پھر صراط مستقیم پر قائم رہنے کی دعا کرتا ہے۔ یہ اجتماعی طریق عبادت ہے، اس کے ذریعے نظام وحدت قائم ہوتا ہے اور نظام وحدت توحید کی سب سے بڑی ظاہری علامت ہے۔

نماز کی ایک غایت پاکیزگی کا ذوق دوام پیدا کرنا اور پاکیزہ لوگوں میں اجتماعی نظام کی ایک صورت کی تشکیل ہے۔ تعین اوقات کی علت غائی بھی یہی ہے، کیونکہ بصورت دیگر

نماز کا کوئی اجتماعی اسلوب قائم نہ ہو سکتا۔ تعیین اوقات میں جو دوسری حکمتیں ہیں وہ اس کے علاوہ ہیں (دیکھیے سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، بار سوم، ۵: ۱۱۴)۔ قبلہ رخ ہونے میں بھی یہی اجتماعی مقاصد کارفرما ہیں (دیکھیے حوالہ مذکور)۔

نماز کے اخلاقی، تمدنی اور معاشرتی فوائد بے شمار ہیں۔ بقول سید سلیمان ”آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ذریعے اخلاق و تمدن و معاشرت کی جتنی اصلاحیں وجود میں آئیں ان کا بڑا حصہ نماز کی بدولت حاصل ہوا۔ اسی کا اثر ہے کہ اسلام نے ایک ایسے بدوی، وحشی اور غیر متمدن ملک کو جس کو پہننے اور اوڑھنے کا بھی سلیقہ نہ تھا، چند سال میں ادب و تہذیب کے اعلٰی معیار پر پہنچا دیا“ (سیرۃ النبی، بار سوم، ۵: ۱۷۳)۔

نماز کے فوائد میں پہلی چیز ستر پوشی کا اہتمام ہے۔ نماز کے لیے لباس کی بعض خاص احتیاطیں ملحوظ رکھنا لازم ہیں۔ اس کے بعد طہارت جسمانی و مکانی ہے جس کے بغیر نماز نہیں ہو سکتی۔ صفائی بھی اس کے ساتھ لازمی ہے، استنجا، دانتوں کو صاف کرنا، ناک اور کان کو صاف کرنا، ہاتھ منہ پاؤں کا دھونا وغیرہ وغیرہ یہ وضو کا حصہ ہیں۔ صبح خیزی اور پابندی وقت کا ذوق بھی نماز کا ناگزیر نتیجہ ہے۔ سب سے زیادہ یہ ہے کہ نماز سے باقاعدگی، مستعدی اور وقار جیسے اوصاف پیدا ہوتے ہیں اور سستی اور سہل انگاری کو دور کرنے کی عادت پیدا ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اجتماعی نمازوں میں صف بندی، نظم و ضبط اور اطاعت امام کے ذریعے عبادت کی سطح پر، فریضۂ جہاد کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے؛ چنانچہ ابوداؤد میں ہے: کَانَ النَّبِیُّ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم و جُیُوشُہٗ اِذَا عَلَوا الثَّنَایَا کَبَّرُوا وَ اِذَا هَبَطُوا سَبَّحُوا فَوُضِعَتِ الصَّلٰوةُ عَلٰی ذٰلِكَ (سنن ابی داؤد) یعنی جب نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بلندی پر چڑھتے تو اللہ اکبر کہتے اور جب نیچے اترتے تو سبحان اللہ کہتے۔ نماز میں بھی یہی انداز موجود ہے۔

با جماعت نمازوں کے ذریعے الفت و محبت کے جذبات پیدا ہوتے ہیں اور ان میں پانچ مرتبہ اپنے محلے کے افراد سے ملنے، ان کے حالات سے با خبر ہونے اور ان سے ہمدردی کرنے کا موقعہ ملتا ہے۔ اس میں اجتماعیت کا مظاہرہ بھی ہوتا ہے اور اخلاق و عادات کی تربیت بھی ہوتی ہے۔ یہ مساوات کا عملی نمونہ ہے جس میں ”محمود و ایاز“ ایک ہی صف میں کھڑے ہو جاتے ہیں اور وہ نظم و ضبط پیدا ہو جاتا ہے جو تفاوت کے ہر خیال کو دور کر دیتا ہے۔ اصغر علی روحی نے اپنی کتاب ما فی الاسلام میں با جماعت نماز کے اکیس اسرار و فوائد شمار کیے ہیں۔ غرض یہ ہے کہ نماز اعمال صالحہ کے لیے ذہنی، روحانی اور جسمانی آمادگی کے لیے ایک تربیت ہے، جو انفرادی بھی ہے اور اجتماعی بھی۔

شرائط نماز: نماز کے صحیح ہونے کی چند ابتدائی شرطیں ہیں: (۱) طہارت بدن و لباس و مکان و مقام؛ (۲) ستر عورت (یعنی نماز پڑھتے وقت اس حصہ جسم کو چھپانا فرض ہے جس کا ظاہر کرنا شرعاً حرام ہے)؛ (۳) استقبال قبلہ، یعنی نماز کے وقت قبلہ (کعبۃ اللہ) کی طرف رخ کرنا؛ (۴) نیت، دل میں نماز پڑھنے کا قصد کرنا (زبان سے بھی کہنا بہتر ہے)؛ (۵) تکبیر تحریمہ، یعنی نماز شروع کرتے وقت اللہ اکبر کہنا، [تفصیلات کے لیے دیکھیے الجزیری: کتاب الفقہ اور عبدالشکور: علم الفقہ، جلد دوم]۔

طہارت [رک باں]، یعنی بدنی پاکیزگی نماز

(صلٰوۃ) کے بنیادی لوازم میں سے ہے، کیونکہ ظاہر کا اثر انسان کے باطن پر بھی پڑتا ہے۔ اس کی صورتیں ہیں استنجا، وضو اور خاص حالات میں تیمم اور بعض مخصوص مواقع کے بعد غسل۔ خوشبو وغیرہ لگانا اور پاکیزگی کے دوسرے طریقے بھی (جن کا ذکر آگے آتا ہے) طہارت کی تکمیل کرتے ہیں۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے طہارت کو بڑی اہمیت دی ہے اور طہارت سے مراد ظاہری اور باطنی دونوں قسم کی آلائشوں سے پاک ہونا ہے، مگر نماز کے ضمن میں غسل [رکّ بآں] اور وضو [رکّ بآں] اور تیمم [رکّ بآں] اس کی معیّن صورتیں ہیں۔ ایک ضمنی صورت مسح [رکّ باں] بھی ہے۔ وضو کے بارے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے فرمایا ”جب آدمی بے وضو ہو جائے تو اس کی نماز اس وقت تک قبول نہیں ہوتی جب تک کہ وہ وضو نہ کر لے“ (البخاری: الصحیح؛ مسلم: الصحیح)۔ (طہارت، غسل، وضو، تیمم، مسح کے احکام و مسائل کے لیے رکّ بہ مقالات متعلقہ)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا: مِفْتاحُ الصَّلٰوۃِ الطُّھُوْرُ، یعنی نماز کی کنجی وضو ہے، (مشکوۃ بحوالۂ مسند احمد و سنن ابی داؤد)۔

انواع الصلٰوۃ: باعتبار درجہ نماز کی چند انواع ہیں: (۱) صلٰوۃ مفروضہ، (الف) فرض عین مثلاً پنجگانہ نمازیں؛ (ب) فرض کفایہ، مثلاً نماز جنازہ؛ (۲) واجب نمازیں، مثلاً وتر و عیدین؛ (۳) سُنّت، سنت مؤکدہ و غیر مؤکدہ؛ (۴) نفل (تشریحات کے لیے رکّ بہ نافلہ)۔

اوقات نماز: فجر کا وقت صبح صادق (پو پھٹنے) سے شروع ہوتا ہے اور طلوع آفتاب تک رہتا ہے۔

ظُہر: آفتاب ڈھلنے کے بعد شروع ہوتا ہے اور جب تک ہر چیز کا سایہ دو مثل نہ ہو جائے ظُہر کا وقت رہتا ہے۔ بعض ائمہ کے نزدیک جس میں صاحبَیْن بھی شامل ہیں ایک مثل تک ہے۔

عصر: ظُہر کے ختم ہونے کے بعد سے لے دھوپ میں زردی آ جانے تک۔

مغرب: سورج کے غروب ہونے کے بعد سے لے کر شفق کے غائب ہونے تک۔

عشاء: شفق کے غائب ہو جانے کے وقت سے لے کر آدھی رات تک، اور بعض کے نزدیک صبح صادق تک۔

توقیت کی حکمت: نمازوں کے لیے اوقات کا تعین اس لیے کیا گیا ہے کہ اول تو دنیا کا کوئی کام قید زماں سے آزاد نہیں، اس لیے ہر کام کے وقت کی تعیین مناسب بلکہ ضروری ہے؛ دوم یہ کہ انسان کی فطرت اللہ تعالٰی نے ایسی بنائی ہے کہ جس کام میں مداومت مطلوب ہوتی ہے جب تک اس کے اوقات مقرر نہ ہوں، وہ اسے باقاعدگی اور مستعدی سے انجام نہیں دے سکتا۔ پابندی اوقات میں قدرتی تاثیر ہوتی ہے۔ معین وقت آنے پر انسان کے دل میں اپنا فرض منصبی ادا کرنے کے لیے بے اختیار توجہ، جذبہ اور میلان پیدا ہو جاتا ہے؛ سوم یہ کہ با جماعت نماز کے لیے متفرق لوگوں کا اکٹھا ہونا ضروری ہے جس کا بہترین طریق یہ ہے کہ اوقات مقرر کر دیے جائیں تا کہ سب ایک وقت میں جمع ہو سکیں، پھر اس تعین میں طبع انسانی کے میلان عبادت کے مواقع اور اوقات کا بھی خاص خیال رکھا گیا ہے اور ساعات میں تعین کے بجائے وقت کا اندازہ سورج کے طلوع و غروب سے وابستہ کر دیا ہے تاکہ ہر ملک اور

ھر جگہ کے لوگ اپنے اپنے جغرافیائی حالات کے تحت نماز کا اہتمام کر سکیں۔ نماز پنجگانہ کے لیے مستحب یہ ھے کہ حتی الوسع نمازیں اول وقت میں ادا کی جائیں (ماسوا عشاء کے جس میں تاخیر بھی مستحب ھے)۔ شریعت نے تاخیر و تقدیم اور جمع کے اصول بھی بنا دیے ھیں۔ پانچ مرتبہ کا اصول اس لیے بھی ھے کہ تھوڑے تھوڑے وقفوں کے بعد رجوع الی اللہ کا موقع مل سکے۔ اس میں با جماعت [رک بہ جماعت] نماز پڑھنا واجب (یا سنّت مؤکّدہ) ھے، لیکن مجبوری یا اضطرار کے عالم میں تنہا نماز کی بھی اجازت ھے۔ با جماعت نماز اصولاً مسجد [رک بآں] میں ھونی چاھیے، مگر ضرورت کے وقت ھر جگہ ھو سکتی ھے۔ با جماعت نماز سے پہلے اذان [رک بآں] دینے کا حکم ھے۔ اذان کے لفظی معنی بلند آواز سے بلانے کے ھیں اور اسلامی اصطلاح میں نماز کے لیے مخصوص الفاظ کے ساتھ بلند آواز سے بلانے کو اذان کہتے ھیں۔

نماز پنجگانہ مسجد میں با جماعت ادا کرنی چاھیے۔ قرآن مجید میں آیا ھے وَارْکَعُوْا مَعَ الرَّاکِعِیْنَ (۲ [البقرة] : ۴۳)۔ احادیث میں بھی اس کی بڑی تاکید آئی ھے۔ ایک حدیث میں آیا ھے کہ تنہا نماز سے نماز باجماعت کا ثواب ستائیس گنا ھے۔ ائمہ میں سے امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک یہ فرض عین ھے، اگرچہ نماز کے صحیح ھونے کی شرط نہیں۔ امام شافعیؒ کے بعض متبعین اسے فرض کفایہ کہتے ھیں اور حنفیہ میں سے ابوجعفر الطحاوی کا بھی یہی مسلک ھے، مالکیوں میں سے بعض کے نزدیک سنّت مؤکّدہ اور بعض کے نزدیک فرض کفایہ ھے۔ احناف میں سے علامہ ابن الھُمام، حلبی اور صاحب بحر الرائق کے نزدیک واجب، اور احناف کے دوسرے فقہاء کے نزدیک سنّت مؤکّدہ ھے، مگر واجب کے حکم میں، اس حد تک کہ اگر کسی شہر میں لوگ جماعت چھوڑ دیں اور کہنے سے بھی اختیار نہ کریں تو ان سے لڑنا حلال ھے (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالشکور: علم الفقہ، ۲ : ۶۹؛ الجزیری : کتاب الفقہ، ۱ : ۴۰۵ ببعد)۔ جماعت کی فضیلتوں اور حکمتوں کے بارے میں شاہ ولی اللہؒ دھلوی نے حجة اللہ البالغة میں بڑی عالمانہ و محققانہ بحث کی ھے اور حق یہ ھے کہ جماعت کی یہ تاکید مسلمانوں کے جملہ اجتماعی تصورات کی اساس ھے اور اس سے بے شمار روحانی اور تمدّنی فوائد مترتّب ھوتے ھیں۔ نماز با جماعت میں امام [اوصاف کے لیے دیکھیے کتب فقہ] اکیلا آگے کعبہ کی طرف منہ کرکے کھڑا ھوتا ھے اور دوسرے لوگ اس کے پیچھے سیدھی صفیں باندھ کر کھڑے ھوتے ھیں۔ بڑی عمر والے اور علم دین رکھنے والے لوگ پہلی صف میں کھڑے ھوتے ھیں اور لڑکے اور چھوٹی عمر کے بچے آخر میں اور عورتیں ایک پہلو میں مردوں سے الگ یا سب سے پیچھے۔ جب دو ھی مرد ھوں تو مقتدی امام کے ساتھ دائیں جانب کھڑا ھو جائے۔ جب نماز شروع ھو تو سب سے پہلے صف اول کو پورا کرلیا جائے، اس کے بعد درجہ بدرجہ دوسری صفوں کو۔ صف درمیان سے امام کے پیچھے سے شروع کی جاتی ھے۔ نماز میں شامل ھونے کے لیے دوڑ کر نہیں آنا چاھیے، بلکہ اگر امام رکوع میں بھی ھو تو پھر بھی عام رفتار اور وقار سے نماز میں شامل ھونے کے لیے آنا چاھیے۔ نمازی کے آگے سے کسی حالت میں بھی نہیں گزرنا چاھیے۔ جب نمازی کے آگے کوئی دیوار وغیرہ نہ ھو تو اسے چاھیے کہ وہ کسی چیز کو آڑ بنا لے، اسے اصطلاح میں سترہ [رک بآں] کہتے ھیں۔ عورت عورتو

کو نماز پڑھا سکتی ہے، لیکن وہ پہلی صف کے درمیان میں کھڑی ہو، صف سے آگے نہیں۔ عورتوں کو مسجد میں نماز پڑھنے کے لیے جانا ضروری نہیں البتہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے جمعہ اور عیدین کے لیے اجازت دی ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالشکور : علم الفقہ، ۲ : ۹۱ ببعد]۔

قبلہ : [رکّ بہ قبلہ (سمت)]، پہلے بیان ہو چکا ہے کہ قبلہ شرائط صحت صلوٰۃ میں سے ہے بموجب ارشاد خداوندی : فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (۲ [البقرہ] : ۱۴۹) یعنی نماز کے لیے اپنا منہ مسجد حرام کی طرف کر لیا کرو۔ خاص حالات میں جن میں قبلے کا تعیّن مشکل ہو، یہ شرط ساقط بھی ہو سکتی ہے۔

طریق نماز : نماز ادا کرنے کا طریق یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا پہلے وضو [رکّ باں] کرے۔ اگر کسی عذر کی بنا پر وضو نہیں کر سکتا تو تیمّم [رکّ باں] کر لے، پھر قبلہ کی طرف منہ کرکے کھڑا ہو اور اپنی تمام‌تر توجہ اللہ تعالٰی کی طرف کرکے نیّت کرے، دونوں ہاتھ کانوں کی لو یا کندھوں تک اٹھائے اور ہتھیلیاں قبلہ کی طرف کر لے، انگلیاں نہ بہت کشادہ ہوں نہ ملی ہوئی، تکبیر تحریمہ، یعنی اللہ اکبر کہہ کر دونوں ہاتھ ناف کے نیچے باندھ لے، اس طرح کہ داہنی ہتھیلی بائیں ہتھیلی کی پشت پر ہو اور بائیں کلائی کو داہنے انگوٹھے اور چھوٹی انگلی سے پکڑ لے اور باقی تین انگلیاں بائیں کلائی پر بچھا لے۔ اہل حدیث سینے پر ہاتھ باندھتے ہیں، اس کے بعد ثناء و تعوّذ اور بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم پڑھ کر سورۃ الفاتحۃ [رکّ باں] پڑھے۔ ثنا یہ ہے : سُبْحٰنَكَ اللّٰهُمَّ وَ بِحَمْدِكَ وَ تَبَارَكَ اسْمُكَ وَ تَعَالٰى جَدُّكَ وَلَآ اِلٰهَ غَيْرُكَ (= اے میرے اللہ تو بے عیب ہے اور تو ہی تعریف کا سزاوار ہے۔ تیرا نام با برکت اور تیری شان بلند ہے اور تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔ ثنا کی جگہ احادیث میں دعاے افتتاح کا ذکر بھی آتا ہے جو حسب ذیل ہے : اَللّٰهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِيْ وَ بَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، اَللّٰهُمَّ نَقِّنِيْ مِنَ الْخَطَايَا كَمَا يُنَقَّى الثَّوْبُ الْاَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ، اَللّٰهُمَّ اغْسِلْ خَطَايَايَ بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ (شاہ ولی اللہ : حجۃ اللہ البالغۃ، اردو ترجمہ، قومی کتب خانہ، لاہور، ۲ : ۱۹۷)، (= اے اللہ ! میرے اور میرے گناہوں کے درمیان اتنا بُعد کر دے جتنا مشرق و مغرب میں ہے، اے اللہ ! مجھے گناہوں سے اس طرح پاک صاف کر دے جس طرح سفید کپڑے کو میل کچیل سے صاف کر دیا جاتا ہے، اے اللہ ! میری خطاؤں کو پانی، برف اور اولوں سے دھو ڈال)۔ تعوّذ یہ ہے : اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ (= شیطان مردود سے میں اللہ کی پناہ میں آتا ہوں)۔ تعوذ کے بعد بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم پڑھ کر سورۃ الفاتحۃ پڑھے، سورۃ الفاتحۃ کے بعد قرآن مجید کی کوئی سورت چھوٹی یا بڑی یا کم سے کم تین آیات ہی پڑھ لے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرآن مجید کی کم از کم ایک آیت پڑھنا فرض ہے، خواہ بڑی آیت ہو یا چھوٹی۔ صاحبیّن کے نزدیک بڑی ایک آیت اور چھوٹی تین آیتوں کا پڑھنا فرض ہے (علم الفقہ، ۲ : ۵۸)، پھر اللہ اکبر کہہ کر رکوع [رکّ باں] میں چلا جائے اور حالت رکوع میں تسبیح پڑھے، یعنی سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيْمِ (میرا عظمت والا رب پاک ہے) اور اسے کم سے کم تین بار یا اس سے زیادہ طاق عدد میں دہرائے۔ احادیث میں یہ دعا بھی مروی ہے : سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ رَبَّنَا وَ بِحَمْدِكَ، اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِيْ (= اے اللہ ! ہمارے رب، تو پاک ہے اور سب تعریفیں تیری ہیں، تو ہمارے گناہ معاف کر دے)۔ جب اطمینان سے رکوع کر چکے تو تسمیع، یعنی

سَمِعَ اللّٰہُ لِمَنْ حَمِدَہٗ (= اللہ تعالیٰ نے اس کی بات سن لی جس نے اس کی تعریف بیان کی) کہہ کر پوری طرح سیدھا کھڑا ہو جائے اور ہاتھ سیدھے چھوڑ کر تحمید پڑھے، یعنی رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ [حمدًا کثیرًا طیبًا وَاسِعًا مبارکًا فیه] (الٰہی، ہر قسم کی تعریف کا تو ہی مستحق ہے) ۔ شوافع، حنابلہ اور اہل حدیث رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرتے ہیں ۔ اس کے بعد اللہ اکبر کہہ کر سجدہ [رَكّ بان] میں چلا جائے اور پہلے گھٹنے زمین پر رکھے ۔ سجدے کی حالت میں یہ تسبیح پڑھے : سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلٰی (= میرا بلند مرتبہ رب پاک ہے)، اور اسے کم سے کم تین دفعہ یا اس سے زیادہ طاق عدد میں دہرائے ۔ رکوع میں پڑھی جانے والی دعا سجدے میں بھی پڑھی جاتی ہے ۔ اس کے بعد اللہ اکبر کہہ کر اس طرح بیٹھ جائے کہ اس کی بائیں ٹانگ تہہ ہو کر اس کے سرین کے نیچے آ جائے اور پاؤں لیٹا ہوا ہو اور دائیں ٹانگ بھی تہہ کی ہوئی ہو، مگر اس کا پاؤں اس طرح کھڑا ہو کہ انگلیاں قبلہ رخ ہوں ۔ بیٹھے ہوئے ہونے کی حالت میں ہاتھ کی انگلیوں کو کھلا رکھ کر ہاتھ اپنی رانوں پر رکھ لے اور اس وقفہ میں دو سجدوں کے درمیان یہ دعا پڑھے : اَللّٰھُمَّ اغْفِرْلِي وَارْحَمْنِي وَ عَافِنِي وَاهْدِنِي وَارْزُقْنِي وَاجْبُرْنِي، اس کے بعد پھر اللہ اکبر کہہ کر پہلے کی طرح دوبارہ سجدے میں چلا جائے اور پہلے سجدے کی طرح سجدے کی تسبیح پڑھ کر پھر اللہ اکبر کہہ کر اسی طرح کھڑا ہو جائے جیسے پہلے کھڑا تھا اور اٹھنے میں گھٹنے اور ہاتھ بالترتیب اٹھائے ۔ (بعض ائمہ کے نزدیک اللہ اکبر کہہ کر لمحہ بھر کو بیٹھ کر پھر اٹھے، اسے جلسہ استراحت کہتے ہیں) ۔ یہ ایک رکعت ہوئی ۔ اس کے بعد اسی طریقے پر دوسری رکعت ادا کرے، صرف اس فرق کے ساتھ کہ اب کی دفعہ ثناء اور تعوّذ نہ پڑھے ۔ یہ دوسری رکعت صرف سورۃ الفاتحۃ سے شروع کرے اور دوسری رکعت کے دوسرے سجدے کے بعد اسی طرح بیٹھ جائے جس طرح دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھا تھا اور تشہّد پڑھے، تشہد یہ ہے : اَلتَّحِيَّاتُ لِلّٰهِ وَالصَّلَوٰتُ وَالطَّيِّبٰتُ، اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ اَيُّهَا النَّبِيُّ وَ رَحْمَةُ اللّٰهِ وَ بَرَكَاتُهٗ، اَلسَّلَامُ عَلَيْنَا وَ عَلٰى عِبَادِ اللّٰهِ الصّٰلِحِيْنَ، اَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَ رَسُوْلُهٗ (یعنی سب تعریفیں اور بدنی اور مالی عبادتیں اللہ ہی کے لیے ہیں ۔ اے نبی! آپؐ پر سلام ہو اور اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کی برکتیں؛ سلام ہو ہم پر اور اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں پر، میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہ و سلّم اس کے بندے اور اس کے رسول ہیں) ۔ اس کے بعد یہ درود پڑھے : اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰى اٰلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ وَ عَلٰى اٰلِ اِبْرَاهِيْمَ اِنَّكَ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ، اَللّٰهُمَّ بَارِكْ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰى اٰلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ وَ عَلٰى اٰلِ اِبْرَاهِيْمَ، اِنَّكَ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ (= اے اللہ! اپنی رحمت نازل کر حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پر، اور ان کی اولاد پر جیسے تو نے حضرت ابراہیم اور ان کی اولاد پر رحمت نازل کی؛ تو اچھی صفات والا اور بزرگی والا ہے ۔ اے اللہ! حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور ان کی اولاد پر برکت نازل کر جیسے تو نے حضرت

ابراهیم اور ان کی اولاد پر برکت نازل کی تھی؛ بے شک تو عمدہ صفات والا اور بزرگی والا ہے) ۔ درود شریف پڑھ چکنے کے بعد یہ مسنون دعا پڑھی جائے : اَللّٰھُمَّ اِنِّی اَعُوذُبِکَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَ اَعُوذُبِکَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِیْحِ الدَّجَّالِ وَ اَعُوذُبِکَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْیَا وَ فِتْنَةِ الْمَمَاتِ، اَللّٰھُمَّ اِنِّی اَعُوذُبِکَ مِنَ الْمَاْثَمِ وَ الْمَغْرَمِ ۔ (یا) اَللّٰھُمَّ اِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی ظُلْمًا کَثِیرًا وَ اِنَّهٗ لَا یَغْفِرُ الذُّنُوبَ اِلَّا اَنْتَ، فَاغْفِرْلِی مَغْفِرَةً مِنْ عِنْدِکَ وَ ارْحَمْنِی، اِنَّکَ اَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِیْمُ ۔ اگر یہ دعا نہ آتی ہو تو کوئی اور دعا بھی پڑھی جا سکتی ہے، مثلاً رَبَّنَا اٰتِنَا فِی الدُّنْیَا حَسَنَةً وَّ فِی الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّ قِنَا عَذَابَ النَّارِ ۔ اس کے بعد پہلے دائیں طرف پھر بائیں طرف منہ کرکے اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ وَ رَحْمَةُ اللّٰہِ کہے ۔ اس طرح اس کی دو رکعت والی نماز ختم ہو جاتی ہے، لیکن اگر نماز کی تین رکعتیں پڑھنی ہوں تو دوسری رکعت میں صرف تشہد پڑھنے کے بعد اللّٰہ اکبر کہہ کر کھڑا ہو جائے اور تیسری رکعت کے قیام میں صرف سورة الفاتحة پڑھے اور رکوع اور سجدوں سے فارغ ہو کر تشہد، درود اور دعائیں پڑھے، پھر سلام پھیر کر نماز ختم کر دے ۔ اگر نماز کی چار رکعتیں پڑھنی ہیں تو پہلی دو رکعتیں پڑھ کر بیٹھ جائے اور تشہد پڑھنے کے بعد اللّٰہ اکبر کہہ کر کھڑا ہو جائے ۔ تیسری اور چوتھی رکعت کے قیام میں صرف سورة الفاتحة پڑھے اور تیسری رکعت میں تشہد کے لیے نہ بیٹھے، بلکہ چوتھی رکعت کے دوسرے سجدے کے بعد بیٹھے اور تشہد، درود اور دعائیں پڑھ کر سلام پھیر دے ۔ شوافع وغیرہ کے نزدیک آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلم نماز شروع کرتے وقت، رکوع میں جاتے ہوئے، رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے اور تشہد کے بعد اٹھ کر رفع یدین کرتے، یعنی دونوں ہاتھوں کو کانوں کی لو یا کندھوں تک اٹھاتے تھے ۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک ان تمام مواقع پر رفع یدین کرنا مسنون ہے ۔ احناف کے نزدیک مسنون نہیں، وہ صرف ایک مرتبہ نماز شروع کرتے وقت تکبیر تحریمہ کہتے ہوئے رفع یدین کرتے ہیں ۔ جب قعدۂ تشہد میں کلمۂ شہادت پر پہنچیں تو لَا اِلٰهَ کہتے وقت انگشت شہادت کو اٹھا کر شہادت توحید کا اشارہ کیا جاتا ہے ۔ اسے رفع سبابہ کہتے ہیں ۔ اس مسئلے میں اگرچہ کچھ زیادہ اختلاف نہیں، تاہم بعض لوگ اس کے خلاف شدت برتتے ہیں ۔ [اس پر محققانہ بحث کے لیے دیکھیے عبدالشکور : علم الفقہ، ۲ : ۶۹ تا ۷۰] ۔ تیسری یا چوتھی رکعت میں نماز جہری بھی ہو تب بھی امام سورة الفاتحة کو بلند آواز سے نہیں پڑھتا ۔ نماز میں جو کچھ بھی پڑھا جائے ٹھہر ٹھہر کر اور سمجھ سمجھ کر اور خشوع و خضوع سے پڑھنا چاہیے اور کوشش کرنی چاہیے کہ پوری نماز کا ترجمہ آتا ہو ۔ نماز کے دوران میں آنکھیں کھلی رکھی جائیں اور نظریں سجدہ گاہ پر رہیں ۔ ادھر ادھر نہیں دیکھنا چاہیے ۔ نماز کے دوران میں نہ تو کسی چیز کے ساتھ ٹیک لگائی جائے اور نہ ایک پاؤں کے گھٹنے کو خم دیتے ہوئے دوسرے پر بوجھ ڈال کر کھڑا ہونا چاہیے ۔ رکوع و سجود میں قرآن مجید کی آیتیں نہ پڑھی جائیں، بلکہ وہ تسبیحات پڑھی جائیں جو مسنون ہیں ۔

نماز کے لیے بدن، لباس اور نماز پڑھنے کی جگہ کو ہر طرح پاک و صاف رکھنا چاہیے ۔

نماز کامل سکون و اطمینان کے ساتھ پڑھنی چاہیے۔ غفلت یا نیند کی حالت میں نماز نہیں پڑھنی چاہیے، کیونکہ ایسی حالت میں حضورِ قلب ممکن نہیں۔ جب تک مسجد میں نماز کے انتظار میں ہوں، ذکرِ الٰہی میں مصروف رہنا چاہیے کہ یہ انتظار بھی نماز کے حکم میں ہے۔ مسجد میں فضول اور لغو باتوں سے بچنا چاہیے۔ نماز پڑھنے والے کے آگے سے گزرنا منع ہے۔ اگر کوئی شخص اس وقت پہنچے جب کہ با جماعت نماز ہو رہی ہو تو اسے چاہیے کہ جس حالت میں بھی امام ہو، تکبیر تحریمہ کہہ کر اسی حالت میں جماعت میں شامل ہو جائے اور جب امام سلام پھیر دے تو بعد میں شامل ہونے والا مقتدی سلام پھیرے بغیر اتنی رکعتیں پوری کر لے جتنی امام اس سے پہلے پڑھ چکا تھا اور ابتدائی مؤکدہ سنتوں کو فرض نماز ادا کرنے کے بعد پڑھے۔ اگر امام رکوع میں ہے اور بعد میں آنے والا رکوع ہی میں شامل ہو گیا ہے تو اکثر ائمہ کے نزدیک اس کی یہ رکعت ہو جائے گی، [اہل حدیث کے نزدیک نہ ہوگی]۔ مقتدی، یعنی امام کے پیچھے نماز پڑھنے والا قیام، رکوع اور سجدہ وغیرہ امام سے پہلے نہ کرے۔

اقامت [رک بآں] کے وقت مقتدی [رک بآں] صفیں درست کر لیں۔ آگے پیچھے نہ کھڑے ہوں، بلکہ ایک دوسرے کے پاؤں اور کندھے ملے ہوئے ہوں۔ اسے تَسْوِیَۃُ الصُّفُوف [رک بہ صف] کہتے ہیں اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ارشاد کے مطابق صفوں کو درست کرنا اقامۃ صلوۃ میں شامل ہے، (سَوُّوْا صُفُوْفَکُمْ فَاِنَّ تَسْوِیَۃَ الصُّفُوْفِ مِنْ اِقَامَۃِ الصَّلٰوۃِ (البخاری: الصحیح، کتاب الاذان، باب ۷۴)۔ مقتدی اگر ایک رہے تو امام کے ساتھ ہی [illegible] ہو جائے، لیکن اگر ایک سے زائد مقتدی ہوں تو وہ امام کے پیچھے صف بنا کر کھڑے ہوں۔

اگر نماز کے دوران میں امام کوئی آیت بھول جائے تو مقتدیوں میں سے کوئی شخص وہ آیت بلند آواز سے پڑھ دے اور اگر نماز کے دوران میں امام سے کوئی اور غلطی ہو جائے تو مقتدی بلند آواز سے صرف سُبْحَانَ اللہ کہہ دے اور نماز کے آخر میں سلام پھیرنے سے پہلے یا پیچھے امام دو سجدے کرے۔ یہ سہو کے سجدے کہلاتے ہیں؛ تفصیل کے لیے رک بہ سجدہ (سہو کا بیان)۔

جمع بین الصَّلٰوتَیْن: جب کوئی شخص مسافر یا بیمار ہو یا شدید بارش کی وجہ سے راستہ مسدود ہو جائے یا راستے میں بہت زیادہ کیچڑ ہو یا کوئی اور اشد مجبوری ہو تو ظہر و عصر کی نمازیں اور مغرب و عشا کی نمازیں اکٹھی پڑھی جا سکتی ہیں۔ اسے جمع بَیْنَ الصَّلٰوتَیْن یعنی دو نمازوں کا جمع کرنا کہتے ہیں۔ جمع کرنے کی صورت میں نمازوں کی سنن رکعات معاف ہیں۔

قصر: جب انسان سفر میں ہو تو اس حالت میں اسلام نے نماز کو مختصر کرنے کی رعایت عطا کی ہے، [شرائط و تفاصیل کے لیے رک بہ قصر]۔

پانچ فرض نمازوں کے علاوہ کچھ اور نمازیں بھی ہیں:

نماز جمعہ: اس نماز کی بڑی تاکید اور فضیلت آئی ہے۔ اس نماز کے لیے قرآن مجید میں صریح حکم آیا ہے: اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللہِ وَ ذَرُوا الْبَیْعَ (الآیۃ) (= جب نماز جمعہ کی اذان ہو جائے تو سب کاروبار چھوڑ کر نماز کی طرف لپکو)؛ تفصیلات کے لیے رک بہ الجمعہ (یوم)؛ نیز دیکھیے کتب فقہ۔

[illegible] نماز [رک بہ عید، عید الفطر،

عید الاضحٰی] ۔

نماز تہجّد : تہجد کے معنی ہیں سو کر بیدار ہونا ۔ یہ نماز چونکہ رات کے آخری نصف حصے میں صبح صادق سے پہلے پڑھی جاتی ہے اس لیے اسے تہجد [رک باں] کہتے ہیں ۔

نماز تراویح : یہ نماز رمضان کے مہینے میں پڑھی جاتی ہے اور اس کا وقت نماز عشا کے بعد سے طلوع فجر تک ہے [رک بہ تراویح، صوم] ۔

نماز استخارہ : استخارہ [رک باں] کے معنی ہیں خیر طلب کرنا اور بھلائی چاہنا ۔ جب کوئی اہم کام شروع کرنا ہو تو اس سے پہلے نماز استخارہ پڑھنی چاہیے ۔

نماز استسقاء : قحط سالی کے وقت جب کہ بارشیں متوقع اور ضرورت کے مطابق نہ ہوں تو چاہیے کہ لوگ باہر کھلے میدان میں جائیں اور اور طریقۂ مسنونہ کے مطابق نماز پڑھیں [رک بہ استسقاء] ۔

نماز حاجت : (= صلوٰۃ قضاء الحوائج)، جب انسان کو کسی مشکل کا سامنا ہو یا کوئی اہم ضرورت در پیش ہو تو اسے چاہیے کہ دو رکعت نماز پڑھے اور سلام پھیر کر اللہ تعالٰی کی حمد و ثناء اور حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پر درود بھیجے، اس کے بعد یہ دعاے حاجت پڑھے : لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ الْحَلِيْمُ الْكَرِيْمُ، سُبْحٰنَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ، اَسْئَلُكَ مُوْجِبَاتِ رَحْمَتِكَ وَ عَزَائِمَ مَغْفِرَتِكَ وَالْغَنِيْمَةَ مِنْ كُلِّ بِرٍّ وَالسَّلَامَةَ مِنْ كُلِّ اِثْمٍ، لَا تَدَعْ لِيْ ذَنْبًا اِلَّا غَفَرْتَهٗ وَلَا هَمًّا اِلَّا فَرَّجْتَهٗ وَلَا حَاجَةً هِيَ لَكَ رِضًا اِلَّا قَضَيْتَهَا يَا اَرْحَمَ الرّٰحِمِيْنَ، یعنی اللہ تعالٰی کے سوا کوئی معبود نہیں جو حلم والا اور کرم کرنے والا ہے ۔ اللہ جو عرش عظیم کا رب ہے، ہر عیب سے پاک ہے، اور ہر قسم کی تعریف کا وہی مستحق ہے جو سب جہانوں کا رب ہے ۔ اے اللہ میں تجھ سے وہ چیزیں مانگتا ہوں جو تیری رحمت کا موجب اور تیری مغفرت کا سبب ہیں اور ہر نیکی سے اپنا حصہ مانگتا ہوں اور ہر گناہ سے بچنا چاہتا ہوں، اے ارحم الراحمین! میرا ہر گناہ معاف کر دے، میرا ہر غم دور کر دے اور میری ہر حاجت جو تیری رضا کا باعث ہو پوری کر دے ۔

نماز اشراق : یہ نفل نماز (دو یا چار رکعت) سورج نکل آنے کے تھوڑی دیر بعد ادا کی جاتی ہے ۔

نماز ضُحٰی : یہ نفلی نماز دو سے لے کر آٹھ رکعت تک ہے اور جب سورج خاصا بلند ہو جائے تو ادا کی جاتی ہے ۔

نماز کسوف و خسوف : سورج اور چاند کے گرہن سے متعلق بعض قوموں میں عجیب و غریب توہمات پائے جاتے ہیں ۔ عرب بھی اس سے مستثنٰی نہ تھے، چنانچہ جب نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے صاحبزادے ابراہیم فوت ہوے تو سورج کو گرہن بھی ہوا ۔ اس پر بعض لوگوں نے کہا کہ سورج ابراہیم کے سوگ میں سیاہ ہو گیا ہے ۔ اس پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا کہ اِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ اَحَدٍ وَّلَا لِحَيٰوتِهٖ (= کسی کے مرنے اور جینے کے ساتھ سورج اور چاند کے گرہن کا کوئی تعلق نہیں) ۔ البتہ شریعت نے جس طرح دوسرے مواقع اور تغیرات سے اللہ تعالٰی کی طرف توجہ دلائی ہے، اس موقع پر بھی نماز ادا کرنے کا حکم دیا ہے ۔ یہ نماز اکیلے بھی پڑھی جا سکتی ہے اور باجماعت بھی ۔ اس میں امام کو قراءت حتی الوسع خوب لمبی کرنی چاہیے ۔ (تفصیلات کے لیے دیکھیے کتب احادیث و فقہ) ۔

نماز جنازہ : یہ فرض کفایہ ہے [رک بہ جنازہ] ۔ جب کوئی مسلمان نوت ہو جائے تو اس کی نماز جنازہ ضرور پڑھنی چاہیے ۔ امام میت کو سامنے رکھ کر نماز پڑھائے؛ جنازہ غائب بھی پڑھا جا سکتا ہے ۔ پیچھے نماز پڑھنے والے ایک یا تین یا اس سے زیادہ، لیکن طاق عدد میں صفیں بنائیں ۔ اس نماز میں رکوع اور سجدہ اور تشہد کے لیے بیٹھنا نہیں ہوتا ۔ کھڑے کھڑے صرف چار تکبیریں ہوتی ہیں ۔ ہر تکبیر کے لیے ضروری نہیں کہ کندھوں یا کانوں کی لو تک ہاتھ اٹھائے جائیں ۔ پہلی تکبیر کے بعد ثناء، تعوذ اور سورۃ الفاتحۃ پڑھی جائے ۔ دوسری تکبیر کے بعد درود شریف، تیسری تکبیر کے بعد میت کی مغفرت کے لیے دعا کی جائے اور دعاے نماز جنازہ پڑھی جائے جو یہ ہے : اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِحَیِّنَا وَ مَیِّتِنَا وَشَاهِدِنَا وَ غَائِبِنَا وَ صَغِیْرِنَا وَ کَبِیْرِنَا وَ ذَکَرِنَا وَاُنْثَانَا اَللّٰهُمَّ مَنْ اَحْیَیْتَهٗ مِنَّا فَاَحْیِهٖ عَلَی الْاِسْلَامِ وَ مَنْ تَوَفَّیْتَهٗ مِنَّا فَتَوَفَّهٗ عَلَی الْاِیْمَانِ ۔ اَللّٰهُمَّ لَا تَحْرِمْنَا اَجْرَهٗ وَلَا تَفْتِنَّا بَعْدَهٗ. (= الٰہی! ہمارے زندوں اور فوت شدہ لوگوں کے گناہ اور جو یہاں ہم میں سے موجود ہیں اور جو ہم میں سے یہاں موجود نہیں اور ہمارے چھوٹوں اور ہمارے بڑوں، اور ہمارے مردوں اور ہماری عورتوں کے گناہ معاف فرما ۔ الٰہی! ہم میں سے جسے تو زندہ رکھے تو اسے اسلام پر زندہ رکھ اور جسے ہم میں سے تو وفات دے تو ایمان پر وفات دے) ۔ بعض اور دعائیں بھی مروی ہیں ۔ بچے کے جنازے کی دعا : اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ لَنَا سَلَفًا وَفَرَطًا وَ اَجْرًا (البخاری)؛ (یا) اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ لَنَا فَرَطًا، اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ لَنَا ذُخْرًا، اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ لَنَا شَافِعًا وَ مُشَفَّعًا ۔

رکعت کے لغوی معنی ہیں ایک دفعہ رکوع کرنا، یعنی جھکنا؛ اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ نماز میں تکبیر تحریمہ کے بعد قیام، پھر رکوع پھر دو سجدے ادا کرنے سے ایک رکعت مکمل ہوتی ہے ۔ ہر نماز کی رکعتوں کو فقہا نے اپنی مخصوص اصطلاحات میں تین حصوں میں تقسیم کیا ہے : فرض، سنت اور نفل ۔

پانچ فرض نمازوں کی رکعات یہ ہیں :

فجر : دو سنتیں، دو فرض علی الترتیب ۔

ظہر : چار سنتیں، چار فرض، پھر دو رکعتیں سنت مؤکدہ علی الترتیب؛ (آخر میں دو نفلوں کو بھی پسندیدہ سمجھا جاتا ہے) ۔ (جمعہ کی رکعتوں کے لیے رک بہ جمعہ) ۔

عصر : چار فرض، (عصر کے وقت کوئی سنت مؤکدہ نہیں ۔ البتہ فرضوں سے پہلے چار رکعتیں ایک سلام سے مستحب ہیں) ۔

مغرب : تین فرض، دو سنتیں علی الترتیب (دو نفل آخر میں عام طور پر پسندیدہ ہیں) ۔

عشاء : چار سنت، چار فرض، دو سنتیں اور تین وتر [رک بآں] علی الترتیب (وتر کے بعد دو نفل بھی مستحب ہیں) ۔ وتر میں دعاے قنوت [رک بآں] پڑھی جاتی ہے ۔

مذکورہ بالا نمازوں کے علاوہ تحیۃ المساجد، تحیۃ الوضو اور صلٰوۃ الخوف، صلٰوۃ الاوّابین، نماز قتل، نماز احرام، صلٰوۃ توبہ بھی ہیں، [تفصیل کے لیے دیکھیے الجزیری : کتاب الفقہ اور عبدالشکور : علم الفقہ، ج ۲] ۔ نماز کے متفرق مسائل اور بھی ہیں جن کے لیے کتب ذیل (جو مآخذ میں درج ہیں) ملاحظہ ہوں ۔

نماز کے متفرق مسائل میں ایک مسئلہ قضا کا بھی ہے ۔ قضا کے معنی ہیں کسی عذر سے نماز کا اصلی وقت سے فوت ہو جانا ۔ بے عذر نماز

کو فوت کر دینا گناہ کبیرہ ہے۔ جو نماز کسی عذر سے فوت ہو جائے اس کے بارے میں تلافی مافات ضروری ہے۔ فرض کی قضا فرض ہے اور واجب کی قضا واجب ہے۔ سنن مؤکدہ وغیرہ یا کسی نفل کی قضا نہیں ہو سکتی [رکّ بہ قضا]۔ فقہا نے فرائض و واجبات صلوٰۃ، سنن صلوٰۃ، نواقض صلوٰۃ، مکروہات صلوٰۃ، نماز میں تلاوت و ترتیل اور دیگر مسائل پر اپنی اپنی کتابوں اور رسائل میں بہ تفصیل لکھا ہے اور انہیں کتابوں میں مختلف اصطلاحات متعلقہ صلوٰۃ کی تشریح بھی آئی ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے حجۃ اللہ البالغۃ میں نماز کے مختلف ارکان وغیرہ کی حکیمانہ تعبیر بیان فرمائی ہے۔

نماز کی دینی اور اجتماعی اہمیت کا اندازہ اس امر سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اس شخص کو میدان جنگ کی قیادت سپرد فرماتے جو نماز میں مسلمانوں کی امامت کے لائق ہوتا، نماز جمعہ پڑھا سکتا اور خطبہ دے سکتا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ و سلّم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو اپنی جگہ امام صلوٰۃ مقرر فرمایا تو آپؐ کے بعد مسلمانوں نے انہیں امام حکومت اور سربراہ مملکت منتخب کیا۔ جب نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کسی کو امیر حرب مقرر فرماتے تو وہی امیر حرب اپنے لشکر کا امام صلوٰۃ بھی ہوتا تھا۔ جب آپؐ کسی کو اپنا عامل مقرر فرماتے تو وہ عامل اپنے علاقے میں نماز کی امامت کے فرائض بھی انجام دیتا تھا۔ آپؐ نے حضرت معاذؓ کو یمن کا والی (عامل) مقرر کیا تو فرمایا کہ میرے نزدیک تمھارا اہم‌ترین کام نماز ہے (اِنَّ اَهَمَّ اَمْرِكَ عِنْدِی الصَّلٰوةُ)۔

اسی طرح حضرت ابوبکر [illegible] [رکّ بآں] میں اپنے قائدین حرب کو یہ تلقین فرمائی کہ جس علاقے میں جاؤ، نماز کے وقت اذان دو اور جو لوگ اذان سن کر مسجد میں آ کر جماعت میں شریک ہو جائیں، ان سے تعرّض نہ کیا جائے اور جو لوگ نماز کے لیے نہ آئیں ان سے قتال کیا جائے۔

حضرت عمر فاروقؓ کا انداز فکر اور طرز عمل بھی یہی تھا۔ وہ بھی نماز کی اس اجتماعی اہمیت پر زور دیتے تھے۔ اپنے عاملوں اور والیوں کو نماز کی تاکید کرتے اور فرمایا کرتے: اِنَّ اَهَمَّ اُمُوْرِكُمْ عِنْدِی الصَّلاةُ فَمَنْ حَافَظَ عَلَيْهَا وَ حَفِظَهَا حَفِظَ دِيْنَهُ، وَ مَنْ ضَيَّعَهَا كَانَ لِمَا سِوَاهَا مِنْ عَمَلِهِ اَشَدَّ اِضَاعَةً (= میرے نزدیک تمھارا اہم‌ترین کام نماز ہے۔ جس شخص نے نماز کی پابندی کی اور اس کی حفاظت کی، اس نے اپنا دین بچا لیا اور جس نے نماز کو ضائع کر دیا تو اس سے کسی اور چیز کی حفاظت کی امید کیسے ہو سکتی ہے)۔

یہ انداز فکر اور طرز عمل صدیوں تک اسلامی معاشرے میں جاری رہا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے واضح الفاظ میں فرما دیا تھا کہ اَلصَّلٰوةُ عِمَادُ الدِّيْنِ (= نماز دین کا ستون ہے) اور اسلام کے نزدیک قیام حکومت کا مقصد قیام دین اور قیام عدل اجتماعی ہے (تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے ابن تیمیہ: السیاسة الشرعیة، بیروت ۱۹۶۶ء)۔

مآخذ: صلوٰۃ سے متعلقہ آیات قرآنی (بمدد اشاریہ) کے لیے تفاسیر، بالخصوص (۱) الطبری؛ (۲) ابن کثیر؛ (۳) القرطبی؛ (۴) صدیق حسن خان: فتح البیان؛ (۵) القاسمی؛ (۶) المراغی؛ (۷) امیر علی: مواہب الرحمٰن؛ (نیز دیگر اردو تفاسیر)؛ کتب احادیث، بالخصوص (۸) الصحاح الستۃ؛ (۹) ابو داؤد الطیالسی: المسند، [illegible] الساعاتی، بار اول، مصر؛ (۱۰)

احمد بن حنبل : المسند (بتبویب جدید : الفتح الربانی، طبع البنا الساعاتی، بار اول، مصر؛ (۱۱) مالک : الموطأ؛ (۱۲) ابن حجر: فتح الباری، (نیز دیگر شروح الصحیح بخاری)؛ (۱۳) النووی: شرح مسلم؛ (۱۴) عبدالرحمٰن مبارکپوری: تحفة الاحوذی؛ (۱۵) الشوکانی : نیل الاوطار؛ (۱۶) وحیدالزمان: تسهیل القاری (اردو شرح الصحیح للبخاری)، لاهور ۱۸۹۰ء؛ (۱۷) المرغینانی: الهدایة؛ (۱۸) السرخسی: شرح المبسوط، القاهره؛ (۱۹) محمد الشیبانی : کتاب الآثار؛ لاهور ۱۳۰۹ھ (مع اردو شرح)؛ (۲۰) الطحاوی : کتاب السنن؛ (۲۱) وهی مصنف : (شرح) معانی الآثار؛ (۲۲) البزدوی : کشف الاسرار؛ (۲۳) سحنون : المدونة، القاهره (اس کی شروح بهی موجود هیں)؛ (۲۴) احمد بن حنبل : کتاب الصلوٰة؛ (۲۵) النووی : ریاض الصالحین؛ (۲۶) شاه ولی الله : حجة الله البالغة (اردو تراجم بهی موجود هیں)؛ (۲۷) عبدالشکور لکهنوی: علم الفقه، جلد دوم، دیوبند؛ (۲۸) محمد ابراهیم میر سیالکوٹی : صلوٰة النبیؐ، امرتسر؛ (۲۹) محمد عاصم : فقه السنة، جلد اول، کراچی ۱۹۶۰ء؛ (۳۰) حکیم محمد صادق: صلوٰة الرسولؐ، (اردو میں صلوٰة پر اور بهی بهت سی کتابیں موجود هیں)؛ (۳۱) سید سلیمان ندوی : سیرة النبیؐ، جلد پنجم؛ (۳۲) الغزالی : احیاء علوم الدین؛ (۳۳) ابن تیمیه : السیاسة الشرعیة، بیروت ۱۹۶۶ء.

[اداره]

شیعی نقطهٔ نظر: (لغوی بحث کے لیے دیکهیے آغاز مقاله هذا).

اسلامی اعمال و فرائض میں کسی شرعی عبادت پر اتنا زور نهیں ملتا جس قدر صلاة (نماز) پر، مثلاً قرآن مجید کی یه آیتیں : قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ ۙ الَّذِيْنَ هُمْ فِيْ صَلٰوتِهِمْ خَاشِعُوْنَ (۲۳ [المؤمنون] : ۱، ۲) فلاح پاگئے وه ایمان والے جو اپنی نماز میں خشوع کرتے هیں اور فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ ۙ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلٰوتِهِمْ سَاهُوْنَ (۱۰۷ [الماعون] : ۴، ۵) تباهی هے ان نمازیوں کی جو اپنی نماز کی طرف سے غفلت کرتے هیں.

امام محمد باقرؓ نے فرمایا "لَا تَتَهَاوَنْ بِصَلٰوتِكَ فَاِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ اٰلِهٖ وَ سَلَّمَ قَالَ عِنْدَ مَوْتِهٖ لَيْسَ مِنِّيْ مَنِ اسْتَخَفَّ بِصَلٰوتِهٖ، لَيْسَ مِنِّيْ مَنْ شَرِبَ مُسْكِرًا لَا يَرِدُ عَلَيَّ الْحَوْضَ، لَا وَاللّٰهِ" (الفروع من الکافی، طبع ایران ۱۳۱۵ھ، کتاب الصلوٰة، باب مَنْ حَافَظَ عَلٰى صَلَاتِهٖ اَوْ ضَيَّعَهَا، ص ۲۴۸) = اپنی نماز میں غفلت نه برتو، کیونکه نبی صلّی الله علیه و آله و سلّم نے وقت وفات فرمایا تها، جو شخص نماز کو سبک سمجهے گا وه میرا نهیں ـ جو شخص نشے کی چیز پیے گا وه میرے پاس حوض پر نه پهنچ سکے گا، نهیں، خدا کی قسم ـ علامهٔ کلینی نے اسی باب میں یه روایت بهی لکهی هے "قال ابوالحسن الاول علیه السلام انّه لمّا حضر ابی الوفاةُ قال لی یا بنّی انّه لاینالُ شفاعتنا من استخف بالصلوٰة" (ص ۴۷) حضرت امام موسیٰ کاظمؑ نے فرمایا که جب میرے والد کا وقت آخر آیا تو حضرت نے مجه سے فرمایا "بیٹا جو شخص نماز کو سبک سمجهے گا وه هماری شفاعت حاصل نه کر سکے گا (نیز دیکهیے، الکافی، الفروع، من لا یحضره الفقیه، الوسائل، جواهر الکلام، سراج الامّة فی الشرح علی اللمعة: کتاب الصلاة)، بعض احادیث میں تارک الصلاة کو کافر تک کها گیا هے.

واجب نمازیں : (۱) صلوٰة الخمس (نماز پنجگانه)، (۲) صلوٰة الاحتیاط، (۳) صلوٰة المیت، (۴) صلوٰة قضاء الوالدین، (۵) صلوٰة الاجاره، (۶) صلوٰة الآیات، (۷) صلوٰة الطواف، (۸) صلوٰة النذر و العهد و القسم، (۹) صلوٰة الجمعة، (۱۰) صلوٰة العیدین.

پنجگانه نماز یومیه کی ترتیب اوقات اور رکعات کی تفصیل یه هے :

نماز صبح : دو رکعت (بالجہر)
نماز ظہر : چار رکعت (باخفات)
نماز عصر : چار رکعت (باخفات)
نماز مغرب : تین رکعت (پہلی دو بالجہر آخری باخفات)
نماز عشا : چار رکعت (پہلی دو رکعتیں بالجہر آخری دو باخفات)

ان واجب نمازوں اور رکعتوں کے ساتھ سنت یا نافلہ نمازیں یہ ہیں :

نافلہ نماز صبح : دو رکعتیں، نماز صبح سے پہلے
نافلہ نماز ظہر : آٹھ رکعتیں، نماز ظہر سے پہلے
نافلہ نماز عصر : آٹھ رکعتیں، نماز عصر سے پہلے
نافلہ نماز مغرب : چار رکعتیں، نماز مغرب کے بعد
نافلہ نماز عشا : دو رکعتیں بیٹھ کر، بعد نماز عشا
نافلہ شب یا تہجد : گیارہ رکعتیں، جن میں پہلی دس رکعتیں ہر نافلے کی طرح دو دو رکعت کر کے پڑھتے ہیں، ایک رکعت "وتر" ہے .

نماز، ہر بالغ و عاقل مرد و زن پر واجب ہے ۔ ہر نماز کے بجا لانے کا وقت معین ہے، اس سے پہلے نماز ادا نہیں ہوتی .

اوقات : صبح کی نماز کا ادا صبح صادق سے وقت طلوع آفتاب تک ہے ۔ نماز ظہر کا وقت زوال شرعی، یعنی سورج کے ڈھلنے سے شروع ہوتا ہے ۔ وقت زوال شرعی معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ زمین پر ایک سیدھی لکڑی کھڑی کی جائے ۔ دھوپ میں اس کا سایہ مغرب کی طرف ہوگا جب سورج سر پر آئیے گا تو سایہ سمٹ جائے گا، جب سورج ڈھلے گا تو سایہ دوبارہ مشرق کی طرف بڑھے گا، سایہ کا بڑھنا، "زوال" کہلاتا ہے ۔ زوال شرعی سے چار رکعت نماز پڑھنے کی مدت نماز ظہر کا وقت خاص ہے اس کے بعد وقت نماز عصر و نماز ظہر مشترک ہو جاتا ہے ۔ زوال سے غروب آفتاب تک ظہر و عصر کا وقت ایک ہی ہے ۔ نماز گزار جب چاہے نماز ظہر پہلے اور نماز عصر بعد میں پڑھ لے ۔ البتہ غروب سے پہلے صرف چار رکعت ادا کرنے کا آخری وقت نماز عصر کے لیے مخصوص ہے، اس وقت نماز ظہر نہیں پڑھ سکتے ۔ نماز مغرب کا وقت سورج ڈوبنے کے بعد افق کی سرخی زائل ہونے سے شروع ہوتا ہے اور تین رکعتیں ادا کرنے کے برابر وقت نماز مغرب سے مختص ہے ۔ اس کے بعد عشا کا وقت شروع ہو جاتا ہے ۔ غروب آفتاب سے آدھی رات تک مغرب و عشا کا مشترک وقت ہے ۔ اس میں اول وقت غروب شرعی نماز مغرب اور آخر نصف شب نماز عشا کے لیے مختص ہے ۔ مشترک وقت میں ترتیب واجب ہے پہلے ظہر پھر عصر، پہلے مغرب پھر عشا (مشترک وقت اور اوقات فضیلت کے لیے دیکھیے کتب فقہ؛ نیز سید حسین یوسف مکی : رسالۃ فی جمع بین الصلاتین، بیروت ۱۹۶۸ء؛ احمد حسین خان آف پربانول : کتاب المصالحۃ و الموافقۃ، ص ۳۶، لکھنؤ) ۔ وقت نماز میں نماز "ادا" کی نیت سے ہوگی اور وقت گزرنے کے بعد اس کی قضا واجب ہوگی .

وضو : نماز کے لیے غسل یا وضو یا تیمم شرط ہے، (تفصیلات کے لیے دیکھیے کتب فقہ، نیز رک بہ وضو) .

قبلہ نماز کے لیے دوسری شرط ہے .

لباس و جسم : وضو کرنے سے پہلے اعضاے وضو کا پاک ہونا واجب ہے ۔ اسی طرح نماز پڑھنے کے لیے لباس و جسم دونوں کا پاک ہونا واجب ہے ۔ لباس کی طہارت کے علاوہ اس کا مباح ہونا بھی فرض ہے ۔ چھنے ہوے یا مال حرام سے خرید کیے ہوے لباس اور عریاں رکھنے والے کپڑوں میں نماز نہیں ہو سکتی ۔ ایسے جانور کی کھال

یا بالوں سے نہ بنا ہو جس کا گوشت کھانا حرام ہو۔ مرد طلاباف اور ریشم کے کپڑوں میں نماز نہیں پڑھ سکتا۔ عورت کے لیے تمام جسم کا چادر سے چھپانا واجب ہے۔ صرف چہرہ اور کلائی تک دونوں ہاتھ کھلے رہیں۔ لباس صاف ہو، اس پر تصویر نہ بنی ہو۔

مکان مُصَلّی: نماز پڑھنے کی جگہ (مُصَلّی) زمین، تخت، چٹائی، دری، قالین وغیرہ چھنی ہوئی (غصبی)، مال حرام سے خرید کی ہوئی، چوری کی ہوئی، یعنی غیر مباح نہ ہو، اگر کسی دوسرے کی ملکیت ہو تو اس نے نماز پڑھنے کی اجازت دی ہو؛ دوسرے یہ کہ مکان نماز، بے حرکت ہو، ٹرین، ہوائی جہاز اور پانی کے جہاز میں نماز پڑھنے کے لیے کچھ شرائط و احکام ہیں (دیکھیے توضیح المسائل و کتب فقہ)؛ تیسرے یہ کہ نماز پڑھنے کی جگہ ایسی نہ ہو کہ سیدھے کھڑے ہونے یا رکوع و سجود میں دقت ہو، مثلاً چھت نیچی ہو، یا طول میں کوئی رکاوٹ ہو، (مجبوری کے عالم میں مسئلے کی متعدد صورتیں ہیں اور ہر صورت کے الگ الگ احکام ہیں)۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ "مکان مُصَلّی" پاک ہو، لیکن اگر پاک زمین یا تخت وغیرہ نہ ہو تو کم از کم وہ جگہ غیر مرطوب ہو اور اس کے باوجود جس جگہ پیشانی رکھے اور سجدہ کرے وہ قطعاً پاک ہو۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ مکان مُصَلّی ہموار ہو۔ سجدے کی جگہ اور گھٹنے رکھنے کی جگہ میں زیادہ سے زیادہ چار انگل کی بلندی پستی ہو سکتی ہے، اس سے زیادہ کا نشیب و فراز ہرگز نہ ہو۔ پیشانی رکھنے اور سجدہ گاہ کے لیے واجب ہے کہ زمین ہو، یا لکڑی اور ایسے پتے یا گھاس یا چٹائی وغیرہ جو انسانی خوراک اور لباس [illegible] مثلاً [illegible] قالین وغیرہ نہ ہو۔ اسی طرح سونا، چاندی، عقیق، فیروزہ بھی نہ ہو (جزئیات احکام کے لیے دیکھیے کتب فقہ)۔

شرائط و مقدمات کے بعد اذان [رک بآں] کہی جائے، اذان یہ ہے: اللہ اکبر چار مرتبہ۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ دو مرتبہ۔ اشہد انّ محمداً رسول اللہ دو مرتبہ اشہد انّ امیرالمؤمنین علیا ولی اللہ و وصی رسول اللہ و خلیفتہ بلا فصل دو مرتبہ بہ نیت قربةً الی اللہ۔ حیّ علی الصّلوٰة دو مرتبہ۔ حیّ علی الفلاح دو مرتبہ۔ حیّ علی خیرالعمل دو مرتبہ۔ اللہ اکبر دو مرتبہ۔ لا الہ الا اللہ دو مرتبہ۔ اذان کے بعد اقامت کہے۔ اقامت میں اللہ اکبر چار مرتبہ کے بجائے دو مرتبہ اور حیّ علی خیرالعمل کے بعد قد قامت الصّلوٰة دو مرتبہ اور آخر میں لا الہ الاّ اللہ دو مرتبہ کے بجائے ایک مرتبہ کہیں گے باقی فصول اذان وہی ہوں گے۔

اجزائے نماز: مقدمات و شرائط، اذان و اقامت کے بعد اصل نماز شروع ہوتی ہے۔ نماز جن اجزاء سے مرکب ہے ان میں پانچ چیزیں واجب رکنی ہیں اور چھ واجب غیر رکنی۔

واجب رکنی یا رکن، وہ عمل جس کے عمداً یا سہواً چھوٹ جانے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔

(الف) نیت: دل میں یہ بات ہو کہ دو رکعت صبح یا چار رکعت ظہر . . . کی پڑھ رہا ہوں واجب قربةً الی اللہ۔ نماز کا نام رکعات کی تعداد، ادا یا قضاء خصوصاً قضا کا معین کرنا ضروری ہے۔ یہ نیت اول سے آخر نماز تک باقی رہے۔

(ب) قیام: غیر متحرک، بالکل سیدھا کھڑے ہونا چاہیے۔ دونوں ہاتھ لٹکے ہوں۔ اور [illegible] کہ ہتھیلیاں سامنے کے رخ

رانوں کے اوپر چسپاں ہوں۔ دونوں پیروں کے پنجے سیدھے ہوں اور ان کے درمیان چار انگل کا فاصلہ ہو۔ یہ قیام تکبیرۃ الاحرام کہتے وقت اور رکوع سے پہلے اور ختم سورہ کے بعد "رکن" ہے۔ اس کے علاوہ واجب غیر رکنی ہے۔

(ج) تکبیرۃ الاحرام: نیت کے بعد اَللّٰہُ اَکبَر واضح و صحیح طریقۂ عربی کے مطابق کہے۔ اللہ اور اکبر کے درمیان وقفہ نہ ہو۔ حرف یا اعراب غلط نہ ہو۔ تکبیر کہتے وقت دونوں ہاتھ اٹھائے اور ہتھیلیوں کا رخ قبلہ کی طرف کرکے انگوٹھے دونوں کانوں کے سامنے لائے۔ ختم تکبیر کے بعد ہاتھ گرا دے۔

(د) رکوع: قراءۃ کے بعد یوں جھکے کہ دونوں ہتھیلیاں دونوں چپنیوں پر چسپاں ہوں، گھٹنے آگے کی طرف نہ نکلے ہوں، کمر اور گردن سیدھی ہو۔

(ہ) سجود: رکوع سے سیدھا کھڑے ہونے کے بعد یوں جھکنا کہ دونوں ہاتھ پہلے مصلے پر جائیں پھر دونوں گھٹنوں کی چپنیوں کے کنارے اور پھر پیشانی، حالت و ہیئت یہ ہو کہ پیروں کے انگوٹھوں کے سرے جا نماز پر کھڑے ہوں، چپنیوں کے کنارے جا نماز پر لگے ہوں، دونوں ہتھیلیاں چسپاں ہوں اور بہتر ہے کہ کانوں کے مقابل ہوں، کہنیاں اٹھی ہوئی ہوں۔ عورتوں کو رکوع اور سجود میں اعضا سمیٹنا چاہیے ان کی کہنیاں سجود میں زمین پر ہوں گی۔ پیشانی ہموار جگہ پر (خاک پر سجدہ کو شرف ہے اسی لیے خاک پاک کی ٹکیا رکھنے کا دستور ہے، ایسے "سجدہ گاہ یا مہر نماز" کہتے ہیں، اس سلسلے میں دیکھیے عبدالرضا الشہرستانی: السجود علی التربۃ الحسینیۃ، طبع نجف ۱۹۶۸ء، و کتب فقہ)۔ یکے بعد دیگرے دو سجدے ہر رکوع کے بعد واجب ہیں۔

واجبات غیر رکنی: (الف) قراءۃ: رکعتوں میں دو سورتیں، تیسری اور چوتھی رکعت میں سورۃ الحمد یا سبحان اللہ و الحمد للہ و لا الہ الاّ اللہ و اللہ اکبر تین مرتبہ پڑھنا بشرط صحت اعراب و اوقاف و مخارج۔

(ب) ذکر: سورتوں کے علاوہ، تسبیح و تہلیل جو رکوع و سجود و تشہّد میں بطور فرض واجب پڑھیں۔

(ج) تشہد: دوسری رکعت یا مغرب کی تیسری اور ظہر، عصر و عشا کی چوتھی رکعت کے دونوں سجدوں کے بعد دو زانو بیٹھنا کہ بائیں پاؤں کے تلوے پر سیدھے پاؤں کی پشت رہے اور بایاں پہلو مصلے پر ہو، پنڈلی پر پورا زور نہ پڑے اور ایک معین ذکر بجا لائے۔

(د) سلام: ذکر تشہد کے بعد معین سلام پڑھنا۔

(ہ) ترتیب: نیت سے سلام تک تمام واجبات و مسنونات کو معین ترتیب سے انجام دینا۔

(و) موالات: نیت سے سلام تک تمام ارکان و واجبات کو پے در پے ادا کرنا۔

ہیئت صلوٰۃ: آداب و شرائط و مقدمات کے بعد رو بقبلہ ہو اور دل میں نیت کرے کہ "دو رکعت نماز صبح پڑھتا ہوں واجب قربۃً الی اللہ، اس وقت حضور قلب و خضوع و خشوع کے عالم میں یہ سمجھے کہ بارگاہ ذوالجلال میں حاضر ہے۔ پھر تین مرتبہ اللہ اکبر کہے اور یہ دعا پڑھے "اَللّٰھم انتَ الملك الحق لا الہ الا انتَ سبحانك انّی ظلَمْتُ نفسی فاغْفرلی ذَنبِی انہ لا یغفرالذنوبَ الا انتَ" پھر دو مرتبہ اللہ اکبر کہہ کر یہ دعا پڑھے "لبیك و سعدیك والخیر

فی یدیك والشر لیس الیكَ والمھدی من ھدیت لاملجأ منك الّا الیك سبحانك و حنانیك تبارکت وتعالیت سبحانك رب البیت،، پھر دو مرتبہ کہے اللہ اکبر اور کہے : وَجَّهتُ وَجْهِیَ لِلَّذی فطرالسمٰوٰتِ و الارض عالم الغیب و الشھادة حنیفاً مسلماً وما انا من المشرکین انّ صلوٰتی ونُسُکی و مَحیای ومَماتی للہ ربّ العالمین لا شریكَ لَہٗ وَ بذالك اُمِرْتُ و اَنا مِن المسلمین ۔ ان سات تکبیروں میں سے پہلی یا آخری کو تکبیرة الاحرام قرار دے، بہتر ہے کہ پہلی کو تکبیرة الاحرام سمجھے ۔ مسنون اذکار کے بعد ''استعاذہ،، پھر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ساتھ سورة الفاتحة کی قراۃ کرے، سورہ الفاتحہ کے بعد عزائم اربعہ (الٓمّٓ السجدہ، حٰمٓ السجدہ، والنجم، اقرأ باسم ربك) کے علاوہ کوئی ایک مکمل سورة پڑھے، سورة کوثر یا سورة القدر، سورة التوحید وغیرہ (دیکھیے کتب فقہ)، اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو بطور جزء سورہ ادا کرے (سورة براءة [ترک باں] میں بسم اللہ نہ کہے) .

دونوں سورتیں، ختم کرنے کے بعد لمحہ بھر کا وقفہ لے کر دونوں ہاتھ کانوں تک اٹھا کر اللہ اکبر کہے، پھر رکوع میں جائے اور ذکر کرے ''سبحانَ ربیّ العظیم و بحمدہ،، ۔ تین مرتبہ ذکر ختم کرے، سیدھا کھڑے ہوکر ''سمع اللہ لمن حمدہ، اللہ اکبر،، کہے اور سجدے میں جائے ۔ سجدے میں اعضاء سبعہ مصلّے پر ٹھیرانے کے بعد تین مرتبہ ''سبحانَ ربیّ الاعلیٰ و بحمدہ،، کہہ کر سر اٹھائے اور پورے اطمینان سے بیٹھ کر کہے ''اَستغفرُاللہ ربی و اَتوبُ الیہ، اللہ اکبر،، ۔ دوسرے سجدے میں جا کر تین مرتبہ یہی ذکر کیا جائے ۔ ذکر ختم کرکے پہلے کی طرح بیٹھ کر کہے ''اللہ اکبر،، پھر دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک کر اٹھتے ہوئے کہے '' بحَوْلِ اللہِ وَ قُوَّتِہٖ اَقُوْمُ وَ اَقْعُدُ،، اور دوسری رکعت کے لیے بحالت استقرار کھڑے ہو کر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ساتھ سورة الحمد اور دوسرا سورہ مثلاً سورة توحید پڑھ کر ''اللہ اکبر،، کہے اور دونوں ہاتھ اٹھائے اور ھتھیلیاں پھیلا کر ''قنوت،، میں (جو سنت ہے) یہ دعا پڑھے :

لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہُ الْحَلِیْمُ الْکَرِیْمُ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہُ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ سُبْحَانَ اللہِ رَبِّ السَّمٰوٰتِ السَّبْعِ وَ رَبِّ الْاَرَضِیْنَ السَّبْعِ وَ مَا فِیْھِنَّ وَ مَا بَیْنَھُنَّ وَ رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ (اس کے علاوہ آیت و ادعیہ ماثورہ کے لیے دیکھیے کتب صلوٰة و وسائل نماز) ۔ دعا ختم کر کے دونوں ہاتھ کانوں تک لے جا کر اللہ اکبر کہنے کے بعد رکوع، رکوع کے بعد دونوں سجدے انہی اذکار و آداب کے ساتھ جو پہلی رکعت میں بیان کیے جا چکیے، دونوں سجدوں کے بعد دو زانو، تشہد کے لیے بیٹھے دونوں ہاتھ زانو پر رکھے اور کہے :

الحمد للہ (یا بسم اللہ و باللہ و الحمد للہ و خیر الاسماء للہ) اشھد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریك لہ و اَشْھَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُہٗ وَ رَسُوْلُہٗ ۔ اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّ اٰلِ محمد، السلام علیک ایھا النّبیُّ و رحمة اللہ و برکاتہ، السلام علینا و علٰی عباد اللہ الصالحین، السلام علیکم و رحمة اللہ و برکاتہٗ ۔ اللہ اکبر ۔ اللہ اکبر ۔ اللہ اکبر نماز صبح یا ہر دو رکعتی نماز ختم ہو گئی .

اگر مغرب کی یا عشا اور ظہر و عصر کی نماز ہے تو سلام و تکبیر نہیں پڑھیں گے ۔ درود پڑھ کر کھڑے ہوتے ہوئے کہیں گے ''بحول اللہ و قوتہ اقوم و اقعد،، ۔ تیسری رکعت میں باطمینان ایستادہ ہو کر فقط سورة فاتحہ پڑھے یا

''تسبیحات اربعہ'' یعنی تین مرتبہ سبحان اللہ و الحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر. آخر میں کہے اَستَغفِرُ اللہ ربی و اَتُوبُ الیہ، ایک لمحہ کا وقفہ یعنی اللہ اکبر باطمینان کھڑے کھڑے کہنے کے بعد رکوع میں جائے اور دونوں سجدے اور تشہد و سلام پڑھ کر تین رکعتی نماز تمام کرے ورنہ دونوں سجدوں کے بعد چوتھی رکعت کے واسطے قیام کرے. اور اس رکعت میں بھی صرف سورۃ الفاتحہ یا تسبیحات اربعہ پڑھ کر رکوع و سجود و تشہد و سلام پر نماز مکمل کرے.

نماز کے بعد، تعقیبات پڑھے، مثلاً تسبیح حضرت فاطمہ زہراؑ ۳۴ مرتبہ اللہ اکبر، ۳۳ مرتبہ الحمد للہ ۳۳ مرتبہ سبحان اللہ، اس کے علاوہ ادعیہ قرآن مجید، صحیفۂ کاملہ کی دعائیں اور بہت سی ماثور دعائیں دیکھیے مفاتیح الجنان).

صلوٰۃ قصر: پنجگانہ نمازیں حالت سفر میں قصر ہو جاتی ہیں۔ سفر سے مراد ہے امر مباح کے لیے وطن یا مستقل قیام گہ سے کم از کم آٹھ فرسخ چلنا (یہ مسافت ایک طرف یا آمد و رفت کے مجموعے سے بھی شمار ہوسکتی ہے)۔ فرسخ، تین میل شرعی کا ہوتا ہے اور میل شرعی چار ہزار ہاتھ کا اور ہاتھ چوبیس انگل کا۔ انگریزی میل ساڑھے تین ہزار ہاتھ کا ہوتا ہے، لہٰذا مسافت شرعی ستائیس میل دو فرلانگ چالیس گز کے قریب ہوتی ہے۔ شرط یہ ہے کہ مسافر نیت مسافت کے ساتھ سفر کرے۔ اس مسافت کی حد اول جہاں سے پہلے کا شمار شروع ہوگا اسے ''حد تَرَخُّص'' کہتے ہیں۔ ''حد تَرَخُّص'' سے مراد ہے کہ مسافر کی قیام گہ یا وطن سے اتنی دور کی مسافت جہاں [illegible] نظر نہ آئیں اور وہاں کی مسجدوں کی اذان نہ سنائی دے، مختصر یہ ہے کہ شرائط قصر پانچ ہیں:

۱۔ نیت مسلسل کے ساتھ کم از کم آٹھ فرسخ کا سفر؛ ۲۔ حد ترخص سے گزر جانا؛ ۳۔ مسافر کا کثیر السفر نہ ہونا (ریل، جہاز یا اسی قسم کی دوسری ملازمت یا تجارت میں ہونا جس کا شغل اکثر سفر ہو)؛ ۴۔ سفر کا سفر معصیت نہ ہونا، واجب، سنت یا مباح مقصد ہی کے لیے سفر موجب قصر ہوگا؛ ۵۔ سفر میں جہاں منزل ہو، وہاں کم از کم دس روز تک قیام کا ارادہ نہ ہو ۶۔ سفر میں ایسے مقام پر نہ پہنچے جہاں اس نے وطن بنایا ہو (دیکھیے تفصیلات در کتب فقہ)۔ ان شرائط کے بعد ظہر، عصر و عشا کی نمازیں صرف دو دو رکعت رہ جائیں گی۔

صلوٰۃ احتیاط: مواقع احتیاط، نماز واجب کے ادا کرنے میں بعض اتفاقاً اور سہواً ایسے خلل واقع ہوجاتے ہیں جن کا تدارک نماز ختم کرنے کے بعد واجب ہے۔ یہ تدارک ''صلوٰۃ احتیاط'' اور ''سجدۂ سہو'' کی صورت میں واجب ہے، مثلاً چار رکعتی نماز پڑھنے والے کو سجدوں کے بعد شک ہو جائے کہ اس نے دوسری رکعت تمام کی ہے یا تیسری، تو یہ شخص گزشتہ رکعت کو تیسری قرار دے کر چوتھی رکعت کے لیے قیام کرے گا اور نماز تمام کر کے بعد سلام ایک رکعت کھڑے ہو کر یا دو رکعت بیٹھ کر ''نماز احتیاط'' کی نیت سے پڑھے گا؛ یا دونوں سجدوں کے بعد شک ہو کہ یہ دوسری رکعت تھی یا چوتھی تو اسے چوتھی رکعت قرار دے اور نماز تمام کرے، پھر دو رکعت نماز احتیاطاً کھڑے ہو کر پڑھے.

طریق صلوٰۃ احتیاط: اصل نماز تمام کرتے ہی [illegible] جلدی سے نیت کرے

”دو رکعت نماز احتیاط پڑھتا ہوں واجب قربۃً الی اللہ، اللہ اکبر۔ بسم اللہ کے بعد سورۃ الحمد بالاخفات پڑھ کر دوسری سورہ پڑھے بغیر رکوع و سجود و سلام بجا لائے۔ دو رکعتیں ہوں تو دو، ایک رکعت ہو تو ایک رکعت، اس نماز میں دوسری سورہ اور قنوت نہیں ہے باقی اذکار و واجبات نماز صبح کی طرح ہیں۔

سجدۂ سہو: نماز میں بھولے سے بات کر لے (قرآن مجید، ذکر و دعا مستثنیٰ ہے) یا بے محل سلام کہے یعنی السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ کی جگہ السلام علیکم و رحمۃ و برکاتہ کو مقدم کر دے، تشہد یا اس کے کسی جز کو بھول جائے، ایک سجدہ فراموش کر دے (یا بعض اور خلل بھی) تو نماز تمام کرتے ہی فوت شدہ واجب کو بہ نیت قضا بجا لائے پھر نیت کرے کہ فلاں خلل یا سہو کے لیے سجدۂ سہو کرتا ہوں واجب قربۃً الی اللہ اللہ اکبر۔ سجدے میں اعضائے سبعہ رکھے اور یہ ذکر کرے ”بسم اللہ و باللہ السلام علیک ایہا النبی و رحمۃ اللہ و برکاتہ“ یا کہے بسم اللہ و باللہ اللّٰہم صلّ علی محمد و آل محمد، اب سر اٹھائے، تشہد کے لیے بیٹھے، ذکر تشہد یہ ہے:

اشہد ان لا الہ الاّ اللہ و اشہد انّ محمّداً رسول اللہ، اللّٰہم صلّ علی محمّد و آل محمد السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ۔ صلوٰۃ قضا، صلوٰۃ اجارہ، صلوٰۃ قضاء والدین، در اصل نماز پنجگانہ ہی کی دوسری ادائی صورتوں کے نام ہیں۔ اگر کوئی شخص نماز واجب کو (یومیہ یا آیات وغیرہ) اس کے معین وقت میں ادا نہ کرے تو وقت گزرنے پر وہ نماز ساقط نہیں ہوتی، بلکہ اس کا بجا لانا واجب ہے۔ جب ادا کی جائے تو نماز کا نام اور رکعتوں کی تعداد کی نیت قربت کے ساتھ قضا کا اضافہ ہوگا، مثلاً وہ نیت کرے اور دل میں خطور یا ذہن میں تصور لائے گا کہ ”چار رکعت ظہر کی (مثلاً) پڑھتا ہوں قضا واجب قربۃً الی اللہ۔“ جو نماز پڑھے اس کے آداب و شرائط، واجبات و مستحبات وہی ہوں گے جو ادا کی صورت میں تھے۔ والدین کی قضا نمازیں ماں یا باپ کے مرنے کے بعد بڑے لڑکے کو ادا کرنی ہوتی ہیں۔ اس کی صورت وہی ہے جو اپنی قضا شدہ نماز کے ادا کرنے کی ہے۔ نیت میں یہ تبدیلی ہوگی کہ ”نماز مغرب (مثلاً) ادا کرتا ہوں والد کی طرف سے واجب قربۃً الی اللہ۔ قضا نماز کو ادا کرتے ہوئے ترتیب واجب ہے، یعنی ظہر پہلے، عصر اس کے بعد؛ پہلے مغرب پھر عشا۔

صلوٰۃ اجارہ یہ ہے کہ کسی شخص مرحوم کی طرف سے کوئی شخص کسی کو اجیر بنائے اور اس سے کہے کہ میرے والد یا والدہ کی طرف سے یا کسی اور کی طرف سے بطور معین، اتنے دن کی نمازیں ادا کر دے اور اجیر کو اس عمل کے لیے کوئی معاوضہ دینا طے کرے، اجیر شخص متوفی کی نماز قضا کو ادا کرنے کی نیت سے بہ ترتیب و بشرائط نماز کی نیت کرے گا اور مثل نماز واجب ہر نماز کو ادا کرے گا۔ نیت میں اس شخص کی طرف سے نماز پڑھنے اور اپنے اجیر یا متبرّع (اگر بلا اجرت خود برضا و رغبت پڑھ رہا ہے) ہونے کی نیت کا اضافہ کرے گا۔

صلوٰۃ الآیات یا نماز آیات: سورج گہن (کسوف)، چاند گہن (خسوف)، زلزلہ یا کسی ارضی و سماوی آفت کے ظہور پر نماز واجب ہوتی ہے۔ اس نماز کے مقدمات و شرائط، مثلاً طہارت، وضو، اباحت مکان، قبلہ وغیرہ کی پابندی کے بعد نیت کرے ”دو رکعت نماز کسوف/خسوف/زلزلہ پڑھتا ہوں واجب قربۃً الی اللہ، اللہ

اکبر۔ سورۃ الفاتحۃ اور دوسری سورۃ پڑھ کر رکوع میں جائے، پھر سیدھا ہو کر بحالت قیام سورۃ الفاتحۃ اور دوسری سورۃ پڑھے، پھر رکوع میں جائے؛ تیسری مرتبہ پھر بحالت قیام سورۃ الفاتحۃ اور دوسری سورۃ پڑھے۔ غرض پانچ رکوع اسی طرح بجالانے کے بعد کہے ''سمع اللہ لمن حمدہ''، سجدے میں جائے، دونوں سجدے بجا لائے، پھر دوسری رکعت کے لیے ایستادہ ہو اور پہلی رکعت کی طرح الفاتحۃ و سورہ پڑھ پڑھ کر رکوع کرتا جائے۔ یعنی دس سورتیں اور پانچ رکوع ادا کرنے کے بعد سجدے اور تشہد و سلام پر نماز تمام کرے۔

ہر نماز کی طرح اس میں بھی قنوت سنت ہے۔ قنوت پہلی رکعت میں دوسرے اور چوتھے رکوع سے پہلے؛ دوسری رکعت میں پہلے، تیسرے اور پانچویں رکوع سے پہلے۔ گویا دونوں رکعتوں میں پانچ قنوت اور ہر قنوت میں کوئی سی بھی دعا پڑھی جا سکتی ہے، مثلاً ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنۃً و فی الآخرۃ حسنۃً و قنا عذاب النار۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ نیت و تکبیرۃ الاحرام کے بعد سورۃ الفاتحۃ پڑھ کر کسی ایک سورۃ کے پانچ حصے کرے اور بسم اللہ کے ساتھ پہلے حصے کی آیتیں پڑھ کر رکوع میں جائے اور پھر کھڑا ہو، اسی سورۃ کی دوسری آیتیں پڑھے، یونہی پانچ رکوع بجا لائے، مثلاً نیت تکبیر و سورۃ حمد کے بعد نیت سورۃ توحید سے ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' کہہ کر رکوع جائے، پھر رکوع سے سر اٹھائے اور ''قل ھو اللہ احد'' کہہ کر قنوت پڑھے، رکوع کرے، سر اٹھائے ''اللہ الصمد'' کہہ کر رکوع کرے سر اٹھائے ''لم یلد و لم یولد'' کہہ کر رکوع کرے سر اٹھائے اور ''ولم یکن لہ کفوًا احد'' کہے، قنوت پڑھے، رکوع کرے، سر اٹھائے، ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہہ کر سجدے بجا لائے اور پھر دوسری رکعت بھی اسی طرح پڑھے (سید روح اللہ الخمینی: توضیح المسائل، ص ۲۰۷)۔ اگر گہن ختم ہو جائے آندھی یا زلزلہ ختم ہو جائے تو قضا پڑھے۔

صلوۃ المیت: واجب نمازوں میں، نماز میت واجب کفائی ہے، یعنی مسلمان مرد یا عورت اگر چھے برس کی عمر پا کر فوت ہو تو غسل و کفن کے بعد بے نماز دفن نہ کی جائے اور ہر مسلمان مرد و عورت پر واجب ہے کہ اس میت پر نماز پڑھے اور جب ایک شخص بھی نماز میت پڑھ لے تو دوسروں پر سے ساقط ہے۔

اس نماز میں پانچ تکبیریں اور چار دعائیں ہیں۔

طریق نماز میت: جنازہ اس طرح رکھیں کہ میت کا منہ آسمان کی طرف اور سر نماز پڑھنے والے کے داہنے ہاتھ کی طرف ہو۔ نماز پڑھنے والا جنازہ کے قریب روبقبلہ کھڑا ہو، اور نیت کرے کہ ''نماز پڑھتا ہوں اس میت پر واجب قربۃً الی اللہ اللہ اکبر؛ اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لَا شَرِيْكَ لَهٗ وَ اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَ رَسُوْلُهٗ اَرْسَلَهٗ بِالْحَقِّ بَشِيْرًا وَّ نَذِيْرًا بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ، اللہ اکبر؛ اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّ آلِ مُحَمَّدٍ وَ بَارِكْ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّ آلِ مُحَمَّدٍ وَّ ارْحَمْ مُحَمَّدًا وَّ آلَ مُحَمَّدٍ كَاَفْضَلِ مَا صَلَّيْتَ وَ بَارَكْتَ وَ تَرَحَّمْتَ عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ وَ آلِ اِبْرَاهِيْمَ اِنَّكَ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ وَ صَلِّ عَلٰى جَمِيْعِ الْاَنْبِيَآءِ وَ الْمُرْسَلِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَ جَمِيْعِ عِبَادِ اللّٰهِ الصَّالِحِيْنَ، اللہ اکبر؛ اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُسْلِمِيْنَ وَ الْمُسْلِمَاتِ، اَلْاَحْيَآءِ مِنْهُمْ وَالْاَمْوَاتِ تَابِعْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ بِالْخَيْرَاتِ اِنَّكَ مُجِيْبُ الدَّعَوَاتِ اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ، اللہ اکبر؛ اللھم ان ھذا عبدک و ابن عبدک و ابن امتک نزل

بِكَ وَ اَنْتَ خَيْرُ مَنْزُوْلٍ بِهٖ، اَللّٰهُمَّ اِنَّا لَا نَعْلَمُ مِنْهُ اِلَّا خَيْرًا وَ اَنْتَ اَعْلَمُ بِهٖ مِنَّا ۔ اَللّٰهُمَّ اِنْ كَانَ مُحْسِنًا فَزِدْ فِىْ اِحْسَانِهٖ وَ اِنْ كَانَ مُسِيْئًا فَتَجَاوَزْ عَنْهُ وَاغْفِرْلَهٗ اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ عِنْدَكَ فِي اَعْلٰى عِلِّيِّيْنَ وَ اخْلُفْ عَلٰى اَهْلِهٖ فِي الْغَابِرِيْنَ وَارْحَمْهُ بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ، اللّٰه اکبر ۔ نماز ختم ہو گئی ۔ چوتھی تکبیر کے بعد اگر عورت کی میت ہے تو تمام صیغے اور ضمیریں تانیث کی آئیں گی اور دعا یہ یوں ہوگی :

اَللّٰهُمَّ اِنَّ هٰذِهٖ اَمَتُكَ وَابْنَةُ عَبْدِكَ وابنة امتك نزلت بك و انت خير منزول بها اَللّٰهُمَّ انا لا نَعْلَمُ مِنْهَا اِلَّا خَيْرًا وَ اَنْتَ اَعْلَمُ بِهَا مِنَّا ۔ اَللّٰهُمَّ اِنْ كانت محسنةً فَزِدْ في احسانها و ان كانت مُسِيْئَةً فتجاوزْ عَنْهَا وَ اغْفِرْ لَهَا ۔ اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهَا عِنْدَكَ فِي اَعْلٰى عِلِّيِّيْنَ وَ اخْلُفْ عَلٰى اَهْلِهَا فِي الْغَابِرِيْنَ وَارْحَمْهَا بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ اور اگر میت نابالغ بچے کی ہو تو چوتھی تکبیر کی یہ دعا ہے :

اَللّٰهم اجعله لابويه و لنا سَلَفًا وَ فَرَطًا و اجرًا ۔

نماز میت اگر جماعت سے پڑھی جائے تو مقتدی خاموش نہ رہیں بلکہ تکبیر و ادعیہ پڑھتے رہیں ۔

صلوٰة الطّواف : واجب حج میں طواف سے فارغ ہو کر، مقام ابراہیم کو سامنے رکھ کر بحالت مجبوری مقام ابراہیم کے دائیں ورنہ بائیں طرف قریب ہو کر دو رکعت نماز پڑھنا واجب ہے ۔ اس کے آداب و شرائط و واجبات وہی ہیں جو نماز صبح میں بیان کیے جا چکے ہیں؛ نماز صبح اور نماز طواف میں فرق صرف وقت و مکان ہے ۔ نیت یہ ہے : ”دو رکعت نماز طواف پڑھتا (یا پڑھتی) ہوں واجب قربةً الی اللّٰه“ ۔

صلوٰة نذر و عہد و قسم : بالغ و عاقل، حالت اختیار میں، اپنے ارادے سے فعل مباح کے لیے قربةً الی اللّٰه نماز کی نذر کرے، مثلاً ”نذرت للّٰه يا للّٰه عَلَيَّ رَكْعَتَيْنِ اذ نجحت في هذا الامتحان“ یا اگر خدا نے فرزند نرینہ عطا کیا تو مجھ پر واجب ہے کہ دو رکعت نماز پڑھوں ۔

نماز عہد میں ”صیغۂ عہد“ اور قسم میں ”صیغۂ قسم“ کا ذکر صراحةً ضروری ہے جیسے ”عَاهَدْتُ اللّٰهَ اِنْ بَرِئْتُ مِنَ الْمَرَضِ اَنْ اُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ“ یا ”وَاللّٰهِ باللّٰهِ اُصَلِّيْ رَكْعَتَيْنِ اِنْ قَضَى اللّٰهُ دَيْنِي“ ۔ یہ نمازیں ادا کرنا واجب ہیں (تفصیلات کے لیے دیکھیے کتب فقہ) ۔

صلوٰة الجمعہ : جمعہ کے دن ظہر ساقط ہے اور دو خطبوں کے بعد دو رکعتیں نماز جمعہ کی واجب ہیں ۔ فقہا نے اس کے ان شرائط پر اتفاق کیا ہے : امام منصوص من اللّٰه حاضر ہوں؛ نماز جماعت سے پڑھی جائے؛ حاضرین کی تعداد کم از کم پانچ ہو؛ نماز سے پہلے دو خطبے پڑھے جائیں؛ تقریباً تین میل تین فرلانگ کی مسافت میں دوسرا جمعہ نہ ہو ۔

حاضرین میں (پانچوں) آدمی مکلف ہوں، مرد ہوں، آزاد ہوں، حاضر ہوں مسافر نہ ہوں، نابینا، شدید المرض، لنگڑے لولے نہ ہوں (تفصیلات کے لیے دیکھیے فقہ کی کتابیں اور مجتہد کا فتوٰی) ۔

زمانِ غیبت امام علیہ السلام میں، یعنی آج کل جمعہ واجب ہے یا نہیں؟ واجب ہے تو واجب عینی ہے یا تخییری؟ مجتہدین میں اختلاف ہے ۔ موجودہ اکابر مجتہدین میں سید روح اللّٰه الخمینی، سید محمود شاہرودی، سید ابوالقاسم الخوئی واجب قرار دیتے ہیں؛ (دیکھیے جامع عباسی، ترجمہ و اصل فارسی؛ العروة الوثقی مع الحواشی؛ شرح اللمعة، جواهر الکلام الفروع من الکافی؛ مفصل تر در سراج الامة في الشرح على اللمعة، ۲ : ۶۳م بعد) ۔

نماز جمعہ سے قبل امام کھڑے ہو کر خطبہ دے گا۔ پہلے خطبے میں حمد و ثنا، وصیت تقوٰی اور ایک مختصر سورۃ پڑھ کر امام منبر پر بیٹھے گا اور لمحہ بھر کا وقفہ لے کر دوبارہ کھڑے ہو کر دوسرا خطبہ پڑھے گا۔ اس خطبے میں حمد و ثنا کے بعد درود و سلام میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور ائمۂ طاہرین کا نام لے گا، مؤمنین و مؤمنات کے واسطے طلب مغفرت پر خطبہ ختم کرے گا، خطبہ عربی میں ہو (دیکھیے رسالۂ نماز، تالیف مرتضیٰ حسین، نیز کتب فقہ)۔ خطبے کے وقت حاضرین بالکل خاموش رہیں گے۔ خطبۂ جمعہ نماز جمعہ کا جز ہے۔ دوسرا خطبہ ختم ہوتے ہی امام اور مقتدی نماز کے لیے کھڑے ہوں گے۔ نیت و تکبیر کے بعد دو رکعتیں صبح کی طرح ادا کی جائیں گی۔ بہتر ہے کہ پہلی رکعت میں سورۃ الحمد کے بعد سورۃ الجمعہ اور اس کے بعد قنوت میں یہ دعا پڑھے: اَللّٰھُمّ اِنّ عبیدًا من عبادك الصالحین قامُوا بکتابك و سُنّۃِ نبیّك فاجزِھِمْ عنّا خیر الجزاء۔ قنوت کے بعد رکوع و سجود و قیام کے فرائض و مسنونات و اذکار بجا لائے؛ پھر دوسری رکعت میں سورہ الحمد اور سورۃ المنافقون پڑھے؛ رکوع کرے؛ رکوع کے بعد قنوت اور قنوت میں، مثل سابق کوئی دعا یا آیت پڑھ سکتے ہیں، لیکن بہتر وہی دعا ہے "اَللّٰھُمّ اِنّ عُبیدًا الخ"؛ قنوت تمام کر کے سجود و تشہد و سلام پر نماز ختم کرے۔

صلوٰۃ العیدین: عیدالفطر و عیدالاضحیٰ کے دن کھلے میدان میں طلوع آفتاب سے دوپہر تک قبل زوال ادا کی جائے۔ اس کے آداب و شرائط تو عام نمازوں کے ہیں، لیکن ہیئت و واجبات ارکان جداگانہ ہیں۔ نماز عید دو رکعت ہے۔ پہلی رکعت میں سورۃ الحمد کے بعد دوسرا سورہ پڑھا جائے گا، لیکن افضل سورۃ الاعلیٰ ہے۔ دوسرا سورہ پڑھنے کے بعد قنوت پڑھے؛ افضل یہ ہے کہ قنوت میں یہ دعا پڑھی جائے: اَللّٰھُم اھل الکبریاء و العظمۃ و اھل الجود والجبروت و اھل العفو و الرحمۃ و اھل التقوٰی والمغفرۃ اسئلك بحق ھذا الیوم الّذی جعلتَہٗ للمسلمین عیدًا و لمحمّد صلی اللہ علیہ و آلہ ذخرًا و شرفًا و کرامۃ و مزیدًا، اَنْ تُصلّیَ علٰی محمد و آل محمد و اَنْ تُدخِلَنی فی کل خیر اَدخلتَ فیہ محمدًا و آل محمد و اَنْ تُخرِجَنی مِن کل سوءٍ اخرجتَ منہ محمدًا و آل محمد و صلواتك علیہ و علیھم اجمعین۔ اَللّٰھُمّ اِنّی اَسْئلك خیرَ ما سَئلك بہ عبادُك الصّالحُوْن و اَعوذُبك مِمّا استعاذ منہ عبادُك الصّالحُوْن — اَللّٰہُ اَکْبَر۔ کہنے کے بعد ہاتھ چھوڑ دے۔ پھر ہاتھ اٹھائے اور قنوت پڑھے۔ اسی طرح پانچ تکبیریں اور پانچ قنوت مکمل کر کے رکوع و سجود بجا لائے اور دوسری رکعت کے لیے کھڑا ہو، سورۃ الحمد و سورۃ والشمس پڑھے اور پہلی رکعت کی طرح چار تکبیریں اور چار قنوت پڑھے؛ رکوع و سجود و تشہد و سلام پر نماز ختم کرے۔ اس کے بعد امام منبر پر آئے، عصا یا تلوار ٹیک کر کھڑا ہو اور پہلا خطبہ پڑھے، پھر منبر پر بیٹھے ذرا وقفہ لے کر دوبارہ کھڑا ہو اور دوسرا خطبہ پڑھے۔

نماز عیدالفطر کے خطبۂ اول میں بسم اللہ الرحمٰن الرّحیم۔ اَللّٰہُ اَکْبَر اَللّٰہُ اَکْبَر اَللّٰہُ اَکْبَر لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاللّٰہُ اَکْبَر وَ لِلّٰہِ الْحَمْدُ وَاللّٰہُ اَکْبَر عَلٰی مَا ھَدَانَا وَ لَہُ الشُّکْرُ عَلٰی مَا اَوْلٰنَا کہہ کر حمد خدا، رمضان کی تعریف، توبہ اور احکام فطرہ بیان ہوں گے۔

آخر خطبہ میں سورۂ قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَکّٰی پڑھ

کر خطیب منبر پر بیٹھے اور ذرا توقف کر کے دوسرا خطبہ کھڑے ہو کر پڑھے۔ اس خطبے میں حمد و توحید و رسالت و امامت کی گواہی دے اور خطبہ تمام کرے۔

عیدالاضحیٰ میں پہلا خطبہ تکبیرات خاص اور حمد خدا کے بعد حج و قربانی کے تذکرے پر مشتمل ہوگا اور دوسرا خطبہ حمد خدا، شہادت توحید و رسالت و امامت کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ائمۂ اطہار پر درود کا ذکر اور گناہوں سے بچنے کی دعا اور ایک آیت پر ختم ہوگا، مثلاً اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسَانِ وَ اِیْتَآءِ ذِی الْقُرْبٰی وَ یَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ وَالْبَغْیِ یَعِظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُوْنَ۔

عیدین کے مسنون و ماثور خطبے کتب فقہ میں موجود ہیں۔ ان خطبوں کا پڑھنا بہتر ہے۔

صلوۃ الجماعۃ: نماز یومیہ میں جماعت کی بہت تاکید ہے۔ قرآن مجید کا حکم ہے، وَ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ وَ ارْکَعُوْا مَعَ الرّٰکِعِیْنَ (۲ [البقرۃ]: ۴۳)۔ احادیث میں وارد ہے کہ جو شخص بلا عذر واقعی جماعت سے نماز نہ پڑھے اس کی نماز باطل ہے۔ مسجد کا پڑوسی اگر جماعت میں مسلسل حاضر نہ ہو تو اس کے مکان جلانے کا حکم ہے (من لا یحضرہ الفقیہ، ص ۸۷)۔ جماعت کے ساتھ نماز کا ثواب ہزار گنا بڑھ جاتا ہے۔ نماز با جماعت باعث رضائے الٰہی ہے۔ اجتماعی طور پر نماز پڑھنے کے علمی، اخلاقی، دینی اور دنیاوی فائدے بے شمار ہیں۔

نماز جماعت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بالغ و عاقل، حلال زادہ، واقف مسائل، صحیح القراءۃ، غیر معذور اور عادل شخص آگے کھڑا ہو اور ایک یا اس سے زیادہ افراد پیش نماز کے پیچھے بشرائط و آداب کھڑے ہو کر نماز ادا کریں۔ عادل وہ شخص کہلاتا ہے جو واجبات پر عمل کرے اور محرمات کو ترک کرے۔

جماعت کے شرائط: (الف) ماموم امام کے پیچھے یا پہلو میں ذرا ہٹ کر کھڑا ہو؛ (ب) امام کے کھڑے ہونے کی جگہ ماموم کی جائے قیام سے بلند نہ ہو (تقریباً ایک بالشت کی بلندی معاف ہے)۔ اگر ماموم امام سے بلند ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے؛ (ج) امام و ماموم کے درمیان صف کے علاوہ کوئی حائل نہ ہو؛ (د) امام جماعت ایک ہو؛ (ہ) امام کی جائے قیام اور ماموم کے جائے سجدہ میں ایک قدم سے زیادہ فاصلہ نہ ہو؛ (و) امام معین کر کے نیت اقتدا کی جائے؛ (ز) امام کی تکبیرۃ الاحرام کے بعد ماموم تکبیر کہے؛ (ح) ماموم جماعت کے ارادے سے نیت کرے؛ (ط) امام و ماموم کی نماز ایک صورت کی ہو، یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ امام صبح کی نماز پڑھ رہا ہو اور ماموم کسوف یا خسوف کی نماز پڑھے؛ (ی) ماموم تمام افعال میں امام کی پیروی کرے؛ (ک) ماموم سورۃ الحمد اور دوسرا سورہ نہ پڑھے۔ اگر امام کی آواز آ رہی ہو تو خاموش سنتا رہے اور اگر آواز نہ آئے تو آہستہ آہستہ ''سبحان اللہ'' پڑھنا مستحب ہے۔ باقی اذکار، مثلاً تیسری چوتھی رکعت میں سبحان اللہ والحمد للہ ولا الٰہ الا اللہ واللہ اکبر یا ذکر قنوت و رکوع سجود و تشہد و سلام وغیرہ خود پڑھے۔

شرکت جماعت: (الف) جماعت میں شرکت کا مطلب یہ ہے کہ مقتدی امام کے قیام اول سے رکوع تک صف میں کھڑے ہو کر نیت نماز جماعت کر کے رکعت حاصل کر سکتا ہے؛ (ب) اگر امام کی دوسری رکعت میں ماموم شریک

ہو تو ماموم کی پہلی رکعت ہوگی، لہٰذا جب امام دوسری رکعت کا تشہد پڑھے تو ماموم جانماز پر ہاتھ رکھ کر انتظار کرے ۔ جب امام تیسری رکعت کے دونوں سجدے ختم کر لے تو ماموم تشہد کے لیے بیٹھ کر جلدی ذکر تشہد پڑھ کر امام کے ساتھ چوتھی رکعت میں شریک ہو جائے ۔ اب امام آخری تشہد پڑھے گا اور ماموم حسب سابق انتظار کرے گا ۔ جب امام سلام پڑھ لے تو ماموم کھڑے ہو کر اپنی چوتھی رکعت تمام کرے ۔ اصول یہ ہے کہ جس رکعت کا رکوع مل جائے وہ رکعت ماموم کی رکعت اولیٰ ہوگی، جہاں تک امام نماز پڑھتا رہے ماموم اقتدا کرتا رہے گا ۔ جب امام کی نماز تمام ہو جائے تو ماموم اپنی باقی رکعتیں بہ نیت فُرادیٰ پڑھے گا؛ (ج) ماموم کو اختیار ہے کہ جس وقت چاہے فرادیٰ کی نیت کر کے اپنی نماز کو تمام کرے، لیکن احتیاطاً رکوع سے پہلے نیت فرادیٰ نہ کرے؛ (د) امام کی قراءة کے درمیان اگر ماموم فرادیٰ ہو جائے تو وہیں سے اپنی قراءة شروع کر دے.

واضح رہے کہ نماز جماعت کی سب سے زیادہ تاکید نماز پنجگانہ کے لیے ہے ۔ اس کے بعد صلوة الاستسقاء، صلوة عیدالغدیر، چھے سال سے کم عمر کے بچے کی نماز میت ۔ صلوة الجمعه کے بغیر جماعت نہیں ہو سکتی اور صلوة العید میں اگر شرائط وجوب موجود ہوں تو جماعت واجب ہے ۔ نوافل اور دوسری نمازوں کے لیے جماعت نہیں ہو سکتی.

مُبْطِلاتِ صلٰوة : وہ چیزیں جن سے عام حالات میں نماز باطل ہو جاتی ہے وہ یہ ہیں: (الف) جو چیز وضو، غسل اور تیمم کو باطل کر دے؛ (ب) ایسا عمل جس سے ہیئت نماز بگڑ جائے، جیسے کھانا، پینا، خاموش کھڑے رهنا؛ (ج) قہقہہ مارنا، یعنی عمل کثیر جو ماحی صورت صلٰوة ہو؛ (د) امور دنیا پر آواز سے رونا؛ (ہ) قبلہ رخ سے پھر جانا؛ (و) بات کرنا؛ (ز) بلا تقیہ ہاتھ باندھنا؛ (ح) بلا تقیہ آمین کہنا؛ (ی) عمداً کسی غیر رکنی واجب کی زیادتی؛ (ک) عمدا یا سہواً واجب رکنی کا اضافہ کرنا؛ (ل) ایسا شک جس کو مُبْطِل نماز مانا گیا ہے، مثلاً دو رکعتی نماز میں شک؛ تین رکعتی نماز کے درمیان شک؛ چو رکعتی نماز میں پہلی اور دوسری، پہلی اور تیسری، پہلی اور چوتھی رکعت کے درمیان شک؛ چو رکعتی نمازیں دوسرے سجدے سے پہلے شک ہونا کہ یہ دوسری رکعت ہے یا تیسری، پہلی رکعت ہے یا چوتھی؛ چو رکعتی نماز میں یہ شک ہونا کہ دوسری رکعت پڑھ رہا ہے یا پانچویں، تیسری ہے یا چھٹی، چوتھی رکعت ہے یا چھٹی؛ یا یہ ہو کہ کون سی رکعت پڑھ رہا ہے اور کتنی رکعتیں پڑھ چکا ہے ۔ ان صورتوں میں نماز باطل ہو جاتی ہے اور اعادہ واجب ہے ۔ شک، خلل اور تمام بیان کردہ مسائل ہزارہا جزئیاتی مسائل پر مشتمل ہیں، چنانچہ شہید اوّل محمد مکی نے واجبات صلٰوة پر ہزار مسائل کا ایک رسالہ اَلْفِیَّة اور ہزار مسنونات پر ایک رسالہ الفیہ لکھا ہے (دیکھیے الفیہ، لکھنو ۱۲۹۰ھ، نیز ۱۳۰۲ھ)، اس لیے مذکورہ اور غیر مذکورہ احکام کے لیے فقہ کی کتابوں کا مطالعہ ضروری ہے.

صلٰوة مسنونہ : واجب نمازوں کے علاوہ کم از کم بیس نمازیں مسنون لکھی گئی ہیں، جن میں نوافل یومیہ، نماز غُفَیْلَہ، نماز توبہ، نماز نیمۂ رجب، نماز نیمۂ شعبان، نافلۂ ماہ رمضان، پانچ سو نمازیں یعنی ایک ہزار رکعتیں ۔ باقی

نمازوں کے لیے دیکھیے مستند نماز، چراغ ہدایت، جامع عباسی، شرائع الاسلام، شرح لمعہ، توضیح المسائل وغیرہ۔

نماز کی اہمیت کے پیش نظر طریقۂ نماز و احکام پر چھوٹی، درمیانی اور بڑے درجے کے بے شمار کتابیں اور ہر مسئلہ پر مجتہد ہی کے فتوے موجود ہیں۔

عورتوں کے لیے مکان نماز، ہیئت قیام و تشہد، آواز نیز جماعت کے احکام بھی کچھ جداگانہ ہیں، مثلاً وہ بڑی چادر اوڑھے، دونوں ہاتھ دونوں چھاتیوں پر رکھے، قراءۃ میں آواز بلند نہ کرے۔ مرد کے آگے نہ ہو، عورت و مرد کے مکان نماز میں فاصلہ ہو، تشہد میں اکڑوں بیٹھے۔ (اس کے علاوہ دوسرے احکام کے لیے کتب فقہ کا مطالعہ کیا جائے)۔

مآخذ: (۱) ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی: الفروع من الکافی، کتاب الصلوٰۃ، ایران ۱۳۱۵ھ؛ (۲) ابو جعفر، محمد بن علی ابن بابویہ قمی: من لا یحضرہ الفقیہ، ایران ۱۳۲۴ھ؛ (۳) ابو القاسم، نجم الدین جعفر بن حسن، محقق حلی: شرائع الاسلام، لکھنؤ؛ (۴) وہی مصنف: مختصر النافع، لکھنؤ ۱۳۰۱ھ؛ (۵) زین الدین علی بن احمد عاملی الشہید الثانی: الروضۃ البہیۃ فی شرح اللمعۃ الدمشقیۃ، تہران سنہ قدیم ۱۳۰۹ھ؛ (۶) شیخ الاکبر: سراج الامۃ فی الشرح علی اللمعۃ، جلد اول، ایران، قبل از ۱۳۳۳ھ؛ (۷) سید محمد جواد بن محمد حسینی: مفتاح الکرامۃ فی شرح قواعد العلامۃ، کتاب الصلوٰۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۸) شیخ بہاء الدین محمد عاملی: جامع عباسی، لکھنؤ ۱۹۰۴ء؛ (۹) علامہ مجلسی، محمد باقر: ترجمۃ الصلوٰۃ، لکھنؤ، بحاشیہ جامع عباسی، ۱۹۰۴ء؛ (۱۰) خواجہ عابد حسین سہارن پوری: ترجمہ جامع عباسی، دہلی ۱۹۲۳ء؛ (۱۱) عبدالغنی: جامع الرموز، ترجمۂ شرائع الاسلام، لکھنؤ؛ (۱۲) سید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی: العروۃ الوثقی، بحواشی علماء اعلام، تہران ۱۳۸۸ھ؛ (۱۳) سید محسن الحکیم: منہاج الصالحین، نجف ۱۳۷۷ھ؛ (۱۴) سید روح اللہ الخمینی: توضیح المسائل، نجف؛ (۱۵) سید صفدر حسین: ترجمہ توضیح المسائل، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (نیز توضیح المسائل کے متعدد تراجم اور متعدد علما کے فتاوی کے مطابق اردو اور فارسی ایڈیشن)؛ (۱۶) سید شریف حسین: خزینۃ الرشاد، لاہور ۱۹۱۲ء؛ (۱۷) سید مرتضی حسین فاضل: مستند نماز، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۱۸) وہی مصنف: شرح اسرار الصلوٰۃ، لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۱۹) میرزا بہادر علی: چراغ ہدایت، کراچی ۱۹۷۱ء؛ (۲۰) سید زوار حسین: تحفہ نماز جعفریہ، سرگودھا؛ (۲۱) سید محمد صالح: اہل بیت کی نماز، لکھنؤ ۱۹۲۷ء؛ (۲۲) سید علی حیدر: اسلامی نماز، کان پور ۱۳۷۹ھ؛ (۲۳) سید یوسف مکی: رسالۃ فی الجمع بین الصلاتین، بیروت ۱۹۶۸ء؛ (۲۴) سید عبدالرضا شہرستانی: السجود علی التربۃ الحسینیۃ، نجف ۱۹۶۸ء؛ (۲۵) قاضی سعید الرحمٰن: رسالۃ فی مسح الرجلین و ارسال الیدین، لاہور، بار دوم۔

(مرتضی حسین فاضل)

⊗ **صلہ**: (ع؛ جمع: صِلات) اس کے لغوی معنی ہیں عطیہ، احسان، ہبہ، انعام (اَلْجَائِزَۃُ)، تعلق، مزدوری یا اجر اور خویشی و رشتہ داری (یہیں سے رشتے داروں اور متعلقین کے ساتھ حسن سلوک کے لیے صِلَۃُ الرَّحِم یا صلۂ رحمی کی اصطلاح پیدا ہوئی)؛ شرعی عبادات میں صلہ سے مراد کسی ایسی چیز کا عطا کرنا ہے جس کا بدل یا مقابل کوئی مالی معاوضہ نہ ہو سکے، جیسے مال زکوٰۃ، نذر اور کفارہ وغیرہ (لسان العرب، بذیل مادہ وصل؛ جامع العلوم، ۲: ۲۳۳؛ کشاف اصطلاحات

الفنون، عمود ۳۰۵ ا ببعد؛ کنز اللغات، مادہ وصل)؛ تسلسل کلام یا مضمون [یا کتاب کے تکملے] کے لیے بھی یہ لفظ مستعمل ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ لِلْبَحْثِ صِلَۃٌ، یعنی اس سلسلۂ بحث کا کچھ حصہ باقی ہے؛ [صلۃ تاریخ الطبری؛ صلۃ التکملۃ؛ صلۃ الصلۃ]؛ دو شخصوں کے درمیان یا دو ملکوں کے درمیان مادی یا روحانی تعلقات کے لیے بھی یہ لفظ مستعمل ہے۔ لغت اور نحو کے علما کے نزدیک صلہ کا لفظ کئی ایک مواقع اور معانی کے لیے مستعمل ہے، مثلاً چند حروف ایسے ہیں جنھیں حُرُوْفُ الصِّلَۃ کہا جاتا ہے، جیسے اَنْ (اس حدیث نبوی میں : شَلَّتْ یَمِیْنُکَ اِنْ قَتَلْتَ مُسْلِمًا، یعنی تیرا دایاں ہاتھ شل ہو اگر تو کسی مسلمان کو قتل کر ڈالے)، اَنْ (شاعر کے اس قول میں : تَعَالَوْا اِلٰی اَنْ یَاْتِیَنَا الصَّیْدُ نَحْطِبُ، یعنی آؤ شکار کے آنے سے قبل ہم تقریری مقابلہ کر لیں) اور باء (اللہ تعالٰی کے اس قول میں وَکَفٰی بِاللّٰہِ شَہِیْدًا، یعنی اللہ ہی کافی گواہ ہے)۔ ان مثالوں میں یہ حروف چونکہ زائد متصور ہوتے ہیں اور ان کا فائدہ صرف تقویت معنوی، تاکید اتصال یا کلام میں تعلق و تسلسل پیدا کرنا ہے اس لیے انھیں حروف الصلہ، یعنی کلام میں تعلق، تسلسل یا تاکید پیدا کرنے والے حروف کہا جاتا ہے (کشاف، ۳۰۵ ا ببعد؛ لسان العرب، بذیل مادہ وصل)؛ اسی طرح ان حروف جارہ کو بھی صلہ یا حروف الصلہ کہتے ہیں، جو کسی فعل کے بعد آ کر اس کے معنی میں خاص تبدیلی پیدا کرنے کا باعث بنتے ہیں، جیسے مثلاً لازم کو متعدی کرنا وغیرہ، مثلاً علمائے لغت کا یہ کہنا کہ ذَہَبَ کا صلہ جب باء ہو (ذَہَبَ بِہٖ وہ اسے لے گیا) تو یہ فعل لازم سے متعدی ہو جاتا ہے یا ان کا یہ کہنا کہ رَغِبَ کا صلہ جب فِیْ ہو تو اس کے معنی دلچسپی لینے ہوتے ہیں اور جب اس کا صلہ عَنْ ہو تو اس کے معنی اعراض کرنا ہو جاتے ہیں، جیسے وَ مَنْ یَّرْغَبُ عَنْ مِّلَّۃِ اِبْرٰہٖمَ (اور جس نے ملت ابراہیمی سے منہ موڑا) (حوالۂ سابق)۔

علم النحو کی اصطلاح میں صلہ اس جملہ خبریہ (فعلیہ ہو یا اسمیہ) کو بھی کہتے ہیں جو کسی اسم سے متصل واقع ہوتا ہے کہ اگر یہ جملہ نہ آئے تو اس متصل کے معنی پورے طور پر مکمل نہیں ہو سکتے، ایسی صورت میں یہ جملہ ہمیشہ ایک ایسی ضمیر پر مشتمل ہوتا ہے جو اس اسم متصل (یا اسم موصول) کی طرف لوٹتی ہے، اس جملے کو جو عبارت میں صلہ کے طور پر واقع ہوتا ہے حَشْو (زائد، بھرتی کا) کہتے ہیں اور وہ اسم متصل جس کے لیے یہ جملہ بطور صلہ آتا ہے موصول کہلاتا ہے (کشاف، عمود ۱۵۰۵)؛ نحویوں کے نزدیک صلہ اپنے موصول سے قبل واقع نہیں ہو سکتا (حوالۂ سابق)۔ ابن الانباری (اسرار العربیۃ، ص ۳۷۹ ببعد) نے لکھا ہے کہ اَلَّذِیْ، اَلَّتِیْ، مَا، مَنْ اور اَیٌّ کو اسمائے صلات (اسمائے موصولہ) کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ تمام اسماء اپنی معنوی توضیح اور بیان کے لیے اپنے صلات کے محتاج ہوتے ہیں اور جب تک ان کے صلات کا ذکر نہ آ جائے ان کے معنی سمجھ میں نہیں آتے، اَلَّذِیْ اور اَلَّتِیْ میں چار چار لغات جائز ہیں، مثلاً اَلَّذِیْ، اَلَّذِیّ، اَلَّذِ، اَلَّذْ اور اَلَّتِیْ، اَلَّتِیّ، اَلَّتِ، اَلَّتْ؛ ان اسماء موصولہ میں جو الف لام ہے وہ تعریف (معرفہ ہونے) کا نہیں بلکہ زائد ہے، کیونکہ مَنْ اور مَا اگرچہ الف لام کے بغیر ہیں مگر پھر بھی اسمائے موصولہ شمار ہوتے اور اس حیثیت سے اسمائے معرفہ کے ذیل میں آتے ہیں تو ثابت ہوا کہ اسمائے موصولہ کو الف لام کے لیے معرفہ بنانا تحصیل حاصل ہے، اور

معرفہ کو الف لام کے ساتھ معرفہ بنانا اجتماع تعریفات ہے، جو قواعد میں جائز نہیں (حوالۂ سابق)؛ ان اسماء میں سے صرف آئی معرب ہے باقی سب مبنی ہیں (حوالۂ سابق، عمود ۳۸۲)۔

مآخذ : (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ وصل؛ (۲) عبدالنبی احمد نگری : جامع العلوم، حیدر آباد دکن ۱۳۲۹ھ؛ (۳) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۴) ابن الانباری : اسرار العربیۃ، دمشق ۱۹۵۷ء؛ (۵) وہی مصنف : الانصاف، لائڈن ۱۹۱۳ء؛ (۶) ابن یعیش : شرح المفصل، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۷) ابو عثمان المازنی : شرح المنصف، قاہرہ ۱۹۵۴ء۔

(ظہور احمد اظہر)

* **صُلَیب** : اس عرب قبیلے کا نام جو وسطی عرب اور ملحقہ علاقے میں آباد ہے اور جسے عام طور پر صُلَیب (تلفظ صلایب Slaib) کہتے ہیں، اسم نوع اور اسم علم (اے-ایم- ڈ سینٹ ایلی قرملی A. M. de St. Elie Carmelite talbor کے ایک خط کی رو سے) صُلَبَة (تلفظ صلبہ Sleba) ہے۔ یہ اسم جمع واحد صُلَبی (تلفظ صُلبِی Slebiy)، مؤنث صلبیہ سے بنا ہے۔ جمع کی شکل صلبات بھی پائی جاتی ہے (در Wetzstein : Z D M G، ۲۲ : ۱۲۵)۔ Hess صرف نام صُلَبہ (Sluba) سے واقف ہے۔ صُلَبہ سے اسم مصغر، جو عرب میں عام طور پر تحقیر کے لیے آتا ہے، صُلَیب یا واحد مذکر صُلَیبی یا صُلَیبیہ (تلفظ Slaib، Slaibiy، Slaibiya) ہے۔ بنو یا بنی کے ساتھ ترکیب بھی کبھی دیکھنے میں آتی ہے، لیکن غالباً صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ عرب جغرافیائی اعلام کی شکل یا ترکیب میں قدیم ترین روایات کے زمانے سے لے کر اب تک کوئی بنیادی تغیر رونما نہیں ہوا۔ ال تعریفی کے استعمال کی بابت بھی یہی کہا جا سکتا ہے [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے وا، لائڈن، بار دوم، بذیل مقالہ]۔

مآخذ : (۱) البکری: Geograph. Worterbuch، گوٹنجن - پیرس ۱۸۷۷ء؛ (۲) البیرونی : Chronologie orientalischer Volker، طبع Sachau، ۱۸۷۸ء؛ (۳) Blunt : Bedouin Tribes of the Euphrates، لنڈن ۱۸۷۹ء؛ (۴) وہی مصنف: A Pilgimage to Nejd، لنڈن ۱۸۷۹ء؛ (۵) Burckhardt : Notes on the Bedouins and Wahaby's، لنڈن ۱۸۳۱ء؛ (۶) Curtiss : Ursemitische Religionen im Volksleben des heutigen Orients، لائپزگ ۱۹۰۳ء؛ (۷) Doughty : Travels in Arabia Deserta، کیمبرج ۱۸۸۸ء؛ (۸) St. Elie : Machriq al-Sulaib، ج ۱، عدد ۱۵؛ (۹) وہی مصنف: La Tribu des Sulaib، مترجمہ Etienne Soubre، لووین ۱۹۰۱ء؛ (۱۰) Euting : Tagebuch einer Reise nach Innerarabien، لنڈن ۱۸۹۶ء، ۱۹۱۴ء؛ (۱۱) Hess : Beduinennamen aus Zentralarabien, S. B. AK.، Heidelberg ۱۹۱۲ء؛ (۱۲) Hogarth : The Penetration of Arabia، لنڈن ۱۹۰۵ء؛ (۱۳) Huart : Historie des Arabes، پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۱۴) Huber : Journal d'un voyage on Arabie، پیرس ۱۸۹۱ء؛ (۱۵) Jaussen : Coutumes des Arabes، ۱۹۰۸ء؛ (۱۶) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، لائپزگ ۱۸۶۶ء تا ۱۸۷۱ء؛ (۱۷) Krause : Paria der Gegenwart، لائپزگ ۱۹۰۳ء (مقالہ)؛ (۱۸) Lammens : Le berceau de l'Islam، روم ۱۹۱۴ء، ج ۱؛ (۱۹) Les Arabes d'origine incertaine، بغداد ۱۹۱۱ء؛ (۲۰) Musil : Arabia Petraa، S. B. AK.، وی انا ۱۹۰۸ء؛ (۲۱) v. Oppenheim : Vom Mittelmeer zum Persischen Golf، برلن ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۰ء؛ (۲۲) Palgrave : A Year's Journey through Central and Eastern Arabia، لنڈن ۱۸۶۵ء؛ (۲۳) W. Pieper : Der Pariastamm der Sleb Le Monde Oriental،

۱۹۲۳ء، ج ۱۷؛ (۲۴) Pazel : *Volkerkunde*، لائپزگ ۱۸۹۵ء، ج ۲؛ (۲۵) Sachau : *Reise in Syrien and Mesopotamien*، لائپزگ ۱۸۸۳ء؛ (۲۶) Sievers : *Allgemeine Landerkunde*، جلد بر "Asien"، لائپزگ ۱۹۰۳ء؛ (۲۷) الطبری، طبع ڈخویہ de Goeje؛ (۲۸) Wright : *An Account of Palmyra and Zenobia*، لنڈن ۱۸۹۵ء؛ (۲۹) Wetzstein، در *Z. D. M. G.*، ۱۱، ۴۹۲ ببعد؛ (۳۰) Pelly : در *J. R. A. S.*، لنڈن ۱۸۶۵ء، ج ۲۵؛ (۳۱) Butler : *J. R. A. S.*، لنڈن ۱۹۰۹ء، ج ۲۳.

(PIEPER [تلخیص از ادارہ])

*⊗ **الصَّلیب** : (ع؛ جمع : صُلُب، صُلْبان)، بمعنی چلیپا، سولی، ان عام معنوں کا اطلاق بعض مخصوص صورتوں میں بھی ہوتا ہے، مثلاً اس نشان [وسم] پر جسے اونٹوں کی کھال پر داغ کر بنایا جاتا تھا اور جو صلیب کی شکل کا ہوتا تھا - [نیز صلیب کی خاص شکل جو عیسائیوں کے ہاں مروّج ہے - اس سے فعل صَلَبَ، یَصْلُبُ (بمعنی سولی پر چڑھانا) قرآن مجید میں صرف بصورت فعل استعمال ہوا ہے : وَ مَا قَتَلُوْهُ وَ مَا صَلَبُوْهُ (۴ [النسآء] : ۱۵۷) — یعنی انہوں نے حضرت عیسٰیؑ کو نہ قتل کیا اور نہ سولی پر چڑھایا؛ نیز دیکھیے (۲۰ [طٰہٰ] : ۷۱؛ ۵ [المائدۃ] : ۳۳)] - احادیث میں صلیب کا ذکر قیامت کے بیان میں بھی آیا ہے : حضرت عیسٰیؑ کا آخری ایام میں دوبارہ ظہور ہوگا، وہ دجّال سے لڑیں گے، سؤروں کو قتل کریں گے، اور صلیب کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالیں گے (البخاری، کتاب الانبیاء، باب ۴۹؛ مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۲۴۲ تا ۲۴۴؛ ابن ماجہ، کتاب الفتن، باب ۳۳؛ احمد بن حنبل : مسند، ۲ : ۲۴۰، ۲۷۲ وغیرہ) - قیامت کے دن سب امتیں اپنے نشانات یا اصنام کے ساتھ اللہ کے سامنے حاضر ہوں گی، نصارٰی صلیب کے پیچھے پیچھے ہوں گے اور یہ اعتراف کرنے پر کہ وہ مسیح ابن مریمؑ کی پرستش کرتے تھے دوزخ میں ڈال دیے جائیں گے (البخاری، کتاب التوحید، باب ۲۴) [حدیث میں لفظ یتساقطون استعمال ہوا ہے، یعنی یکے بعد دیگرے گرتے جائیں گے].

مزید برآں صحیح بخاری میں ایک "ثوب مُصَلَّب" کا ذکر ہے، یعنی ایسا کپڑا جس میں صلیب کی شکل بنتی میں بنائی گئی تھی، اور حضرت عائشہؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے حکم سے اتنے حصے کو کاٹ دیا تھا، کیونکہ اس سے نماز میں خلل پڑتا تھا (کتاب الصلوۃ، باب ۱۵).

علماے لغت بالخصوص اللَّیث کا قول ہے کہ نصارٰی صلیب کو بطور "قبلہ" بھی استعمال کرتے تھے، شاید اس سے حضرت عیسٰیؑ کی مصلوب تصویر کے سامنے دعا کرنے کی نصرانی رسم کی طرف اشارہ ہو.

حضرت عمرؓ کے ان عہد ناموں میں جو فلسطین کے متعدد شہروں کے باشندوں کے ساتھ طے ہوئے ان کے کلیساؤں اور صلیبوں کو خصوصی امان عطا کی گئی تھی (الطبری، ۱ : ۲۴۰۵ ببعد) - [صلیبی جنگوں کے نام سے مشہور معرکے تاریخ میں مذکور ہیں (رک بہ صلیبی جنگیں)۔ صلیب احمر کے نام سے ایک بین الاقوامی رفاهی ادارہ قائم ہے، جس کا صدر مقام جنیوا میں ہے اور ذیلی تنظیمیں دنیا کے اکثر بڑے شہروں میں موجود ہیں].

مآخذ : [(۱) لسان العرب، بذیل مادہ صلب؛ (۲) راغب : مفردات، بذیل مادہ صلب؛ (۳) المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، دیکھیے صلیب بذیل مادہ

صلب]؛ (۴) W. Muir: The Caliphate, its Rise, Decline and Fall، طبع جدید از T. H. Weir، ایڈنبرا ۱۹۲۴ء، ص ۱۳۷؛ (۵) A. v. Kremer: Culturgeschichte des Orients، ۱: ۲۰۴؛ (۶) H. A. Hamaker: Incerti auctoris liber de expugnatione Memphidis et Alexandriae، لائڈن ۱۸۲۵ء، ترجمہ ص ۱۶۵ ببعد۔

(A. J. WENSINEK و [ادارہ])

⊗ **صلیبی جنگیں** : وہ مذہبی جنگیں اور مہمات جن میں یورپ کی عیسائی حکومتیں متحد ہو کر پوپ اربن ثانی کی اپیل پر اسلامی مشرق وسطی سے مسلسل دو سو سال ۴۸۹ھ/۱۰۹۶ء سے ۶۹۱ھ/۱۲۹۲ء تک برسرپیکار رہیں اور جن کا ظاہری مقصد مقامات مقدسہ کو مسلمانوں کے قبضے سے چھینتا تھا؛ لیکن اس کے ساتھ سرزمین فلسطین اور اسلامی مشرق پر قبضہ کر کے یہاں کی دولت و ثروت کو اپنے تصرف میں لانا تھا۔ بعض مستشرقین (مثلاً گروسیہ Grousset) نے اس اصطلاح کو وسیع تر مفہوم دینے کی کوشش کی ہے اور ملت اسلامیہ سے عیسائیوں کے ہر تصادم کو صلیبی جنگوں کا نام دیا ہے (الحرب الصلیبیۃ الاولی، ص ۶ تا ۹؛ الحرب والسلام زمن العدوان الصلیبی، ص ۷ ببعد؛ نور الدین و الصلیبیون، ص ۹ ببعد)۔ ان جنگوں میں شریک ہونے والے عیسائی چونکہ اس اپیل پر آگے بڑھے تھے جو پوپ اربن ثانی نے تمام یورپ سے صلیب کے نام پر کی تھی اور پھر وہ اس صلیب ہی کو جنگی علم کے طور پر استعمال کرتے تھے، اس لیے اسی مناسبت سے ان کا نام صلیبی جنگیں یا حروب صلیبیہ (Crusades) پڑا اور ان میں شریک ہونے والوں کو صلیبی جنگجو (Crusaders) کا نام دیا گیا (حوالۂ سابق؛ نیز قب Oxford English Dictionary، بذیل مادہ Crusades؛ Encyclopaedia Britannica، مقالہ The Crusades؛ Crusades Old Ideas and New Conceptions، ص ۱۵ ببعد)۔

مقالۂ زیر بحث میں جن صلیبی جنگوں کا تذکرہ مقصود ہے ان کا آغاز اگرچہ گیارھویں صدی عیسوی/پانچویں صدی ہجری میں ہوا، لیکن اس کے بنیادی اسباب اور محرکات تک پہنچنے کے لیے ان کا تاریخی پس منظر سامنے رکھنا ضروری ہے۔ بحر متوسط دو قطعات آب میں منقسم ہے: شرقی و غربی؛ دونوں کو صقلیہ میں راس سوریلیون (Strait of Messina) اور تونس میں راس الخیر الگ کرتے ہیں۔ غربی قطع آب کے ساحل پر لاطینی تہذیب نے جنم لیا اور جب اس پر عیسائیت نے غلبہ پا لیا تو اس کی مذہبی بنیادوں پر رومی سلطنت قائم ہوئی؛ جبکہ بحر متوسط کے مشرقی قطع آب کے ساحل سے یونانی تہذیب اٹھی، جس کی نمائندگی کا شرف یونانی کلیسا اور مشرقی رومی سلطنت کو حاصل ہوا۔ پھر ساتویں صدی عیسوی/پہلی صدی ہجری میں جب اسلام ایک مضبوط قوت کے ساتھ آگے بڑھا تو ایک طرف بوزنطی سلطنت سے اس کا تصادم ہوا اور دوسری جانب اندلس و فرانس میں مسلمانوں کا مقابلہ عیسائی حکومتوں سے ہوا۔ اگرچہ اس تصادم اور مقابلے کی بھی تاریخ میں بڑی اہمیت ہے، لیکن صلیب و ہلال کے ان معرکوں کو حروب صلیبیہ کا اصطلاحی نام نہیں دیا جا سکتا؛ جن جنگوں کو ہم اصطلاح میں صلیبی جنگیں کہتے ہیں وہ بہت معنی خیز ہیں اور ان کی اہمیت یوں زیادہ ہے کہ ان کی بدولت مغربی عیسائیت مشرقی عیسائیت سے آ ملی اور اگرچہ دونوں میں تاریخی عداوت تھی، لیکن اسلام کے خلاف دونوں میں سمجھوتا ہو گیا۔

گیارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں

اور حروب صلیبی کے آغاز سے کچھ دیر پہلے اسلامی مشرق وسطیٰ میں دو بڑے اہم واقعات رونما ہوئے، جو آگے چل کر صلیبی جنگوں کا بنیادی سبب بن گئے۔ بغداد پر سلجوقی ترکوں کی فرمانروائی تھی اور ان کی طاقت اس قدر بڑھ گئی تھی کہ ۴۶۳ھ/۱۰۷۰ء میں انھوں نے مصر کے فاطمیوں سے شام چھین لیا۔ فاطمیوں کو اس کا سخت رنج ہوا اور وہ فاطمی وزیر افضل بن بدر الجمالی سلجوقی ترکوں کے خلاف صلیبیوں کے ساتھ ساز باز کرنے سے بھی باز نہ آیا (الحروب الصلیبیۃ الاولیٰ، ص ۲۷ ببعد؛ الحروب والسلام زمن العدوان الصلیبی، ص ۳۳؛ کتاب الروضتین فی تاریخ الدولتین، ۱: ۲۵ ببعد)۔ پھر ۴۶۳ھ/ ۱۰۷۱ء میں سلجوقی ترکوں نے بوزنطیوں کو ایشیائے کوچک میں ایسی فیصلہ کن شکست دی کہ بوزنطی سلطنت متزلزل ہو گئی اور بوزنطی شہنشاہ ایشیائے کوچک میں اپنے مقبوضات کو سلاجقہ سے آزاد کرانے کے لیے پوپ سے فریاد کرنے پر مجبور ہو گیا۔ یہی دو واقعات پہلی صلیبی جنگ پر منتج ہوئے (حوالۂ سابق)۔ تیسرا سبب یورپی جاگیرداروں کے وراثت سے محروم چھوٹے بیٹے تھے، جن کے لیے اپنے وطن میں کوئی دلچسپی نہ تھی، چنانچہ انھیں اسلامی مشرق میں اپنی نوآبادیاں قائم کرنے کے لیے قسمت آزمائی کا موقع فراہم کرتا تھا (الحروب والسلام زمن العدوان الصلیبی، ص ۷ ببعد)۔ صلیبی جنگوں کا چوتھا سبب یہ تھا کہ جاگیرداری نظام کی روز افزوں ترقی اور بادشاہوں کی بڑھتی ہوئی قوت نے مغربی یورپ کے لیے دو خوفناک خطرے پیدا کر دیے تھے: ایک طرف تو اس جنگجو معاشرے کی باہمی عداوت و منافرت سے شدید تصادم کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا، دوسرے پوپ کا روحانی اقتدار خطرے میں تھا؛ لٰہذا مغربی عیسائیت کی وحدت کو برقرار رکھنے اور پاپائیت کے اقتدار کو بحال کرنے کے لیے ضروری تھا کہ باہمی عداوت رکھنے والی قوتوں کا رخ بدلا جائے (الدبلوماسیۃ البابویۃ، ص ۲۹۷؛ الحروب الصلیبیۃ الاولیٰ، ص ۳ ببعد)۔

مغربی یورپ کے مذہب پرست عیسائیوں کو گناہ بخشوانے اور تزکیۂ نفس کے لیے بیت المقدس کی زیارت کے لیے آنا پڑتا تھا۔ زائرین کے گروہ بلا روک ٹوک مقامات مقدسہ کی زیارت کرتے اور واپس چلے جاتے تھے، لیکن سلجوقی ترکوں نے اپنے سیاسی غلبے کے بعد زائرین کو ملکی قوانین کا احترام کرتے ہوئے آگے بڑھنے اور راستے کی آبادیوں سے کسی قسم کا تعرّض نہ کرنے پر مجبور کر دیا، جس کے نتیجے میں مغربی یورپ میں مسلمانوں کے خلاف نفرت و عناد کی آگ بھڑک اٹھی اور مقامات مقدسہ اور ان تک پہنچنے کے راستوں کو آزاد کرانا دینی فریضہ قرار پایا۔ یہی بات حروب صلیبی کا پانچواں سبب بنی اور ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء میں کلیرماؤنٹ کے تاریخی اجتماع میں جب مسلمانوں کے خلاف مقدس جنگ کا اعلان کیا گیا تو اس پر سب نے لبیک کہا اور زائرین کے مسلح قافلوں کی روانگی کی تیاریاں ہونے لگیں۔ اٹلی کی تجارتی بندرگاہوں کے تجارتی عزائم نے چھٹے سبب کا کام دیا اور اطالوی جہاز زائر مجاہدین کی حمل و نقل کے پردے میں تجارتی مال بھی لانے اور لے جانے لگے اور اس طرح مقدس جہاد کا رشتہ تجارتی نفع اندوزی سے جڑ گیا (الحروب والسلام، ص ۱ تا ۷؛ الحروب الصلیبیۃ الاولیٰ، ص ۹ ببعد؛ سیرۃ صلاح الدین الایوبی، ص ۲۵ تا ۳۳)۔ ادھر اسلامی مشرق وسطیٰ کے اولو العزم بادشاہ ملک شاہ سلجوقی کا انتقال ہو چکا تھا اور

۴۸۹ھ/۱۰۹۵ء میں شام و فلسطین کے مرد آہن اور ملک شاہ کے بھائی سلطان تتش کے قتل کے بعد کوئی ایسا حکمران باقی نہیں رہ گیا تھا جو صلیبی یلغار کو روکنے کا دم خم رکھتا ہو؛ چنانچہ پوپ اربن ثانی نے بوزنطی شہنشاہ کی فریاد اور طلب امداد کو غنیمت جانا اور اگرچہ بادشاہ نے تو چند فوجی دستوں اور سامان حرب کی درخواست کی تھی، مگر پوپ اس بات سے اچھی طرح آگاہ تھا کہ اپنے اقتدار کو بحال کرنے اور اسلامی مشرق پر کاری ضرب لگانے کا ایسا موقع اسے پھر کبھی ہاتھ نہ آئے گا؛ چنانچہ ذوالقعدہ ۴۸۸ھ/نومبر ۱۰۹۵ء میں فرانس کے شہر اوفرن میں کلیر ماؤنٹ کے تاریخی اجتماع میں صلیبی جنگوں کو خداوند کی مشیت قرار دیا اور مغربی یورپ کو اسلامی مشرق پر ٹوٹ پڑنے کی تلقین کرتے ہوئے بتایا کہ مقدس جنگ سے بیت المقدس کی تسخیر کے علاوہ ایشیائی ممالک کی دولت و ثروت پر بھی مکمل قبضہ مقصود ہے۔ پوپ اربن ثانی نے کہا: "بیت المقدس کو بہانہ بناؤ اور سرزمین مقدس کو مسلمانوں سے چھین کر اس کے خود مالک بن جاؤ۔ یہ سرزمین تمہاری وراثت ہے، اس سے ان کافروں (ملت اسلامیہ) کا کوئی واسطہ نہیں۔ اس مقدس سرزمین کے بارے میں تورات کا کہنا ہے کہ اس میں دودھ اور شہد کی نہریں جاری ہیں" (الحرب والسلام، ص ۱ تا ۷؛ الحرب الصلیبیة الاولی، ص ۳ تا ۲۷؛ نورالدین والصلیبیون، ص ۶ ببعد)۔

۴۸۹ھ/۱۰۹۶ء میں پہلا صلیبی حملہ ہوا، جس کے نتیجے میں شام اور فلسطین کے علاقوں میں چار آزاد عیسائی ریاستیں (بیت المقدس، انطاکیہ، طرابلس اور الرّہا) قائم ہوئیں۔ اس حملے میں مختلف یورپی ممالک کی مسلح زائرین کی جو جماعتیں شریک ہوئیں ان کا ظاہری مقصد بیت المقدس تک رسائی کے لیے عیسائی زائرین کو سہولتیں مہیا کرنا تھا، لیکن باہمی مخاصمت اور غیر منظم ہونے کے باوجود جب ان کا سامنا سلجوقی ترکوں سے ہوا تو انہیں احساس ہوا کہ سلجوقیوں میں وحدت عمل اور اتفاق مفقود ہے اور پھر انہیں بعض غدّار سلجوقی قائدین کا تعاون بھی حاصل ہو گیا ہے، اس سے صلیبیوں کے حوصلے بڑھ گئے اور وہ قلعوں پر قلعے فتح کر کے وہاں اپنی ریاستیں قائم کرنے لگے، حتّٰی کہ زیارت بیت المقدس کا مقدس فریضہ بھی انہیں چنداں عزیز نہ رہا اور وہ کہیں تین سال بعد، یعنی ۴۹۲ھ/۱۰۹۹ء میں بیت المقدس میں داخل ہو سکے۔ صلیبیوں کی یہ یلغار بہت جلد شام اور مصر کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لیتی اگر عماد الدین زنگی اور اس کا بیٹا نورالدین محمود زنگی ان کے راستے میں نہ ڈٹ جاتے اور ان کے حلیف فاطمی وزیر اعظم افضل بن بدر الجمالی کو مصر کے بارے میں ان کے خفیہ عزائم کا علم نہ ہو جاتا (کتاب الروضتین فی تاریخ الدولتین، ۱: ۱۲ ببعد؛ الحرب الصلیبیة الاولی، ص ۶۳ ببعد؛ الحرب والسلام زمن العدوان الصلیبی، ص ۵۲؛ نورالدین و الصلیبیون، ۱۵۱ ببعد؛ الفتح القسی فی الفتح القدسی، ص ۱۸ تا ۳۱)۔

دوسری صلیبی جنگ کا آغاز ۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء میں جرمنی کے بادشاہ کونراد ثالث اور فرانس کے بادشاہ لوئی ہفتم کی قیادت میں ہوا، جس کا بڑا مقصد مشرق میں عیسائی اقتدار کی گرتی ہوئی ساکھ کو بحال کرنا اور الرّہا کی عیسائی ریاست کو آزاد کرانا تھا، جسے عماد الدین زنگی نے ختم کر دیا تھا؛ لیکن یہ حملہ بالکل ناکام رہا اور ۵۴۴ھ/۱۱۴۹ء میں دونوں بادشاہوں کو بڑی ذلت کے ساتھ واپس جانا پڑا (کتاب الروضتین، ۱: ۲۷

بیعد؛ کتاب الاعتبار، ص ۱۸ بیعد؛ سیرة صلاح الدین ایوبی، ص ۲۷ تا ۴۱)۔ تیسری صلیبی جنگ سلطان صلاح الدین ایوبی (۱۱۶۹ تا ۱۱۹۳ء) کی شاندار فتوحات کے ردّ عمل کے طور پر ہوئی۔ سلطان نے ۵۶۶ھ/۱۱۷۱ء میں مصر سے فاطمی خلافت ختم کر کے وہاں عبّاسی خلیفہ کے نام کا خطبہ جاری کر دیا تھا اور مصر پر اپنا اقتدار مستحکم کر لیا تھا۔ پھر ۵۶۸ھ/۱۱۷۳ء میں نورالدین محمود زنگی کے انتقال کے بعد اس نے اسلامی قوتوں میں اتحاد اور تنظیم پیدا کرنے کی کوششیں شروع کر دی تھیں۔ ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء کے بعد اس نے شام اور فلسطین کی یکے بعد دیگرے تمام ریاستیں ختم کر ڈالیں اور بیت المقدس کو دوبارہ فتح کر لیا، حتّٰی کہ عیسائیوں کے پاس انطاکیہ، طرابلس اور صور کی ساحلی ریاستوں کے سوا کچھ بھی باقی نہ رہا۔ بیت المقدس کے چھن جانے سے عیسائی یورپ میں غیظ و غضب کی ایک لہر دوڑ گئی۔ تیسرا صلیبی حملہ اسی کا رد عمل تھا، جس میں جرمنی کے بادشاہ فریڈرک باربروسا، انگلستان کے بادشاہ رچرڈ شیردل اور فرانس کے بادشاہ فلپ آگسٹس نے شرکت کی۔ ان میں سے جرمن بادشاہ تو ایشیائے کوچک کے ایک دریا میں ڈوب کر مر گیا اور فرانس کا بادشاہ رچرڈ سے اختلاف کی بنیاد پر دو سال عکّا کا محاصرہ کرنے کے بعد واپس چلا گیا، البتہ رچرڈ شیردل صلاح الدین کے ساتھ معاہدۂ صلح کرنے میں کامیاب ہو گیا، جسے تاریخ میں ”صلح رملہ“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور جس کی رو سے عکّا سے یافہ تک کے ساحلی شہر عیسائیوں کو دے دیے گئے اور عیسائیوں کو زیارت بیت المقدس کی پوری آزادی مل گئی (کتاب الروضتین، ۲: ۹۶؛ کتاب الاعتبار، ص ۱۳۶ بیعد؛ العرب والسلام، ص ۱۸ تا ۳۲)۔ ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء میں صلاح الدین کے انتقال کے دو سال بعد، یعنی ۵۹۱ھ/۱۱۹۵ء میں پاپائے روم کی دعوت پر جرمن بادشاہ ہنری ششم کی قیادت میں چوتھا صلیبی حملہ ہوا، مگر عکا پہنچ کر بادشاہ کا انتقال ہو گیا اور یوں یہ حملہ ناکام رہا۔ پھر پانچواں حملہ شروع ہوا، جس کی دعوت پاپائے روم اور قسطنطینیہ نے مشترکہ طور پر دی۔ اس میں ہنگری، آسٹریا، ارمینیا اور قبرص کے حکمران شریک ہوئے۔ چونکہ اس جنگ میں جرمنی اور فرانس کے نوعمر لڑکے شریک ہوئے تھے اس لیے اسے حملۂ اطفال بھی کہا جاتا ہے۔ اس جنگ کے دوران میں ۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء میں صلیبیوں کو مصر کے مشہور شہر دُمیاط کے مقام پر عبرتناک شکست ہوئی اور بالآخر الملک العادل کے بیٹوں سے معاہدۂ صلح کر کے واپس ہونا پڑا (العرب والسلام، ص ۱۲۲ بیعد؛ کتاب الروضتین فی تاریخ الدولتین، ۲: ۲۰۳)۔ متحدہ عیسائی یورپ کا چھٹا صلیبی حملہ ۶۲۶ھ/۱۲۲۸ء میں شاہ جرمنی فریڈرک دوم کی قیادت میں شروع ہوا، جس کے نتیجے میں الملک الکامل کے ساتھ صلیبیوں کا نیا معاہدۂ صلح طے پایا اور بیت المقدس ایک بار پھر صلیبیوں کے حوالے کر دیا گیا، لیکن ۶۴۲ھ/۱۲۴۴ء الکامل کے بھائی المعظم نے بیت المقدس سے صلیبیوں کو نکال باہر کیا (کتاب الروضتین فی تاریخ الدولتین، ۲: ۸۴ بیعد)۔

اسی ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں جب صلیب و ہلال کا معرکہ گرم تھا ایشیا میں ایک نئی عظیم طاقت اٹھی، جس سے پوپ اور یورپ کے بادشاہوں نے بڑی توقعات وابستہ کر لی تھیں اور یہ تھی چنگیز خان [رک بہ] کی قائم کردہ مغول سلطنت۔ پوپ نے مغول حکمرانوں کو عیسائی بنانے کے لیے کئی ایک تبلیغی وفود بھیجے اور یورپ کے عیسائی حکمرانوں

نے سفارتی ذرائع سے تحائف بھیج کر مغول تاجداروں کو اپنی حمایت اور عالم اسلام کے خلاف بھڑکانے کی بہت کوششیں کیں، مگر کوئی خاطر خواہ نتائج برآمد نہ ہو سکے اور مغول نے ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں اگرچہ بغداد کی عباسی خلافت کا تو خاتمہ کر دیا، لیکن شام اور مصر کے بارے میں نہ تو مغول کی آرزوئیں پوری ہو سکیں، نہ یہ مغول عیسائی صلیبیوں کے حامی بن کر مسلمانوں کو بیت المقدس سے نکال سکے، بلکہ ہوا یوں کہ مصر میں ۶۴۸ھ/۱۲۵۰ء مملوک ترکوں کی جس سلطنت کی بنیاد ایک ذہین اور ہوشیار ترک خاتون شَجَرَۃُ الدُّر [رُکن بان] کے ہاتھوں پڑی تھی اس کے بادشاہوں اور قائدین نے نہ صرف یہ کہ مغول کی یلغار کو روک دیا بلکہ شام میں انہیں پے در پے ایسی شکستیں دیں جنہوں نے ان کی عسکری قوت کی کمر توڑ دی اور انہیں مملوک سلاطین (قُطُز، ظاہر، بیبرس اور قلاوون) نے ارض مقدس سے صلیبیوں کے آخری نشان بھی مٹا دیے (الحرب و السلام، ص ۱۲۴ تا ۲۵۰)۔ مملوک ترک سلطان ظاہر بیبرس نے ۱۲۶۱ سے ۱۲۷۱ء تک دس سال مسلسل صلیبیوں کے خلاف جہاد جاری رکھا۔ ۶۶۶ھ/۱۲۶۸ء میں اس نے انطاکیہ کی عیسائی ریاست کا خاتمہ کر دیا، جس سے صلیبیوں کی کمر ٹوٹ گئی؛ چنانچہ پاپائے روم کی دعوت پر فرانس کے بادشاہ لوئی نہم نے صلیبی قیادت سنبھالنا قبول کر لیا۔ یہ صلیبیوں کا آخری بڑا حملہ تصور کیا جاتا ہے۔ یہ حملہ شمالی افریقیہ میں تونس کے ناکام محاصرے پر ختم ہو گیا؛ وجہ یہ ہوئی کہ صلیبی لشکر میں ایک مہلک وبا پھوٹ پڑی، جس میں لوئی نہم بھی ختم ہو گیا؛ لیکن اس حملہ آور لشکر کا ایک حصہ انگلستان کے ولی عہد شہزادہ ایڈورڈ کی قیادت میں ۶۷۰ھ/۱۲۷۱ء میں عکا پہنچ گیا۔ شہزادے نے فارس کے مغول کو مصر و شام کے مملوک ترکوں پر حملہ کرنے کی دعوت دی، مگر ناکام رہا اور بالآخر وہ ظاہر بیبرس سے معاہدۂ صلح کے لیے تیار ہو گیا، جس کے نتیجے میں ۶۷۰ھ/۱۲۷۱ء میں قیساریہ کا تاریخی معاہدہ طے پایا (الحرب و السلام، ص ۱۲۹ تا ۱۴۴)۔

ظاہر بیبرس کے بعد مصر و شام کی مملوک سلطنت کے تخت پر الملک المنصور سیف الدین قلاوون ۶۷۸ھ/۱۲۷۹ء متمکن ہوا تو شام اور فلسطین میں چار عیسائی صلیبی ریاستیں موجود تھیں: حصن المرقب، طرابلس، طرطوس اور عکا؛ لیکن ۶۸۹ھ/۱۲۹۰ء میں جب وہ فوت ہوا تو صرف عکا کی ساحلی ریاست باقی رہ گئی تھی۔ سلطان قلاوون بہادر سپاہی اور ماہر جنگ ہونے کے علاوہ بیدار مغز سیاست دان بھی تھا، اس لیے جب اس نے اسلامی مشرق سے صلیبیوں کے مکمل اخراج کا فیصلہ کیا تو سب سے پہلے مشرق و مغرب کی طرف سے تمام خطرات کے دروازے بند کر دیے۔ چنانچہ ایک طرف تو اس نے مشرق کے ہمسایہ ملکوں کے ساتھ صلح اور تعاون کے معاہدے طے کیے اور دوسری جانب یورپ کے بعض بادشاہوں کے پاس اپنے سفیر بھیجے، جس کے نتیجے میں یورپ داخلی جنگوں میں مبتلا ہو گیا۔ سلطان قلاوون اگرچہ عکّا کو فتح نہ کر سکا، مگر اس کے نوجوان بیٹے اور جانشین الملک الاشرف خلیل نے ربیع الثانی ۶۸۹ھ/اپریل ۱۲۹۰ء میں عکّا کا محاصرہ کر لیا، جس کے نتیجے میں جمعہ ۱۷ جمادی الآخرہ ۶۹۰ھ/۱۸ مئی ۱۲۹۱ء کو صلیبیوں کا آخری قلعہ عکّا بھی فتح ہو گیا (الحرب والسلام، ص ۱۴۶ ببعد)۔ یوں صلیبی جنگوں کا دو سو سالہ ہولناک ڈراما انجام کو پہنچا، جسے پوپ اربن ثانی نے شروع کرایا

تھا۔ تاریخ شاہد ہے کہ ان صلیبی جنگوں میں عیسائی یورپ نے ہمیشہ جارحیت کا کردار ادا کیا جبکہ مسلم سلاطین اور قائدین کا کردار محض مدافعانہ جنگ تک محدود رہا اور وہ ہمیشہ عیسائیوں کی متحدہ و جارح قوتوں کے خلاف ڈٹ جانے پر مجبور ہوتے رہے (الحرب والسّلام، ص ۱ ببعد)۔ اسی طرح یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ صلیبی جنگوں کا علمبردار ہونے کا فخر فرانس کو حاصل ہے کیونکہ صلیبی جنگوں کے لیے سب سے پہلی آواز فرانس ہی سے بلند ہوئی؛ اس آواز پر لبیک کہنے والے بھی فرانس کے لوگ تھے؛ پھر صلیبی جنگوں کا مثالی سپاہی بھی فرانس کا بادشاہ سینٹ لوئی تھا اور آخری صلیبی حملہ بھی فرانس کے بادشاہ لوئی نہم کی قیادت میں ہوا (الحرب الصلیبیۃ الاولی، ص ۲۶ ببعد؛ الحرب والسّلام، ص ۱ تا ۸)۔

۶۹۰ھ/۱۲۹۱ء میں اگرچہ شام اور ارض مقدس سے تو لاطینی حملہ آوروں کو نکال دیا گیا، لیکن بحر روم کے اکثر اہم جزائر، مثلاً قبرص، روڈس اور مالٹا وغیرہ پر مسیحیوں کا قبضہ ہوگیا۔ یہیں سے وہ قرون وسطی کے آخر تک صلیب کے نام پر اسلامی مشرق وسطی میں لوٹ مار اور غارتگری کرتے رہے اور یہیں ہوسپٹلرز (Knights Hospitallars) اور ٹمپلرز (Templars) وغیرہ جیسی نام نہاد مقدس جماعتیں تیار ہوئیں، جو درحقیقت بحری قزّاقوں کے منظم گروہ تھے، مگر مسیحی قدسیوں سے منسوب کر کے انھیں عیسائی دنیا میں محترم بنا دیا گیا۔ ان تمام جزائر میں سے قبرص نے اپنے محل وقوع کے باعث اس سلسلے میں بہت اہم کردار ادا کیا ہے کیونکہ بحر متوسط کے شمالی مشرقی حصّے کے ایک گوشے میں واقع ہونے کی وجہ سے شام اور مصری بندرگاہیں اس کی زد میں آتی ہیں (الحرب والسّلام، ص ۳۵۱ بعد)۔ یوں قبرص نے بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی کے دوران میں صلیبیوں کی خدمات کے سلسلے میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی میں سقوط عکّا کے بعد یہ نہ صرف محفوظ ترین صلیبی قلعہ بن گیا بلکہ اس نے صلیبی حملوں کے لیے عملی قیادت بھی مہیا کی (حوالۂ سابق)۔ ۱۱۹۱ء میں بادشاہ رچرڈ نے یہ جزیرہ بوزنطی بادشاہ سے چھین کر ایک ایسے عیسائی خانوادے کے ہاتھ فروخت کر دیا جسے سلطان صلاح الدین ایوبی نے ۱۱۸۷ء میں مشہور معرکۂ حطّین کے بعد بیت المقدس کی سلطنت سے محروم کر دیا تھا۔ اسی خاندان کے ایک بادشاہ پطرس اول (۱۳۱۹ تا ۱۳۶۹ء) نے نئے سرے سے صلیبی حملے کی پرجوش تنظیم کا بیڑا اٹھایا اور ترک مملوکوں کے قبضے سے ارض مقدس کو آزاد کرانے کے لیے ایک "جنگجو لشکر" منظم کیا اور تین سال تک یورپی دارالحکومتوں کا دورہ کر کے عیسائی دنیا کو صلیبی جنگ پر ابھارا۔ بالآخر ۱۳۶۵ء میں اس نے ایک طاقتور بحری بیڑے کے ساتھ اسکندریہ پر چڑھائی کی اور بقول ڈاکٹر نظیر حسّان سعداوی، تیسرے صلیبی حملے کے بعد اتنا بڑا صلیبی لشکر کبھی دیکھنے میں نہیں آیا تھا (الحرب والسّلام، ص ۱۵۸ تا ۱۶۲)۔ اس حملے کے دوران میں صلیبی لشکر آٹھ دن تک اسکندریہ میں قتل و غارتگری میں مشغول رہا جس سے ۱۰۹۹ء میں بیت المقدس پر صلیبی قبضے کے وقت ہونے والے قتل عام کی یاد تازہ ہو گئی (حوالۂ سابق)۔

اسکندریہ کے اس حادثے کے بعد بھی قبرص سے صلیبیوں کی لوٹ مار اور بحری حملوں کا سلسلہ جاری رہا۔ ۱۳۶۹ء میں پطرس اول تو قتل ہو

گیا لیکن اس کے بعد بھی ساٹھ برس تک مملوک ترکوں کو قبرص اور روڈس وغیرہ جزائر کے صلیبیوں کا مسلسل مقابلہ کرنا پڑا۔ مصر کے مملوک سلطان برسبای نے ۱۴۲۴ سے ۱۴۲۶ء تک مسلسل تین سال تین حملے کیے۔ تیسرے حملے کے نتیجے میں قبرص کے بادشاہ جانوس ثانی کو گرفتار کرکے قاہرہ لایا گیا، جس نے بہت بھاری زر فدیہ دے کر رہائی حاصل کی (الحرب و السّلام، ص ۱۶۱ ببعد)۔

حادثۂ اسکندریہ کے بعد صلیبی حملوں کی نوعیّت یکسر بدل گئی اور اب عیسائی جنگجو جارحانہ حملوں کے بجائے دفاعی اقدامات پر مجبور ہو گئے۔ یہ سلسلہ پندرھویں صدی کے نصف آخر تک جاری رہا۔ کبھی صلیبیوں کا مقابلہ مملوک ترکوں سے رہا اور کبھی ایشیائے کوچک کے عثمانی سلاطین سے، لیکن ۱۴۵۳ء میں جب سلطان محمد فاتح نے قسطنطینیہ فتح کیا تو صلیبیوں کی دفاعی قوت کا بھی خاتمہ ہو گیا اور اب وہ پسپائی پر مجبور ہو گئے۔ عثمانیوں نے نہ صرف بحر متوسط کو صلیبیوں سے صاف کر دیا بلکہ قلب یورپ تک انھیں دھکیل کر لے گئے، اور ان پر ایسی کاری ضربیں لگائیں کہ آئندہ تقریباً دو صدیوں تک صلیبی یورپ کو سیاسی اور عسکری میدان میں آگے بڑھنے کی ہمت نہ ہو سکی (الحرب و السّلام، ص ۱۲۶ تا ۱۷۶؛ قبرص والحروب الصلیبیة، ص ۳۴ ببعد؛ *The Cursades in the Later Middle Ages*، ص ۱۵۳ ببعد)۔

صلیبی جنگوں سے جو نتائج برآمد ہوئے اور مشرق و مغرب پر ان کے جو اثرات مترتّب ہوئے وہ وسیع ہونے کے ساتھ ساتھ دوررس بھی تھے۔ مجموعی طور پر ان سے مغرب کو فوائد زیادہ اور نقصانات کم ہوئے۔ اس کے برعکس اسلامی دنیا کو ان حروب سے جو نقصانات پہنچے، ان کا دائرہ بہت وسیع ہے اور جو فائدے حاصل ہوئے وہ نہ ہونے کے برابر ہیں۔ بہر حال یہ ایک حقیقت ہے کہ اس معرکۂ صلیب و ہلال کا جو ہولناک باب پوپ اربن ثانی کے اعلان جنگ سے کھلا اور صلیبی جنگجوؤں کی شکل میں مغربی یورپ سے جو غضبناک سیلاب اٹھا، وہ دو سو سال تک اسلامی مشرق وسطٰی کے ساحل سے ٹکراتا رہا۔ اس سیلاب کا زور تو اگرچہ تیرھویں صدی کے خاتمہ پر ٹوٹ گیا، لیکن آئندہ دو صدیوں کے دوران میں بھی کبھی کبھی اس میں تموّج پیدا ہوتا رہا (التاریخ الحربی المصری فی عہد صلاح الدین الایوبی، ص ۱۶ ببعد؛ الحرب و السلام، ص ۱۷۰ ببعد)۔ ظاہر ہے کہ چار پانچ سو سال کے اس تصادم اور اختلاط کے اثرات بھی بہت وسیع ہوں گے؛ چنانچہ سیاست، معاشرت، تجارت، ادب، ثقافت، صناعت، فنون لطیفہ، فنون حرب اور تعلیم پر اس تصادم و اختلاط کے گہرے اثرات پڑے (حوالۂ سابق)۔

صلیبی جنگوں کے ان اثرات کے نقوش قدیم مؤرخین میں سے اسامہ بن منقذ الشیزری: کتاب الاعتبار؛ ابو شامہ: کتاب الروضتین؛ ابوالفداء: المختصر فی اخبار البشر؛ احمد بن فضل اللّٰہ العمری: التعریف بالمصطلح الشریف؛ اور عماد الدین الاصفہانی: الفتح القسی فی الفتح القدسی میں بکثرت ملتے ہیں۔ جدید دور کے علما میں سے جنھوں نے ان نقوش کو واضح اور اجاگر کیا ہے، ان میں ڈاکٹر حسین الحبسی: الحرب الصلیبیة الاولٰی اور نور الدین و الصلیبیون؛ ڈاکٹر نظیر حسّان سعداوی: التاریخ الحربی المصری فی عہد صلاح الدین الایوبی اور الحرب و السلام زمن العدوان الصلیبی؛ ابراہیم علی طرخان: مصر فی عصر دولة الممالیک

الجراکمۃ؛ سعید عبدالفتاح عاشور: قبرص و الحروب الصلیبیۃ؛ اور مصر فی عصر دولۃ الممالیک البحریۃ کے نام بہت نمایاں ہیں۔ اس کے علاوہ بعض یورپی مستشرقین نے بھی اس موضوع پر خاصا مواد جمع کیا ہے، مثلاً ارنسٹ بارکر Earnest Barker، رنسیمان Runcimen، گروسیہ Grouset اور سٹیونسن W.B. Stevenson، لیکن ان مصنفین نے اپنے اپنے نقطۂ نظر کو پیش کیا ہے اور سارا زور اس بات پر صرف کیا ہے کہ صلیبی بڑے مقدس مقاصد لے کر اٹھے تھے، وہ اپنے کردار میں حق بجانب تھے اور یہ کہ اسلامی مشرق میں صلیبیوں کے حقیقی جذبے کو کبھی سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی گئی۔

صلیبی جنگوں کا فوری سبب بوزنطی شہنشاہ کی وہ فریاد تھی جو اس نے ترک سلاجقہ کی یلغار کو روکنے اور ایشیائے کوچک میں ان سے اپنے مقبوضات واپس لینے کے لیے پوپ کے توسط سے مغربی یورپ سے کی تھی، لیکن جس بوزنطی سلطنت نے عالم مسیحیت اور اسلام کے درمیان آتش جنگ بھڑکائی تھی وہ خود اسی آگ کے شعلوں میں جل کر خاکستر ہو گئی۔ بوزنطی شہنشاہ نے تو صرف لشکری کمک کی درخواست کی تھی، مگر ہوا یہ کہ سارا یورپ مسلح ہو کر سیلاب بلا کی شکل میں امڈ آیا۔ بوزنطیوں کو یہ یقین ہو گیا تھا کہ یہ صلیبی ان کی زوال پذیر سلطنت کو سہارا دینے کے لیے نہیں آئے بلکہ اس کے کھنڈرات پر اپنی نوآبادیاں قائم کرنا چاہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ پہلے صلیبی حملے کے وقت ہی بوزنطیوں نے صلیبیوں سے سرد مہری شروع کر دی تھی جس کا صلیبیوں کو بہت رنج ہوا۔ چنانچہ ۱۲۰۲ء میں جو صلیبی ارض مقدس کو آزاد کرانے کی غرض سے حملہ آور ہوئے وہ قسطنطنیہ پر ٹوٹ پڑے اور قتل عام کا وہ خوفناک بازار گرم کیا جو ۱۰۹۹ء میں بیت المقدس کے قتل عام سے کسی طرح کم نہ تھا اور بالآخر بوزنطی سلطنت کو صلیبیوں نے فتح کر کے دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ اور ۱۴۵۳ء میں سلطان محمد فاتح نے اس کا بالکل خاتمہ کر دیا (الحرب الصلیبیۃ الاولی، ص ۸۴ بعد؛ العرب و الاسلام، ص ۱۵۲ بعد)۔

صلیبی جنگوں نے بوزنطی سلطنت پر تو یہ اثر ڈالا۔ اسی طرح حروب صلیبی کی عملی تنظیم میں بنیادی کردار پوپ کا تھا۔ وہ ایک طرف تو اہل کلیسا کے گرتے ہوئے وقار و اقتدار کو بحال کرنا چاہتا تھا اور دوسری جانب وہ مشرقی عیسائیت پر بھی اپنا روحانی اقتدار قائم کرنا چاہتا تھا (تفصیل کے لیے دیکھیے حسن الحبشی: الدبلوماسیۃ البابویۃ)۔ پوپ اربن ثانی نے مقدس جنگ کا اعلان کیا تو اس سے ظاہر تھا کہ وہ خود کو اس جنگ کا سپہ سالار اعظم خیال کرتا تھا، اس لیے یہ طے شدہ بات تھی کہ صلیبی جنگ بازوں کے ساتھ اس کا ایک نائب بھی ہو۔ پوپ نے ان جنگوں کا انتظام و انصرام اپنے ہاتھ میں رکھا، حتٰی کہ ایک وقت ایسا بھی آیا جب پوپ نے اپنی اسی طاقت و اقتدار کو ایک گستاخ بادشاہ فریڈرک ثانی کے خلاف استعمال کیا، نیز ایک اور گستاخ بادشاہ مانفریڈ شاہ صقلیہ کو مسلمانوں کی طرف میلان رکھنے کے باعث کلیسا کی رکنیت سے خارج کر دیا، بلکہ فرانس کے بادشاہ کو اس کے خلاف آمادۂ جنگ کر کے مانفریڈ کو گرفتار کیا اور پھر اپنے ہاتھ سے اسے ذبح کیا (حوالۂ سابق؛ العرب و الاسلام، ص ۱۴٦ بعد)۔

بایں ہمہ یہ ایک حقیقت ہے کہ آپ ان تمام کوششوں کے باوجود نہ تو پوپ یورپی کلیسا کا وقار و

اقتدار بحال کر سکا اور نہ کلیسا اور جاگیرداری میں تعاون اور موافقت پیدا کر سکا، حتٰی کہ اسلامی مشرق میں بیت المقدس کی پہلی عیسائی سلطنت بھی، جو صلیبی جنگ کے نتیجے میں قائم ہوئی تھی، مذہبی ہونے کے بجائے خالص دنیاوی ریاست تھی، اور یوں گویا سیاست اور دینی حکومت کو متحد کرنے کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا ۔ پوپ نے ٹمپلرز Templars اور ہوسپٹلرز Hospitallars ایسی آزاد فوجی تنظیمیں قائم کیں اور یورپ کے بادشاہوں کے ”صلاح الدین ٹیکس“ کی طرح پوپ نے بھی عشر عائد کر دیا ۔ ان فوجی تنظیموں کے ارکان بیک وقت سپاہی بھی تھے اور خادم دین بھی، لیکن نجات اخروی کی خاطر گھر سے نکلنے والے فلسطین میں یورپی طرز کی شاہانہ ریاستیں قائم کر کے عیش و عشرت میں مشغول ہو گئے؛ پھر مسلمانوں سے قریبی تعلقات کی وجہ سے نہ صرف یہ کہ اسلام کے بارے میں ان کی بہت سی غلط فہمیاں دور ہو گئیں بلکہ وہ قرآنی تعلیمات اور مسلم فلاسفہ کے افکار سے بھی متأثر ہوئے اور جیسے جیسے اسلامی علوم و معارف یورپ کی درسگاہوں میں عام ہوتے گئے اُسی قدر اہل یورپ کے خیالات میں وسعت پیدا ہوتی گئی اور اب بائیبل اور فلسفۂ یونان میں موافقت پیدا کرنے کے لیے اہل کلیسا کو مسیحی علم کلام کی داغ بیل ڈالنا پڑی (اثر الشرق فی الغرب خاصة فی العصور الوسطٰی، ص ۱۱۵ ببعد؛ اثر العرب فی الحضارة الاوربیة، ص ۲۵ ببعد؛ الحرب والسلام، ص ۱۹۶ ببعد) ۔

صلیبی جنگوں کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ مغربی یورپ کی ریاستوں میں محاصل کا ایک نیا سلسلہ شروع ہو گیا ۔ اب تک تو محاصل صرف زمین کی پیداوار تک محدود تھے، لیکن اب دوسری جائیدادوں پر بھی عائد کر دیے گئے ۔ یہ محاصل اگرچہ مقدس جنگوں کے اخراجات پورے کرنے کے لیے لگائے تھے، لیکن بعد میں یہ قومی اقتصادیات کا جزو بن گئے ۔ صلیبی جنگوں کا اثر یورپ کے جاگیرداری نظام پر بھی پڑا، جس کے نتیجے میں مطلق العنان جاگیرداروں کی گرفت اور قوت اقتدار نرم پڑ گئی، کیونکہ کچھ جاگیردار تو صلیبی حملوں میں مارے گئے اور اکثر نے اسلامی مشرق میں اپنی نوآبادیاں قائم کرنے کے شوق میں اپنی جاگیریں فروخت کر دیں (اثر الشرق فی الغرب خاصة فی العصور الوسطٰی، ص ۸۴ ببعد؛ الحرب والسلام، ص ۱۴ ببعد) ۔

صلیبی جنگوں سے یورپ کو سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ یورپی اقوام میں متحدہ یورپ کا تصور پیدا ہو گیا ۔ میدان جنگ میں اگرچہ وہ بے اتفاقی اور مناقشت کا شکار رہے، لیکن اپنے مشترک دشمن اسلام کے خلاف ان کا نصب العین اور مقصد ہمیشہ مشترک رہا اور وہ اس کے خلاف صف آرا رہے ۔ تیرھویں صدی سے اٹھارھویں صدی عیسوی تک یورپ کے سیاسی زعما اور مفکرین برابر غور کرتے اور منصوبے بناتے رہے کہ یورپ کی قوت کو مجتمع کر کے مشرقی یورپ سے عثمانی ترکوں کو کس طرح باہر نکالا جائے ۔ وحدت یورپ کا یہ تصور ہمیشہ کسی نہ کسی رنگ میں زندہ رہا، لیکن مختلف ریاستوں کے مفادات اور اغراض اس کی راہ میں حائل ہوتے رہے ۔ یورپ کی مشترکہ منڈی اسی وحدت یورپ کے تصور کی بازگشت ہے (حوالۂ سابق) ۔

صلیبی جنگوں کے نتیجے میں یورپ میں طاقت کا توازن بھی بدل گیا اور اب بوزنطی سلطنت کے بجائے یورپ کی طاقت کا مرکز مغربی یورپ کا ملک فرانس بن گیا؛ کیونکہ فرانس نے صلیبی جنگوں

میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا، صلیبی جنگوں کے لیے سب سے پہلی آواز بھی یہیں سے اٹھی تھی، ان کی عملی تبلیغ و تنظیم بھی فرانسیسی صلیبیوں کے حصے میں آئی تھی، بیت المقدس کے اکثر آبادکار بھی فرانسیسی تھے اور یہ بھی فرانس ھی تھا جس نے سینٹ لوئی کی صورت میں ایک ایسا سرگرم صلیبی پیدا کیا جو سرزمین مقدس کی آزادی کا سب سے بڑا آرزومند اور مسلمانوں کے خون کا پیاسا تھا۔ یہی وجہ ھے کہ جس طرح عبّاسی خلیفہ ھارون الرشید نے شارلمان کو مقدس مقامات کا متولّی ھونے کا حق دیا تھا اسی طرح عثمانی سلیمان اعظم سے فرانسس اول نے یہ حق حاصل کیا (محاضرات تاریخ الامم الاسلامیة؛ الحرب الصلیبیة الاولی، ص ۱۷۳ بعد؛ الحرب و السلام، ص ۱۳۰ بعد)۔

صلیبی جنگوں کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ ایشیا اور افریقیہ کی دولت نے یورپی صلیبیوں کی آنکھیں کھول دیں اور یورپ کے اهل فکر و نظر نے اس دولت کے استحصال کا فیصلہ کیا، مگر مسلمانوں کی موجودگی میں ایشیا پر قبضہ ناممکن نہیں تو مشکل ضرور تھا۔ صلیبی جنگوں میں ناکامی کے بعد پوپ اور اھلِ کلیسا کی نظر مغلوں کی عروج پذیر قوت پر پڑی اور انھوں نے انھیں عیسائی بنا لینا چاھا تا کہ اسلامی دنیا مجبور و محکوم ھو کر رہ جائے۔ چنانچہ فرانس اور سپین سے بہت سے پادری اور تبلیغی مشن روانہ کیے گئے، لیکن انھیں کوئی کامیابی حاصل نہ ھوئی بلکہ اس کے بجائے چودھویں صدی عیسوی کے شروع (۱۳۱۶ء) میں فارس کے تمام خوانین نے اسلام قبول کر لیا۔ اس واقعے کو حتّی «اسلام کی فتح عظیم» قرار دیتا ھے (*History of the Arabs*، ص ۳۵۷)۔ پھر ایشیائے کوچک سے جب عثمانی ترکوں کی قوت ابھری تو اسی چودھویں صدی کے اندر ھی اسلام ایشیا سے نکل کر مشرقی یورپ پر چھا گیا (حوالۂ سابق)۔

صلیبی جنگوں کے زمانے میں مجموعی طور پر عالم اسلام رو بہ انحطاط اور باھمی مخاصمت و افتراق کا شکار تھا، اس لیے شام، فلسطین اور مصر (جہاں یہ معرکے پیش آئے) کے سوا باھر کی اسلامی دنیا کو اس عظیم تاریخی تصادم کا بہت ھی کم احساس ھوا۔ یہ بات تاریخ کے معجزات میں شمار ھوتی ھے اور مؤرخین آج بھی حیرت میں ھیں کہ متحدہ یورپ کے صلیبیوں کے سیلاب بلا کے سامنے مصر و شام کے دو چھوٹے سے ملک کیونکر ڈٹ گئے؟ نیز انھوں نے عماد الدین زنگی، نورالدین محمود زنگی، صلاح الدین ایوبی، الملک العادل، ظاھر بیبرس اور سیف الدین قلاوون جیسے اولوالعزم کیسے قائد پیدا کیے، جن کی عظمت کا لوھا یورپی صلیبیوں کو بھی ماننا پڑا، بہرحال یورپ میں اس کا رد عمل یہ ھوا کہ صلیبیوں نے اپنی آئندہ نسلوں کے دلوں میں ان الوالعزم قائدین اور عظیم سلاطین عثمانی کے خلاف نفرت کے بیج بوئے اور مسلمانوں بالخصوص ترکوں سے انتقام لینے کی تلقین کی۔ یہ اسی صلیبی جذبے کا رد عمل ھے کہ آج بھی یورپ اور امریکہ عالم اسلام کو ھر محاذ پر شکست دینے اور مسلمانوں کو ھر میدان میں نیچا دکھانے کے لیے کوشاں ھیں۔ برعظیم ھند کی نامنصفانہ تقسیم، مسئلۂ کشمیر، اسرائیل کی صیہونی ریاست کا جبری قیام، نہر سویز پر ظالمانہ حملہ، ۱۹۶۵ء میں پاک و ھند کے درمیان جنگ میں ھندو بھارت کی ھر طرح کی حوصلہ افزائی، ۱۹۶۷ء کی جنگ میں عربوں کی شکست پر مسرت کے مظاھرے اور اسرائیل کی ھٹ دھرمی پر معنی خیز خاموشی؛ اور سب سے آخر میں

۱۹۷۰ء میں دنیا کی سب سے بڑی اسلامی مملکت پاکستان کی سالمیت پر حملہ، یہ سب باتیں دراصل صلیبیوں کی اس نفرت اور عداوت کا نتیجہ ہیں جن کا بیج وہ اپنی نسلوں کے دلوں میں بو گئے ہیں (نور الدین والصلیبیون، ص ۷ ببعد؛ التاریخ الحربی المصری فی عہد صلاح الدین ایوبی، ص ۱۸ ببعد؛ نیز قبّ مقالہ از ڈاکٹر غلام علی چودھری: *The Crusade Complex*، در روزنامہ *Pakistan Times*، لاہور)۔

صلیبی جنگوں میں ناکامی کے بعد یورپ کے علما اور اہل کلیسا نے علمی اور فکری محاذ پر مسلمانوں کو شکست دینے کا فیصلہ کیا اور اِستشراق کے پردے میں عربی اور اسلامی علوم کی حفاظت و تحقیق کے نام پر اسلام اور پیغمبر اسلام کے بارے میں غلط فہمی پھیلانے کا منصوبہ بنایا، اسلامی عقائد و نظریات میں تشکیک پیدا کرنے اور مسلمانوں کی نئی نسل کو دین سے برگشتہ کرنے کے لیے اسلامی قرنوں اور ابتدائی صدیوں کے دوران میں پیش آنے والے علمی و فکری مباحث پر نام نہاد تحقیق ہوئی، اسلامی نظریۂ جہاد اور اسلامی ریاست میں غیر مسلم رعایا کی حیثیت کے بارے میں مضحکہ خیز معلومات اور نتائج اخذ کیے، فقہ اسلامی کے بنیادی مآخذ کی صحت و اعتبار کے بارے میں شکوک پھیلائے گئے، مسلمان علما کی علمی و فکری کوششوں کی تحقیر کی گئی، اسلامی تحقیق کے نام پر ایسے مراکز، تعلیمی ادارے اور رسائل و مجلات جاری کیے جن میں سارا زور شعائر اسلام کی توہین اور مسلم زعما کی تحقیر پر صرف ہوتا رہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مغربی عیسائیت کا یہ حملہ صلیبی حملوں سے کہیں زیادہ خطرناک ثابت ہوا، مسلمانوں کی نئی تعلیم یافتہ نسل کی اکثریت نہ صرف ان عیسائی تحقیقی مراکز کی کوشش کو اسلام اور علوم اسلامیہ پر آخری سند بلکہ اسلامی تعلیمات اور بنیادی قدروں کو بے قیمت، بے معنی اور ذلت و پستی کا سبب سمجھنے لگی ہے؛ عیسائی مستشرقین کی اس کوشش میں متعصب یہودی مستشرق بھی پیش پیش رہے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے مصطفٰی السباعی: اَلْاِسْتِشْرَاقُ وَالْمُسْتَشْرِقُوْنَ مَا لَهُمْ وَمَا عَلَيْهِمْ، کویت ۱۹۶۸ء)۔

پہلے صلیبی حملے کے نتیجے میں اسلامی مشرق وسطٰی میں جو عیسائی ریاستیں قائم ہوئیں ان میں سے اکثر ۱۹۳ سال تک قائم رہیں۔ اس زمانے میں ہمسایہ مسلم ممالک کے ساتھ ان کے ہر قسم کے روابط رہے؛ اسی طرح عیسائی ریاستوں کی مسلم رعایا اور صلیبیوں میں ربط و تعلق بھی قائم رہا۔ ظاہر ہے اس طویل ہمسائگی کے نتیجے میں ایک دوسرے سے متأثر ہونا ایک قدرتی بات تھی۔ صلیبی جب پوپ کی آواز پر لبیک کہتے ہوئے بیت المقدس کو آزاد کرانے کے ارادے سے آئے تھے تو وہ اپنے آپ کو مسلمانوں سے برتر خیال کرتے تھے، اور یہ سمجھتے تھے کہ مسلمان ایک بت پرست قوم ہے جو محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی پوجا کرتے ہیں؛ لیکن جب مسلمانوں سے ان کا میل جول بڑھا تو انہیں پتا چلا کہ جس قوم کو وہ ''کفار'' سمجھتے تھے وہ نہ صرف اہل کتاب ہے بلکہ ایک ایسی معرفت اور تمدّن کی حامل ہے جس کا یورپ نے کبھی تصور بھی نہیں کیا تھا (تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب الاعتبار، ص ۱۳۲ تا ۱۳۹؛ رحلۃ ابن جبیر، ص ۳۳۳؛ نورالدین والصلیبیون، ص ۱۳۵ تا ۱۵۶؛ الحرب و السلام، ص ۱۵۹ ببعد)۔ اسی طرح جب اہل یورپ

مسلمانوں سے ملے تو ان پر یورپ کی علم و تمدن سے محرومی اور بُعد کا راز کھلا اور اعلٰی و ارفع تمدّن کے نام نہاد مالک یہ رائے قائم کرنے پر مجبور ہو گئے کہ ان یورپی آبادکاروں میں سے جو بلاد فرنگ سے جس قدر قریب العہد ہوگا اسی قدر ان فرنگیوں سے زیادہ درشت و زشت خو ہوگا جو مسلمانوں سے ملے جلے اور بلاد مشرق میں آباد ہو گئے (کتاب الاعتبار، ص ١٣٤، ١٤٠)۔

مسلمانوں کے ساتھ میل جول سے وہ یورپی عورت بھی مسلمان عورتوں کی طرح سر سے پاؤں تک لباس پہننے، پردہ کرنے اور بازاروں اور عبادتگاہوں کے لیے بےپردہ نکلنے سے اجتناب کرنے لگی جس کے پاس نسوانی تقدس کا کوئی معیار نہ تھا (کتاب الاعتبار، ص ١٣٦؛ ابن جبیر: رحلۃ، ص ٣٣٢)۔ اسی طرح کھانے پینے اور رہنے سہنے کے آداب میں بھی صلیبی نوآبادکار مسلمانوں کی تقلید کرنے لگے (کتاب الاعتبار، ص ١٥٠؛ الحرب و السلام، ص ١٧٢)۔ عیسائی مذہب اور ثقافت پر بھی اس اختلاط کا گہرا اثر پڑا اور یورپی آبادکاروں نے عربی زبان سیکھی بلکہ ان میں عربی زبان کے کئی ایک عالم بھی پیدا ہوے، جن میں سے ایک صلیبی دور کا عظیم مؤرخ ولیَمْ الصوری ہے (الحرب والسلام، ص ١٨٤)۔ اس کے برعکس مسلمانوں نے یورپی نوآبادکاروں کی کوئی زبان نہیں سیکھی، حتّٰی کہ اُسامہ بن منقذ جیسا اہل علم، جو حروب صلیبی میں شریک ہوا اور صلیبیوں سے میل جول بھی رکھا، وہ بھی یورپی نوآبادکاروں کی کوئی زبان (فرانسیسی، جرمن یا انگریزی وغیرہ) نہیں جانتا تھا؛ تاہم اس نے اپنی کتاب الاعتبار میں غلط تلفظ کے ساتھ بہت سے لاطینی زبانوں کے الفاظ استعمال کیے ہیں (کتاب الاعتبار، ص ٦٦، ١٠٠ [illegible]؛ الحرب والسلام، ص ١٩٢ ببعد)۔ صلیبی تسلط کے دو سو سالہ عہد میں بعض اوقات دونوں قومیں (مسیحی اور مسلم) آپس میں بڑے پیار اور گہرے دوستانہ ماحول میں بھی زندگی بسر کرتی رہی ہیں۔ جس طرح مسلم ریاستوں کی عیسائی رعایا آرام اور آزادی سے زندگی گزارتی تھی اسی طرح بعض اوقات عیسائی ریاستوں کی مسلم رعایا کو بھی آرام و سکون سے زندگی گزارنے کے موقعے ملتے رہے۔ مسلم اور عیسائی ریاستوں کے درمیان تجارتی و اقتصادی تعلقات قائم رہے حتّٰی کہ جب ابن جبیر (رحلۃ، ص ٢٩٩) سیاحت کرتا ہوا بلاد مشرق وسطٰی میں پہنچا تو اسے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ ان ریاستوں کے درمیان تجارتی قافلے بڑی آزادی اور حفاظت کے ساتھ آتے جاتے رہتے ہیں۔ اس بات کو ابن جبیر سیاست میں اعتدال کی انتہائی عمدہ مثال قرار دیتا ہے (رحلۃ، ص ٢٩٩ ببعد)۔ صلیبی جنگوں کی ایک اہم یادگار وہ علمی و ادبی سرمایہ ہے جو اس تاریخی تصادم اور اختلاط کے نتیجے میں وجود میں آیا۔ اس سرمائے میں مسلمان اہل علم سے متأثر ہو کر مسیحی علما نے جو کارنامے انجام دیے وہ بھی شامل ہیں اور صلیبی دور اور صلاح الدین ایوبی کے عہد کا عظیم شعری و ادبی سرمایہ بھی ہے (الحرب والسلام، ص ٢٠١ تا ٢٠٩)۔

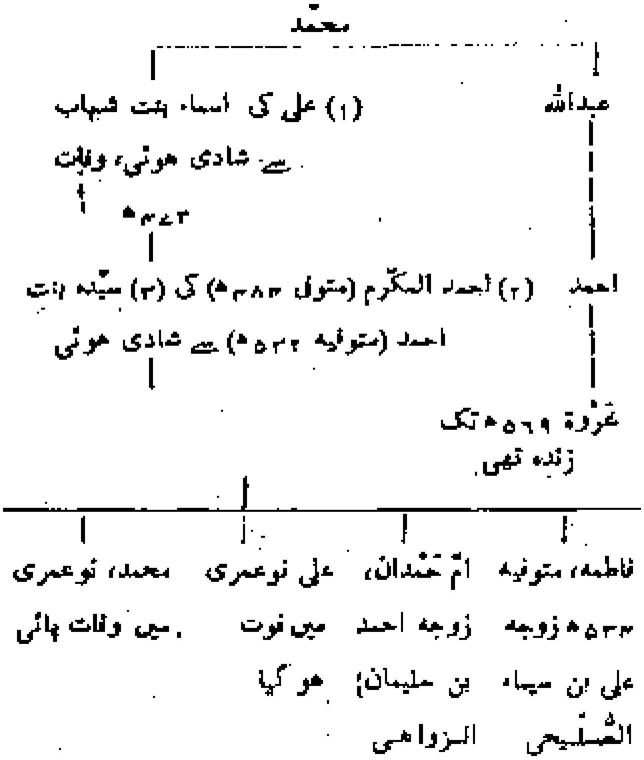
مآخذ: (١) عماد الدین الاصفہانی: کتاب الفتح القسّی فی الفتح القدسی، لائڈن ١٨٨٨ء؛ (٢) شہاب الدین عبدالرحمٰن بن اسمٰعیل المقدسی: کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، قاہرہ ١٢٨٧ھ، نیز ١٩٥٦ء؛ (٣) حسن الحبشی: نور الدین و الصلیبیون، قاہرہ ١٩٤٨ء؛ (٤) وہی مصنف: الحرب الصلیبیۃ الاولیٰ، قاہرہ ١٩٤٧ء؛ (٥) وہی مصنف: الدِّبلُوماسیَّۃ البابَویَّۃ، قاہرہ ١٩٦٠ء؛ (٦) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق، بیروت

۱۹۰۸ء؛ (۷) ابوالفداء: المختصر فی أخبار البشر، استانبول ۱۲۸۶ھ؛ (۸) ابوالمحاسن ابن تغری بردی: النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره بدون تاریخ؛ (۹) اسامة بن منقذ الشیزری: کتاب الاعتبار، مطبوعه پرنسٹن یونیورسٹی ۱۹۳۰ء؛ (۱۰) حسن ابراهیم: الفاطمیون فی مصر، قاهره ۱۹۳۲ء؛ (۱۱) المقریزی: السلوک لمعرفة دول الملوک، قاهره ۱۹۳۴ء؛ (۱۲) وهی مصنف: الخطط، قاهره ۱۲۷۰ھ؛ (۱۳) ابن الاثیر: الکامل فی التاریخ، قاهره ۱۳۰۱ھ؛ (۱۴) ابن الشحنة: الدر المنتخب فی تاریخ مملکة حلب، بیروت ۱۹۰۴ء؛ (۱۵) حسن وفقی: تقویم المنهاج القویم، قاهره ۱۹۲۷ء (تاریخ اور سنین کے سلسلے میں)؛ (۱۶) حِتّی: تاریخ العرب المطول (عربی ترجمه)، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۱۷) نظیر حسان سعداوی: التاریخ الحربی المصری فی عهد صلاح الدین الایوبی، قاهره ۱۹۵۷ء؛ (۱۸) وهی مصنف: خمسة من معاصری صلاح الدین، قاهره ۱۹۵۶ء؛ (۱۹) وهی مصنف: العرب و السلام زمن العدوان الصلیبی، قاهره ۱۹۶۱ء؛ (۲۰) وهی مصنف: ثلاثة من مؤرخی الحروب الصلیبیة، قاهره ۱۹۵۶ء؛ (۲۱) سعید عبدالفتاح عاشور: قبرص و الحروب الصلیبیة، قاهره بدون تاریخ؛ (۲۲) وهی مصنف: مصر فی عهد الممالیک البحریة، قاهره ۱۹۵۸ء؛ (۲۳) عبدالحمید العبادی: صور و بحوث من التاریخ الاسلامی، قاهره ۱۹۵۳ء؛ (۲۴) محمد الخضری: محاضرات تاریخ الامم الاسلامیة، قاهره ۱۹۳۵ء؛ (۲۵) ابن ایاس: بدائع الزهور فی وقائع الدهور، قاهره ۱۳۱۱ھ؛ (۲۶) مصطفی السباعی: الاستشراق والمستشرقون، کویت ۱۹۶۸ء؛ (۲۷) فواد حسنین: اثر الشرق فی الغرب خاصة فی العصور الوسطی (عربی ترجمه)، قاهره ۱۹۳۶ء؛ (۲۸) Runciman: *A History of the Crusades*، لنڈن ۱۹۵۳ء؛ (۲۹) W. B. Stevenson: *The Crusades in the East*، کیمبرج ۱۹۰۷ء؛ (۳۰) لین پول: *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem* [illegible] Edwen Pears: *The Fall of Constantinople*، لنڈن ۱۸۸۵ء؛ (۳۲) غلام علی چودھری: *The Crusade Complex*، مقالہ در *Pakistan Times*، لاہور، جولائی ۱۹۷۰ء (مختلف شمارے)۔

(ظہور احمد اظہر)

صُلَیحی: ایک خاندان کا نام ہے جس کے * افراد یمن میں مصر کے فاطمی خلفا کے برائے نام باجگزاروں کی حیثیت سے حکمران رہے۔ اس خاندان کا بانی علی بن محمّد، محمّد بن علی قاضی حراز کا بیٹا تھا جو ہَمْدان کے بڑے قبیلے کی ایک ذیلی شاخ، قبیلۂ یام سے تعلق رکھتا تھا۔

صلیحیوں کا شجرہ نسب


محمّد
عبداللہ
(۱) علی کی اسماء بنت شہاب سے شادی ہوئی، وفات ۴۷۳ھ
احمد
(۲) احمد المکرّم (متوفی ۴۸۴ھ) کی (۳) سیّدہ بنت احمد (متوفیہ ۵۳۲ھ) سے شادی ہوئی
عُروۃ ۵۶۹ھ تک زندہ تھی
فاطمہ، متوفیہ ۵۳۳ھ زوجہ علی بن سباء الصُّلَیحی
امّ ہَمْدان، زوجہ احمد بن سلیمان الزواحی
علی نوعمری میں فوت ہو گیا
محمد، نوعمری میں وفات پائی

مآخذ: (۱) عُمارة الحکمی: ارض الیمن و تاریخه، طبع Kay، لنڈن ۱۸۹۲ء؛ (۲) ابن خلکان، قاهره ۱۳۱۰ھ، ۱: ۳۶۸؛ (۳) جَنَدی: السلوک، مخطوطہ پیرس، عدد ۲۱۲۷؛ (۴) مخطوطات جن کا ذکر Kay نے عمارہ کی تاریخ کے مقدمے میں کیا ہے؛ (۵) مانچسٹر کے [illegible] John Rylands میں کسی زیدی

امام کی تصنیف کردہ ایک ضخیم تاریخ یمن میں موجود ہے جس سے شاید اس زمانے کے حالات پر مزید روشنی پڑ سکے، لیکن بدقسمتی سے میں اس سے استفادہ نہیں کر سکا۔

(F. KRENKOW [وتلخیص از ادارہ])

* **صَمَد** : رک بہ اللہ ؛ الاسماء الحُسنیٰ۔

* **صَمْصَام الدَّوْلہ** : ابو کالیجار المَرْزُبان البویہی، شوال ۳۷۲ھ/ مارچ ۹۸۳ء میں امیر البویہی عَضُد الدّولہ کے انتقال کے بعد اس کا بیٹا ابو کالیجار المخاطب بہ صمصام الدّولہ امیر الامراء تسلیم کیا گیا۔ اس نے اپنے دو بھائیوں ابو الحسین احمد اور ابو طاہر فیروز شاہ کو صوبۂ فارس جاگیر میں دے کر حکم دیا کہ فوراً وہاں روانہ ہو جائیں، لیکن جب وہ ارّجان پہنچے تو چھوٹا بھائی شرف الدّولہ پہل کر کے فارس پر قابض ہو چکا تھا، چنانچہ انہیں الاہواز واپس آنا پڑا۔ چونکہ شرف الدّولہ، صمصام الدّولہ کی سیادت تسلیم نہیں کرتا تھا، اس لیے مؤخر الذّکر نے اس کے خلاف ابو الحسین بن دنقس کی قیادت میں ایک فوج بھیجی۔ وہ دشمن کے لشکر سے جس کا قائد ابو الاعزّ دُبَیس بن عَفیف الاسدی تھا، قُرقوب میں واسط اور البصرۃ کے درمیان معرکہ آرا ہوا۔ ابو الحسن پکڑا گیا اور اس کی فوج بھاگ کھڑی ہوئی (ربیع الاوّل ۳۷۳ھ/اگست - ستمبر ۹۸۳ء)۔ اب شرف الدّولہ نے اپنے بھائی ابو الحسین کو الاہواز کی حکومت سونپ دی۔ اسی زمانے میں صمصام الدولہ کو کردی سردار باذ سے جو مروانیوں کا مورث اعلیٰ تھا، جنگ کرنا پڑی۔ باذ نے دیار بکر پر چڑھائی کر دی تھی اور عُضد الدّولہ کی وفات کے بعد کئی شہروں، مثلاً مَیّافارقین اور نَصیبین پر قبضہ کر لیا تھا۔ صمصام الدّولہ کے لشکر نے شکست کھائی اور الموصل بھی باذ کے قبضے میں چلا گیا، لیکن جب صفر ۳۷۳ھ/جولائی ۹۸۳ء میں اس نے بغداد لینے کی بھی کوشش کی تو اسے شکست ہوئی اور الموصل سے دست بردار ہونا پڑا، تاہم اسے دیار بکر اور طُور عبدین کے نصف حصّے پر بدستور قابض رہنے دیا گیا۔

۳۷۵ھ/۹۸۵ - ۹۸۶ء میں دیلمی سپہ سالار اَسْفار بن کُردویہ نے صمصام الدّولہ کے خلاف بغداد میں بغاوت کر دی اور ابتداء میں شرف الدّولہ کی حمایت کا اعلان کر دیا، لیکن پھر ان فوجوں سے سمجھوتا کر کے جو اس کی جانثار تھیں فیصلہ کیا کہ ابو نَصر بن عَضُد الدّولہ کو اس کے بھائی شرف الدّولہ کے بجائے العراق کا حاکم بنایا جائے۔ ابو نصر اس وقت صرف پندرہ برس کا تھا اور آگے چل کر بہاء الدّولہ (رَک باں) کے لقب سے امیر الامراء مقرر ہوا، لیکن اسفار نے شکست کھائی اور ابو نَصر بہاء الدّولہ پکڑا گیا۔ اس پر شرف الدّولہ فارس چھوڑ کر الاہواز چلا گیا اور وہاں اپنے بھائی ابو الحسین سے کہا کہ وہ بہاء الدّولہ کو رہا کرانا چاہتا ہے، لیکن ابو الحسین نے اس کی بات کا اعتبار نہ کیا اور فوجیں جمع کرنا شروع کر دیں۔ مؤخر الذّکر شرف الدّولہ کے ساتھ ہو گیا اور اب ابو الحسین کے لیے کوئی چارۂ کار نہ رہا بجز اس کے کہ اپنے چچا فخر الدّولہ (رَک باں) سے مل جائے۔ چونکہ فخر الدّولہ نے اسے پوری طرح قابل اعتماد نہیں پایا لہٰذا وہ گرفتار کر لیا گیا اور بعد میں مار ڈالا گیا۔ امن برقرار رکھنے کے لیے صمصام الدّولہ نے شرف الدّولہ کو خط لکھا۔ چونکہ صمصام الدّولہ بغداد کی حکومت پر قانع اور بہاء الدّولہ کی رہائی پر آمادہ اور اس بات پر رضامند تھا کہ عراق میں شرف الدّولہ کا نام خطبے میں پہلے لیا جائے، لہٰذا شرف الدّولہ نے اس کی تجویز منظور کر لی۔ جب ۳۷۶ھ/ ۹۸۶ - ۹۸۷ء میں صمصام الدّولہ شرف الدّولہ

کے پاس آیا تو اس کا شروع میں پرتپاک خیر مقدم کیا گیا، لیکن پھر اسے پکڑ کر شیراز کے قریب ایک گڑھی میں قید کر دیا گیا ۔ کہا جاتا ہے کہ شرف الدّولہ نے بعد میں اسے اندھا کرا دیا تھا ۔ اسی اثنا میں صمصام الدّولہ کے حامی دیلمیوں اور ترکوں کے درمیان جو شرف الدّولہ کے متوسّل تھے، بغداد میں ہنگامے شروع ہو گئے اور امن قائم ہونے کے بعد ہی خلیفہ الطّائع نے شرف الدّولہ کو امیر الامراء تسلیم کیا ۔ شرف الدّولہ کی وفات پر جو جمادی الآخرہ ۳۷۹ھ/ستمبر ۹۸۹ء کے آغاز میں ہوئی بہاء الدّولہ اس کا جانشین ہوا۔ اب صمصام الدّولہ کو رہا کر دیا گیا، لیکن اسے پہلے اپنے بھتیجے ابو علی بن شرف الدّولہ سے لڑنا پڑا اور اس کے قتل ہو جانے کے بعد بہاء الدّولہ (رکّ باں) سے جنگ کرنا پڑی ۔ ۳۸۳ھ/۹۹۳ - ۹۹۴ء میں یا ایک اور بیان کے مطابق جو غالباً کسی تصحیف شدہ متن پر مبنی ہے، اس سے قبل یعنی ۳۸۰ھ/۹۹۰ - ۹۹۱ء میں بختیار (رکّ باں) کے بیٹوں نے جو شرف الدّولہ کی موت کے بعد فارس کے ایک قلعے میں نظر بند کر دیے گئے تھے، دیلمی محافظ فوج کی مدد سے آزادی حاصل کر لی اور اپنے حامیوں کی ایک بڑی جماعت فراہم کرنے میں کامیاب ہو گئے ۔ صمصام الدّولہ نے یہ خبر سنی تو ابو علی بن استاذ ہرمز کے زیر قیادت ایک فوج بھیجی ۔ اس نے ان لوگوں کو جنھوں نے اس قلعے میں پناہ لی تھی، محصور کر لیا ۔ محصورین کو ہتیار ڈالنے پڑے اور انھیں صمصام الدّولہ کے پاس بھیج دیا گیا ۔ اس نے ان میں سے دو کو قتل کرا دیا اور بقیہ چار قید کر دیے گئے ۔ اس سال صمصام الدّولہ اور بہاء الدّولہ کے درمیان پھر لڑائی شروع ہو گئی ۔ چند سال کی لڑائی کے بعد جب فتح کا پلّہ برابر صمصام الدّولہ کی طرف جھکتا جا رہا تھا وہ ذوالحجّہ ۳۸۸ھ/اواخر ۹۹۸ء میں بتیس سال اور سات ماہ کی عمر میں قتل کر دیا گیا (قب نیز مادّہ ابو کالیجار) ۔

مآخذ : (۱) ابن الاثیر : الکامل، طبع تورنبرگ و مواضع کثیرہ؛ (۲) ابوالفداء : تاریخ، طبع Reiske، ۲: ۵۵۵ بعد؛ (۳) ابن خلدون : کتاب العبر، قاہرہ ۱۲۸۴ھ، ۴ : ۴۵۶ بعد؛ (۴) حمد اللہ مستوفی قزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع براؤن، ۱ : ۴۲۹، ۴۳۰؛ (۵) Wilken : *Gesch. der Sultane aus dem Geschl. Bujeh nach Mirchond*، باب ۱۰؛ (۶) Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۳ : ۲۱ تا ۳۵، ۴۲، ۴۷ بعد ۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

صَمصَام الدّولہ : شاہنواز خان شہید خوافی اورنگ آبادی، ہند کے دور مغلیہ کا ایک مدبر اور مؤرخ، اس کا اصلی نام عبدالرزاق حسین تھا اور وہ سادات کے ایک گھرانے سے تعلق رکھتا تھا ۔ یہ خاندان خواف (ملک خراسان) سے اکبر کے زمانے میں ہجرت کر کے ہندوستان آیا اور یہاں بڑی عزت حاصل کی ۔ شاہنواز خان لاہور میں ۲۸ رمضان ۱۱۱۱ھ/۲ مارچ ۱۷۰۰ء کو پیدا ہوا اور ابھی جوان ہی تھا کہ اورنگ آباد [رکّ باں] چلا آیا، جہاں پہلے خود مختار نظام (نواب) آصف جاہ نے اسے برار [رکّ باں] کا دیوان مقرر کر دیا (نیز دیکھیے مادّہ حیدر آباد) ۔ ۱۱۵۵ھ/۱۷۴۲ء میں وہ اس بغاوت میں ملوّث ہو گیا جو ناصر جنگ پسر آصف جاہ نے اپنے باپ کے خلاف کی تھی اور جب یہ بغاوت ناکام ہوئی تو شاہ نواز خان اپنے عہدے سے برطرف کر دیا گیا ۔ اس کے بعد پانچ سال اس نے اپنی گراں قدر تاریخی تصنیف مآثر الامراء کے لکھنے میں صرف کیے ۔ آصف جاہ نے اپنے عہد حکومت کے خاتمے سے کچھ ہی پہلے ۱۱۶۰ھ/۱۷۴۷ء میں اس کا

قصور معاف کر دیا اور اسے اس کے سابقہ عہدے پر بحال کر دیا جس پر وہ بعد کے دو فرمانرواؤں، ناصر جنگ اور صلابت جنگ کے زمانے میں برابر فائز رہا۔ بسالت جنگ کی تخت نشینی کے بعد ۱۱۷۰ھ/۱۷۵۶ء میں فرانسیسی جماعت جس کی صمصام الدّولہ مخالفت کیا کرتا تھا، اسے نیچا دکھانے میں کامیاب ہو گئی اور وہ ۳ رمضان ۱۱۷۱ھ/۱۲ مئی ۱۷۵۸ء کو فرانسیسی سپہ سالار بسی Bussy کے سپاہیوں کے ہاتھوں مارا گیا۔ ایک غیر معتبر روایت یہ ہے کہ فرانسیسی سپہ سالار نے اپنے ہاتھ سے اس کو گولی ماری تھی۔

ماٰثر الامرا ایک تذکرہ ہے جس میں ہندوستان کے مغل سلاطین کے عہد میں، یعنی اکبر کے وقت سے مصنف کے زمانے تک جتنے مشہور مدبر [امرا] گزرے ہیں، ان کے حالات حروف تہجّی کی ترتیب سے لکھے گئے ہیں۔ الیٹ Elliot اسے سلطنت مغلیہ کی کتاب الامراء Peerage کہتا ہے۔ یہ کتاب دو تصحیح شدہ نسخوں میں موجود ہے جن میں سے ہر ایک کے کئی نسخے پائے جاتے ہیں۔ اصل مسودہ جو ناتمام تھا اور جس کا تکمیل شدہ حصہ بھی اشاعت کے لیے پوری طرح تیار نہ تھا، مصنف کے قتل اور اس کے گھر کی تباہی کے وقت گم ہو گیا تھا اور بارہ مہینے کی جستجو کے بعد غلام علی آزاد بلگرامی کو دستیاب ہوا تھا۔ آزاد بلگرامی جو شعرا کے دو تذکروں خزانۂ عامرہ اور سرو آزاد کے مصنف کی حیثیت سے مشہور ہیں (قب H. Ethé در *Grundriss der iran. Philol.*، ۲: ۲۱۵)، مصنف کے دوست تھے اور کئی سال تک اس کے دبیر رہے تھے۔ انہیں جو نسخہ ملا وہ بھی نامکمل تھا۔ انہوں نے اس پر ایک دیباچے کا اضافہ کیا، خود مصنف صمصام الدولہ کے سوانح حیات لکھے (دیکھیے ماخذ) اور متعدد مضامین کا اضافہ کیا۔ یہ تصحیح شدہ نسخہ ۲۶۱ تراجم پر مشتمل ہے۔

مصنف کے بیٹے عبدالحی خان نے (م ۱۱۹۶ھ/۱۷۸۱ء؛ ان کی متعدد تصانیف کے لیے دیکھیے Morley: کتاب مذکور، ص ۱۰۳؛ قب ماخذ) اس میں بہت کچھ اضافہ کر کے دوبارہ شائع کیا۔ انہوں نے لگاتار بارہ برس محنت کر کے اپنے باپ کی کتاب کو سال ۱۱۹۳ھ/۱۷۸۰ء تک پہنچایا، جو کہ اس کا سال اختتام ہے۔ انہوں نے پہلے مصححہ نسخے کو بنیاد قرار دیا اور اصل مسودے کے چند گم شدہ اجزا جو بعد میں دستیاب ہو گئے تھے شامل کیے، پھر تیس تاریخی کتابوں کی مدد سے جن کے نام ان کے دیباچے میں مذکور ہیں، اضافے تحریر کیے۔ انڈیا آفس میں ان کا اپنا پہلا مسودہ، مخطوطہ عدد ۳۲۳۲، محفوظ ہے (Ethé کی فہرست، عدد ۶۲۷)۔ دوسرا نسخہ حسب ذیل اجزا پر مشتمل ہے: دیباچۂ مرتّب، دیباچہ از صمصام الدّولہ و غلام علی آزاد، ترجمہ صمصام الدّولہ از غلام علی، اصل تراجم اور ان کی فہرست نیز مرتب کا اپنا مختصر تذکرہ۔ اس میں ۷۳۱ تراجم ہیں اور ہندوستان میں مغل حکومت کی تاریخ کے لیے یہ ایک قیمتی ماخذ ہے۔

صمصام الدّولہ نے ایک تذکرۂ شعرا بھی مرتب کیا تھا جس کا نام بہارستانِ سخن ہے۔

مآخذ: (۱) W. H. Morley: *A descriptive Catalogue of the Historical Manuscripts in the Arabic and Persian Languages, preserved in the Library of the Royal Asiatic Society*، ۱۸۵۴ء، ص ۱۰۱ تا ۱۰۵؛ (۲) Ch. Rieu: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*، ۱۸۷۹ء، ص ۱۲۹، ۳۳۹ ببعد، ۱۰۲۵؛

(۳) E. Sachau-H. Ethé: *Catalogue of Persian... Manuscripts in the Bodleian Library*، ۱۸۸۹ء، عمود ۹۲۳؛ (۴) H. Ethé: *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*، عمود ۵۲۲ ببعد؛ *Quarterly Oriental Magazine* (نہ کہ *Q. O. Review* جس کا بعض اوقات متذکرہ بالا فہارس میں حوالہ دیا جاتا ہے)، جلد ۳، کلکتہ ۱۸۲۵ء، ص ۲۶۹ ببعد [ترجمہ صمصام الدّولہ از غلام علی مترجمہ ایچ ایچ ولسن]؛ (۵) H. Elliot: *History of India*، ۱۸۷۷ء، ص ۱۸۷ ببعد؛ (۶) محمد شفیع لاہوری: تذکروں کی فہرست، در اورینٹل کالج میگزین، لاہور، شمارہ ۱ اگست و نومبر ۱۹۲۷ء و فروری ۱۹۲۸ء۔

(H. H. SCHAEDER)

* **صَمْصَامُ السَّلْطَنَة** : نجف قُلی خان، ایک بختیاری سردار، پیدائش تقریباً ۱۸۴۶ء ـ اس کا تعلق ہَفْت لَنگ کے بڑے حصۂ ملک سے تھا جس پر اس نے ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۵ء بحیثیت ایل بیگی اور بعد میں بحیثیت ایل خانی حکومت کی ۔ وہ حسین قلی خان کا بیٹا تھا جو اصفہان کے مشہور والی شہزادہ ظلّ السلطان کے حکم سے قتل کیا گیا، اور جعفر قلی خان کا پوتا تھا ـ اسے جو شہرت حاصل ہوئی وہ ایران کی قومی انقلابی تحریک میں حصّہ لینے کی وجہ سے تھی ۔

نا اہل حاکم اقبال الدّولہ کے خلاف صمصام السّلطنة نے بغاوت کی اور ایک ہزار بختیاریوں کو ساتھ لے کر ۵ جنوری ۱۹۰۹ء کو اصفہان پر قبضہ کر لیا اور صوبائی مجلس (اسمبلی) کا جلسہ طلب کر لیا ـ اپنے بھائی سردار اسعد کی معیت میں جو یورپ سے واپس آ گیا تھا، صمصام نے حکومت کو ۳ مئی کو تار دیا کہ میرا ارادہ پائے تخت پر چڑھائی کرنے کا ہے ـ اس نے اپنے عزم پر عمل بھی کر دکھایا، لیکن کامیابی کا سہرا سردار اسعد اور رشت میں جمع شدہ فوجوں کے سپہ دار اعظم کے سر رہا ـ یہ دونوں انقلاب کے بڑے حامی تھے ۔

جب ۱۹۱۱ء کے موسم گرما میں محمد علی شاہ کی واپسی کی خبریں تہران پہنچیں تو صمصام سپہ دار کی کابینہ میں وزیر جنگ اور پای تخت کے فوجی حاکم کی حیثیت سے شریک ہو گیا (۵ جولائی)۔ ۲۶ جولائی کو اس نے خود ایک نئی کابینہ بنائی؛ تین دن کے بعد مجلس نے محمد علی شاہ کا سر لانے پر انعام کا اعلان کیا ـ سابق شاہنشاہ محمّد علی شاہ کا سب سے بڑا حامی سردار ارشد تھا؛ اسے اگست میں بختیاریوں نے ارمنی انقلاب پسند یفرم خان کی سرگرم امداد سے شکست دی ـ ستمبر میں انہوں نے وہ بغاوت بھی فرو کر دی جس کی رہنمائی شورش پسند شہزادہ سالار الدّولہ کر رہا تھا ـ صمصام نے ابتدا میں امریکی مشیر مارگن شوستر Morgan Shuster، کی پوری مدد کی جسے ایرانی مالیات کی اصلاح کا کام سونپا گیا تھا اور جو قومی تحریک کی گرم جوشی سے حمایت کر چکا تھا، لیکن بہت جلد ان کے درمیان ایک جھگڑا چھڑ گیا ـ اس کا سبب یہ تھا کہ ایک معاملے میں شوستر نے سخت کارروائی کی (علاء الدّولہ کا واقعہ) ـ ۲۹ اکتوبر کو روس نے مطالبہ کیا کہ شوستر کی فوجی پولیس نے شہزادہ شعاع السّلطنة کے معاملات میں جو مداخلت کی تھی اس کی تلافی کی جائے کیونکہ اس شہزادے کا دعوٰی تھا کہ وہ روس کے زیر حمایت ہے ـ روس کے مطالبے پر وزیر خارجہ وثوق الدّولہ نے اپنی حکومت کی طرف سے روسی سفارت خانے میں ۱۱ نومبر کو معذرت پیش کی؛ مگر ۲۹ نومبر کو حکومت روس کا تہدیدی پیغام پہنچا کہ (صلح قائم رکھنا ہے تو

سوشتر کو برخاست کر دیا جائے ۔ کابینہ نے جو یپرم خاں سے پھر صلح کر چکی تھی، مصالحت کی جانب رجحان ظاہر کیا ۔ ۹ دسمبر کو وثوق الدّولہ نے ایک نئی کابینہ بنائی جس نے دو دن بعد روس کی شرط منظور کر لی ۔ شوسٹر کی جگہ ایک بلجیمی (M. Mornard) مقرر ہوا اور شوسٹر ایران سے چلا گیا ۔

۱۹۱۸ء کے موسم گرما میں صمصام کو پھر حکومت بنانے کے لیے دعوت دی گئی ۔ روس میں ان دنوں جو واقعات پیش آئے ایران میں ان کے رِدّ عمل کے طور پر نئی کابینہ نے، جو قوم پرست تھی، اپنے ۲۷ جولائی کے اجلاس میں روس سے تمام معاہدوں کو اور ان سب رعایتوں کو منسوخ کر دیا جو روسیوں کو پہلے دی گئی تھیں ۔ اس کارروائی نے کابینہ کے زوال کو تیز تر کر دیا کیونکہ اس کا سبھی غیر ممالک والوں پر اثر پڑتا تھا ۔ اس کی جگہ پر وثوق الدّولہ کی کابینہ آ گئی جس نے ۹ اگست ۱۹۱۹ء کے اینگلو ایرانی معاہدے پر دستخط کر دیے ۔

صمصام کے مزاج میں تلوّن تھا، مارگن شوسٹر نے اپنی کتاب میں اس کی اس بنا پر مذمّت کی ہے کہ وہ مستقل مزاج نہ تھا ۔

مآخذ: (۱) E.G. Browne: *The Persian Revolution* (۱۹۱۰ء)، ص ۲۶۶، ۲۹۸؛ (۲) D. Fraser: *Persia and Turkey in Revolt* (۱۹۱۰ء)، ص ۷۸؛ (۳) I.A. Zinoviev: *Rossiya, Angliya i Persiya*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۲ء، ص ۱۳۵؛ (۴) *Englische Dokumente zur Erdrosselung Persiens*، در *Der Neue Orient*، برلن ۱۹۱۷ء، ص ۲۲؛ (۵) J. M. Balfour: *Recent Happenings in Persia* (۱۹۲۲ء)، ص ۱۰۸ ۔

(V. MINORSKIY)

* **الصَّمصامة:** عرب بطل و شاعر عمرو بن مَعْدِی کَرِب الزُّبیدی کی تلوار جو اپنے پھل کی پختگی اور کاٹ کے لیے مشہور تھی ۔ متعدد بہترین عربی تلواروں کی طرح اسے جنوبی عرب کی ساختہ سمجھا جاتا تھا اور اس سے ایک افسانوی قدامت منسوب کی جاتی تھی ۔ عمرو خود ایک شعر میں جو اکثر نقل کیا جاتا ہے (ابن دُرَید، ص ۱۰۳؛ العِقد، ۱ : ۶۳، ۷۰؛ ۲۹۳، ۱۰۵؛ ابن بَدْرُون، ص ۸۳؛ تاج العروس، ۶ : ۲۲۹) کہتا ہے کہ یہ تلوار کبھی ابن ذی قَیْفان کی ملکیت تھی جو قوم عاد میں سے تھا (یہ حمیری قبیلہ کا (دیکھیے Hartmann: *Die arabische Frage*، ص ۱۳۲، ۹۱۳) ایک فرد اور خانوادۂ ذوجدن کا ایک آخری بادشاہ تھا؛ لیکن بہت اغلب ہے کہ یہاں شاعر کا مقصد محض اپنی تلوار کی قدامت بیان کرنا ہو ۔

الصَّمصامہ کی تاریخ اور اس نے جو نشیب و فراز دیکھے وہ کسی قدر الجھے ہوئے ہیں ۔ شاعر کے حین حیات ہی میں وہ اموی خاندان کے ایک رکن خالدؓ بن سعید بن العاصی صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے تصرّف میں آ گئی تھی ۔ وہ جس طرح اُس کے مالک ہوئے اسے چند اختلافات کے ساتھ ابن الکلبی (در البلاذُری)، ابو عُبَیدة (در اغانی)، الزُّہری (در ابن حُبَیش، دیکھیے مآخذ)، سیف بن عمر (در الطّبری) نے قلمبند کیا ہے ۔ مؤخر الذّکر کے بیان کے مطابق عمرو بن معدی کرب فتنہ ارتداد میں مدّعی نبوت الاسود العَنْسی کی طرف سے لڑنے آیا تھا؛ حضرت خالدؓ نے اسے شکست دے کر تلوار حاصل کر لی، مگر پہلے تینوں مآخذ کے مطابق اسے عمرو نے خود حضرت خالدؓ کو اپنی بہن (یا بیوی) رَیحانہ کے فدیے میں دیا تھا جو مسلمانوں کے پاس قید تھی ۔ عمرو نے ایک نظم اس موقع پر

کبھی جس کے کئی اشعار بار بار عرب مآخذ میں نقل کیے جاتے رہے ہیں (ابن دُرَید، ص ۴۹؛ لسان، ۱۵ : ۲۳۰، وغیرہ۔ یہ روایت (منقولہ التّبریزی در حماسة، طبع Freytag، ص ۳۹۷، س ۱۲ تا ۱۵) کہ عمرو نے وہ تلوار خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ کو دی تھی، کوئی تاریخی سند نہیں ہے۔

حضرت خالدؓ بن سعید کی وفات فتح شام کے دوران جنگ مَرْجُ الصُّفّر میں واقع ہوئی (۱۴ھ)؛ اُن کے بعد الصّمصامہ ان کے بھانجے سعید بن العاص کو ورثے میں ملی۔ جب خلیفہ ثالث حضرت عثمانؓ مدینے میں محصور ہوگئے (۳۵ھ) تو سعید ان کے مکان کی حفاظت کر رہے تھے۔ اس وقت یہ تلوار گم ہو گئی اور قبیلۂ جُہَیْنہ کے ایک بدوی کے ہاتھ لگی، جس کا پتا حضرت معاویہؓ کے عہد میں چلا۔ اب وہ اس کے سابق مالک کے حوالے کر دی گئی اور خاندان بنوالعاص کے ایک فرد سے دوسرے کو منتقل ہوتی رہی، تا آں کہ سعید کے پوتے ایّوب بن ابی ایوب نے اسے خلیفہ المہدی (۱۵۸ تا ۱۶۹ھ) کے ہاتھ تقریباً اسّی ہزار درہم میں فروخت کر دیا۔ اس وقت سے الصّمصامہ ایک گراں قدر یادگار کے طور پر عباسیوں کے خزانے میں محفوظ رہی اور اس کی شہرت برابر بڑھتی گئی۔ ابو الہَوْل الحِمْیَری (الجاحظ : الحیوان، ۵ : ۳۰) اور سَلْم الخاسر جیسے شعراء نے اس کی تعریف کے گیت گائے ہیں۔

مختلف مآخذ سے ہمیں الہادی (۱۶۹ تا ۱۷۰ھ)، ہارون الرّشید (۱۷۰ تا ۲۲۷ھ)، الواثق (۲۲۷ تا ۲۳۲ھ) اور المتوکّل (۲۳۲ تا ۲۴۷ھ) کی خلافتوں میں اس کی موجودگی کا پتا چلتا ہے، مگر بعد میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں آتا۔ اس مشہور تلوار کی خوبی کے افسانے جب کہ مختلف خلفا کے قبضے میں رہی، تاریخی اعتبار سے ساقط الاعتبار ہیں۔ ایک بیان جس میں کچھ واقعیت نظر آتی ہے الطّبری (۳ : ۱۳۴۸، س ۴ تا ۸) میں مذکور ہے؛ یہ اس قصے کے سلسلے میں آیا ہے جبکہ ۲۳۱ھ میں الواثق نے احمد بن نصر الخزاعی کو اپنے ہاتھ سے قتل کیا تو اسی تلوار سے کام لیا تھا۔ الخزاعی پر یہ الزام تھا کہ وہ خلیفہ کے خلاف سازش کرتا رہا ہے اور قرآن مجید کے مخلوق ہونے سے انکاری ہے جو المامون کا منظور نظر نظریہ تھا۔ [اس تلوار کی نسبت تحریر ہے کہ] ”وہ ایک پھل تھا جس کے سرے پر اس کا قبضہ تھا؛ قبضے کو تین کیلیں ٹھونک کر پھل سے ملا دیا گیا تھا“۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس وقت مشہور الصّمصامة میں قدامت کے سوا اور کوئی وصف نہیں رہ گیا تھا۔

رہا یہ نام الصّمصامة تو یہ محض ایک کنیت ہے جو پھل کی عمدہ قسم (کاٹنے والی) کی طرف اشارہ کرتا ہے، جیسے مصمّم جس کا یہی مفہوم ہے۔ الصّمصامة اکثر اسم نکرہ کے طور پر استعمال ہوا ہے، مثلاً الفرزدق کے النقائض، (ص ۳۸۵ س ۴) میں اور خود عمرو بن معدی کرب کے ہاں (حماسة البُحتُری، ص ۸۳، طبع شیخو، عدد ۲۳۷؛ الامالی القالی، ۳ : ۱۵۳، س ۱۰)؛ نیز مسلم بن الولید (طبع De Goeje، ۶ : ۱۸) کے ہاں ایک شعر میں، جسے Schowarzlose (دیکھیے مآخذ) نے غلطی سے یہ سمجھ لیا ہے کہ وہ عمرو کی تلوار سے متعلّق ہے، در آں حالے کہ وہ ہتیار جو ہارون الرشید نے سپہ سالار یزید بن مَزْیَد کو دیا تھا اور جس کا ذکر اس شعر میں آیا ہے، وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ و سلّم کی [حضرت علیؓ کی] تلوار ذوالفقار ہے (قبّ اوپر، جیسا کہ اس قصیدے کے بیسویں شعر اور حاشیۂ ابن

خلکان، ۳ : ۲۹۹ (مطبوعہ ۱۲۹۹ھ) ۲ : ۲۸۴ (مطبوعہ ۱۳۱۹ھ، عدد ۸۳۰ وستنفلٹ)، سے صاف ظاہر ہے۔

مآخذ : (۱) البلاذری : فتوح البلدان، طبع de Goeje، ص ۱۱۹، ۱۲۰؛ (۲) الطبری، طبع de Goeje، ۱ : ۱۹۸۴، ۱۹۹۷؛ (۳) الاغانی، بار اول، ۱۴ : ۲۶ تا ۲۷، بار دوم، ص ۲۷؛ (۴) ابن بدرون، طبع Dozy، ص ۸۲؛ (۵) العقد، ۱ : ۶۶ (طبع ۱۲۹۳ھ)؛ (۶) ابن ھذیل الاندلسی : *La parure des cavaliers et l'enseigne des preux*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۶۱، ۶۲؛ (۷) المخصص، ۶ : ۱۹، ۲۸؛ (۸) لسان، ۱۵ : ۲۴۰؛ (۹) تاج العروس، ۸ : ۳۷؛ (۱۰) Caetani : *Annali dell' Islam*، ۲ : ۷۸۴، ۷۸۷؛ (بذیل ۲ھ، فصل ۶۵، ۹۶؛ مؤخرالذکر میں کتاب الغزوات از ابن حبیش کی غیرمطبوعہ عبارت کا ترجمہ دیا گیا ہے) و ۳ : ۳۲۲ (بذیل ۱۴ھ، فقرہ ۱۰۴ حاشیہ) و ۴ : ۶۲۲ (بذیل ۲۱ھ، فصل ۲۸۲)؛ (۱۱) Schwarzlose : *Die Waffen der alten Araber*، لائپزگ ۱۸۸۶ء، ص ۲۶، ۹۳ تا ۹۶، ۱۲۹، ۱۹۲، ۱۹۴۔

(G. LEVI DELLA VIDA)

* **الصُّمَیْل بن حاتم** : ابو جَوْشَن الکلابی : اندلس کا مشہور عرب سردار۔ (الصُّمَیل کے تلفظ کو باجہ کے کاذب ایزودورس Isodorus نے Zumabel لکھ کر اور استعمال کر کے متعین و مصدق کر دیا ہے)۔ وہ شِمر بن ذی الجَوْشَن کوفی کا پوتا تھا جس نے حضرت الحسینؑ [رک باں] کو کربلا میں شہید کیا تھا۔ شِمر کے خاندان کے لوگوں نے کوفے کو شیعیوں کے انتقام کی وجہ سے ترک کر دیا تھا اور قِنَّسرین [رک باں] کے ضلع میں جا کر آباد ہو گئے تھے۔ الصمیل قِنَّسرین کے لشکر میں سپاہی کی حیثیت سے شام کی فوج میں شامل ہو گیا جو اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے حکم سے ۱۲۳ھ/۷۴۱ء میں شمالی افریقیہ بھیجی گئی تھی۔ وہ اپنے سردار بلج بن بِشر القُشَیری [رک بہ بلج بن بشر] کی قسمت کے نشیب و فراز میں اس کا شریک رہا اور جب اندلس پہنچا تو وہاں جلد ہی قَیْسیوں کا سردار بن گیا اور قرطبہ میں رہنے لگا۔

قرطبہ کے حاکم ابوالخطّار الحُسام بن الضِّرار الکلبی سے الصمیل کا جھگڑا ہوا، اس نے الصُّمَیل کی توہین کی تھی۔ مؤخرالذکر نے عربی حمیت کے جوش میں آ کر اس حاکم کے خلاف بغاوت کرنے کا تہیہ کر لیا اور اندلس کے بنو لخم اور بنو جذیمہ کو اپنا شریک کار بنا لیا۔ اس نے باغیوں کی سرداری ثوابہ بن سَلَمۃ الجُذامی کو پیش کی جو وادی لکّہ (Guadolete) کے کناروں پر ابوالخطّار پر فتح حاصل کرنے کے بعد قرطبہ میں اندلس کا حاکم بن گیا۔

ثوابہ کی موت پر الصُّمَیل نے اس کے جانشین کے انتخاب میں مداخلت کی اور ایک ایسے شخص کو چنا جس کو وہ زیر اثر رکھ سکتا تھا۔ یہ شخص یوسف بن عبدالرحمٰن الفِہْری تھا۔ پہلے تو اس کے انتخاب پر جھگڑا ہوا، مگر بعد میں شَقُنْدَۃ [رک باں] کی فتح کے بعد جو معدّی قبیلے نے یوسف اور الصُّمَیل کی ماتحتی میں ۱۳۰ھ/۷۴۷ء میں یمنی قبیلے پر جس کا سردار ابوالخطّار تھا، حاصل کی تو نئے حاکم کی حکومت مستحکم ہو گئی۔ اس نے الصُّمَیل کو ۱۳۲ھ/۷۴۹ء میں سَرَقُسْطَۃ Saragossa [رک باں] کی حکمرانی پیش کی۔ الصُّمَیل نے وہاں شدید قحط سالی کے زمانے میں اپنی داد و دہش کا مظاہرہ کر کے شہرت حاصل کی، مگر بالآخر دو باغی سرداروں نے اسے دارالسّلطنت میں محصور کر لیا۔ الصُّمَیل نے

اپنے یمنی ہم قبیلہ لوگوں سے، جو اندلس میں تھے، مدد کی درخواست کی؛ اس پر اس کے دشمنوں نے سَرَقُسطہ کا محاصرہ اٹھا لیا.

اس کے بعد الصُّمَیل کی تاریخ یوسف الفِہْری اور اندلس کے اموی خلافت کے بانی عبدالرّحمٰن الدّاخل کی سرگذشت سے مسلسل اور قریبی طور پر وابستہ رہی۔ الصمیل نے پہلے تو عبدالرحمٰن کی مدد کرنے کا وعدہ کیا، مگر بعد میں خاص حالات کی بنا پر اس نے اپنا خیال تبدیل کر دیا، ان حالات کا بہت دلچسپ ذکر اخبار مجموعة فی فتح الاندلس میں درج ہے؛ اس کے مصنف کا نام معلوم نہیں۔ اس سے الصُّمَیل کے کردار کی بے اصولی اور پیچیدگی واضح ہو جاتی ہے، تاہم جب عبدالرحمٰن کے سفیر جزیرہ نمائے اندلس سے واپس آئے تو وہ المنکّب (Almunecar) کی بندرگاہ میں ربیع الثّانی ۱۳۸ھ/ ستمبر ۷۵۵ء میں لنگر انداز ہوا۔ الصُّمَیل نے اپنے آقا یوسف الفِہْری کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ دو بڑے قیسی سرداروں، سلیمان بن شہاب اور الحسین بن الدُّجْن سے نجات حاصل کر لے اور پھر اسے ترغیب دلائی کہ وہ ان دو ضلعوں کو جن پر جُند دمشق اور اردن کا قبضہ تھا نئے اموی دعویدار کے سپرد کر دے اور اپنی بیٹی اُمّ موسٰی کی شادی اس سے کر دے، مگر قاصد کی غلط بیانی کی وجہ سے یہ گفت و شنید ناکام رہی۔ یوسف اور عبدالرّحمٰن کے درمیان لڑائی شروع ہو گئی اور اوّل الذّکر کو قرطبہ کے قریب شکست ہوئی۔ الصُّمَیل کا ایک بیٹا جنگ میں مارا گیا اور شَقُنْدہ میں اس کا محل لوٹ لیا گیا۔ اس نے یوسف کے ساتھ مل کر عبدالرّحمٰن کو نیچا دکھانے کی کوشش کی، مگر دونوں کو جلد ہی [illegible] سر جھکانا پڑا اور اس کے بعد دوبارہ الصمیل قرطبہ میں سکونت پذیر ہو گیا۔ جب یوسف بھاگ نکلا تو الصمیل کو اس کا معاون ہونے کے الزام میں قید کر دیا گیا۔ یوسف کو جب طلیطلہ کے قریب شکست ہوئی اور اسے قتل کرکے اس کا سر قرطبہ میں لایا گیا تو عبدالرّحمٰن نے اپنے دوست نما دشمن الصُّمَیل سے بھی نجات حاصل کر لی اور ۱۴۲ھ/ ۷۵۹ء میں الصُّمَیل کو گلا گھونٹ کر ختم کرا دیا.

مآخذ: (۱) اخبار مجموعة فی فتح الاندلس، طبع و ترجمہ Lafuente Y Alcantara: *Ajbar Machmua*، ۱۸۶۷ء؛ (۲) ابن القوطیہ: تاریخ فتح الاندلس، قاہرہ بلا تاریخ، طبع و ترجمہ Houdas، در *Recueil de Textes*...، *Public. de l'Ecole des Langues orientales viv.*، السلسلہ ۳، جلد ۵، Paris ۱۸۸۹ء؛ ص ۲۱۹ تا ۲۸۰؛ طبع اور ہسپانوی ترجمہ J. Ribera: *Historia de la conquista de Espana*، ۱۹۲۶ء، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن عذاری: البیان المغرب، طبع R. Dozy لائڈن ۱۸۴۸ء، ۲: ۳۳ ببعد؛ ص ۴۴ ببعد؛ ص ۵۰ ببعد؛ ترجمہ E. Fagnan، الجزائر ۱۹۰۴ء، ۲: ۴۹ ببعد، ۶۵ ببعد، ۷۵ ببعد؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۵: ۲۵۷، ۳۵۳، ۳۷۴، ۳۸۱؛ (۵) *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، ترجمہ Fagnan، الجزائر، بمدد اشاریہ؛ (۶) المقری: نفح الطیب، (*Annlectes*) لائڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء، ۲: ۲۳؛ (۷) R. Dozy: *Hostorie des Musulmans d'Espagne*، لائڈن ۱۸۶۱ء، ۱: ۲۷۴ ببعد؛ (۸) الزرکلی: الاعلام.

(E. LEVI-PROVENÇAL)

صَنْج: (صِنْج)، ہر قسم کے مجیرے (جھانجھ * cymbal) کا عام نام۔ الجوہری اور الجوالیقی دونوں نے لکھا ہے کہ یہ لفظ مُعَرَّب ہے۔

لین Lane کا خیال ہے کہ یہ فارسی لفظ سَنْج یا سِنْج ہی کی ایک صورت ہے اور ابن خرّداذبہ (م ۲۱۲ ۹ء) کا قول ہے کہ گانے بجانے کے اس آلے کو ایرانیوں نے ایجاد کیا تھا (المسعودی، مطبوعہ پیرس، ۸: ۹۰)۔ دوسری طرف آشوری لفظ صنقو (دبانا یا ملا کر بھینچنا) ہے اور قدیم سامی اس ساز سے بخوبی واقف تھے۔ قدیم عربی ادب میں صَنْج کا ذکر آتا ہے۔ القُطامی نے ''صنج الجنّ'' کا ذکر کیا ہے۔ ابن مُحْرِز ''صنّاج العرب'' کہلاتا تھا۔ الاعشٰی میمون کے لقب صَنّاج کی تانیث صنّاجۃ آتی ہے، جو مبالغے پر دلالت کرتی ہے۔ ''صنّاجۃ العرب'' میں بھی یہی تانیث پائی جاتی ہے۔ اسی طرح ایک اور شخص مستورد الصنّاجۃ کے نام میں بھی؛ تاہم یہ کہنا دشوار ہے کہ ان مثالوں میں درحقیقت آلۂ موسیقی صنج ہی کی طرف اشارہ مقصود ہے یا یہ لفظ محض مجازاً استعمال ہوا ہے۔ مزید التباس یوں پیدا ہو جاتا ہے کہ بعض عرب مصنفوں نے لفظ صَنْج (مأخوذ از فارسی چنگ) کو بربط (Harp) کے معنوں میں استعمال کیا ہے اگرچہ مؤخرالذّکر کا معروف [عربی] نام جَنْک تھا [رَنّ بہ مخرف]۔

لفظ صنج کا استعمال بطور مجیرہ (جھانجھ) بشرق میں بہت عام ہے، اگرچہ مغرب نیں قرون وسطٰی سے لفظ زَنْج زیادہ مستعمل رہا ہے۔ یہ ساز مجیروں کے جوڑے کی صورت میں بجایا جاتا ہے غنا اور رقص و سرود دونوں میں آہنگ یا تال پیدا کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، چنانچہ ابن زَيْلَۃ (م ۴۰ ۱۰ء) نے اپنی کتاب الکافی (ورق ۲۳۵) میں واضح طور پر لکھا ہے کہ صنج قدیم زمانے میں تال دینے والے ساز کی حیثیت سے مستعمل تھا۔ اس کی کئی شکلیں اور سائز ہوتے ہیں۔ انگلی کے مجیرے کا قطر آج کل بالعموم [illegible] یا ۵ سنٹی میٹر ہوتا ہے اور اسے انگوٹھے اور بیچ کی انگلی میں پہنا جاتا ہے۔ Niebuhr (ج ۱، لوحۃ ۲۶)، Villoteau (لوحۃ cc ۲۶)، Lane (Mod. Egypt، بار پنجم، ص ۳۶۶)، Christianowitsch (عدد ۳۶)، Lavignac (ص ۲۷۹۳، ۲۹۳۶) اور Sachsse (لوحۃ ۸، عدد ۳۶) نے اس کی تصویر دی ہے۔ اس کے نمونے عجائب گھروں، بالخصوص نیویارک (عدد ۳۲۸) اور برسلز (عدد ۲۹۳) میں موجود ہیں۔ بقول Villoteau (ص ۹۸۰) مجیرے کے دوسرے نام زِیل (مشتق از ترکی زِلّ)، کاس (جو غالبًا پیالے کی شکل کا ہوتا تھا) اور سجّۃ یا ساجّۃ ہیں، اگرچہ اسے شاید صجّۃ [بالصاد] لکھنا چاہیے۔ شام میں قُنَيْشَۃ اور مراکش میں نُوَيْقسۃ (مصغّر ناقوس) کے نام عام طور پر استعمال ہوتے ہیں، جن میں سے مقدم الذکر شُقَيْقَہ کی معکوس شکل ہے (دیکھیے نیچے)۔ صَلاصِل (مفرد صَلْصَل) کی اصطلاح بھی دھات کے بنے ہوئے بلند آواز تال دینے والے آلات کے لیے مستعمل تھی۔ زِیل یا زِلّ کی طرح یہ بھی اصلًا اسم صوت ہے، جس کا مصدر صَلّ (''آواز دینا'') ہے۔ اس سے متقارب الفاظ سب سامی زبانوں میں موجود ہیں۔ سعدیۃ Saadia عربی مادے [صَلّ] کو عبرانی صَالَل کے مساوی قرار دیتا ہے۔ مزامیر (الاصحاح ۱۵۰: ۵) میں عبرانی صِلْصَلِیم (مجیرے) آیا ہے۔ یہ عربی لفظ مُصَلْصَلات کا مترادف ہے، جو *Glossarium Latino-Arabicum* (گیارھویں صدی) میں دیا گیا ہے۔ چھوٹے والے چھوٹے مجیرے بھی استعمال ہوتے تھے۔ اس آلے کو جَفّانۃ یا صَفّانۃ (دیکھیے نیچے) کہتے تھے۔ یہ چمٹے کی شکل کا ہوتا تھا، جس کے کشادہ سروں میں سے دو یا تین شاخیں باہر کو نکلتی تھیں اور ہر شاخ میں ایک مجیرا لٹکا ہوتا تھا۔ آج کل اسے زِلّی ماشا

(= کھنکتا ہوا چمٹا) کہتے ہیں۔ یہ ساسانی تصاویر میں ملتا ہے اور اس کا ذکر ابن خلّکان (وفیات الاعیان، ۳ : ۳۹۱) کے ہاں اور انوار سہیلی میں موجود ہے۔ نیویارک [کے عجائب گھر] میں اس کے دو نمونے ہیں (عدد ۳۵۳ و ۱۳۷۷)۔

دستی مجیرے تھالی اور پیالے دونوں شکلوں میں ملتے ہیں۔ یہ آلہ فوجی یا جلوسی موسیقی کے لیے استعمال میں آتا ہے۔ اسکندریہ کے Clement نے (*Paedagogos*) کہا ہے کہ عرب جنگ کے موقع پر مجیرے [illegible] استعمال کرتے تھے۔ متأخر عربی ادب میں ''صنّاجة الجیش'' کا جو ذکر آیا ہے اس کا اشارہ اسی طرف ہے، اگرچہ عرب لغات نویسوں کا خیال اس سے مختلف ہے۔ الجوہری نے ایک پیالہ نما آلے کی کیفیت بیان کی ہے، جسے ''صَحْن'' کہتے تھے۔ یہ کاسے (طُسَیْت) کی شکل کا کانسی کا چھوٹا سا پیالہ ہوتا تھا، جسے اس جیسے ایک دوسرے آلے سے ٹکرایا جاتا تھا۔ یہ کاسہ یا پیالہ نما مجیرا فوجی موسیقی میں بہت پسند کیا جاتا تھا اور اس کی شبیہ ایک فوجی بینڈ کی کئی تصویروں میں دی گئی ہے، جو بدیع الزمان الجزّری (زمانۂ شہرت ۱۲۰۵ء) کے خود کار آلوں پر ایک رسالے میں ملتی ہیں اور جن کی نقلیں دیگر کتب میں بھی موجود ہیں (*The Legacy of Islam*، شکل ۹۱؛ Schulz : *Die Persislam Miniaturmalerei*، لوحة ۲)؛ تاہم اس زمانے میں یہ آلہ ''کاس'' کہلاتا تھا اور ناصر خسرو (سفرنامہ، ص ۴۳، ۳۶، ۳۷) نے اس کا ذکر فاطمیوں کے فوجی آلات موسیقی میں کیا ہے۔ الف لیلة و لیلة (۱ : ۶۶، ۳۲۳؛ ۲ : ۶۵۶؛ ۳ : ۲۷۱۱۵، ۲۷۳/۲۹۸) میں جنگی مناظر کے ضمن میں ان پیالہ نما آلوں (کاسات) کا طُبُول (ڈھولوں) کے ساتھ ساتھ اکثر ذکر آیا ہے۔ زمانۂ حال میں دستی مجیرا تھالی کی شکل کا ہوتا ہے اور اسے صنج، زیل یا کاس کہتے ہیں (Villoteau، کتاب مذکور؛ Russell : *Aleppo*، ۱ : ۱۵۱)۔ Villoteau نے اس مصری آلے کا قطر ۲۳۳ سینٹی میٹر بتایا ہے (ایک فلسطینی نمونے کے لیے دیکھیے Sachsse، ص ۹۶، جدول ۸)۔ فوجی بینڈوں میں ان کی جو تعداد استعمال ہوتی تھی اس کے لیے دیکھیے مادہ طبل خانہ۔ ترکیہ کم و بیش ڈیڑھ صدی سے مجیروں کی صنعت کے لیے مشہور رہا ہے اور قسطنطینیہ سے ہر سال کئی ہزار مجیرے برآمد کیے جاتے ہیں۔ مجیرے کے لیے قرون وسطٰی کے دو اور نام بھی ہیں، جو قابل ذکر ہیں، یعنی صفّاقتان اور مُصافق۔ ان میں سے مقدم الذکر کتاب الاغانی (۵ : ۷۵) میں مذکور ہے؛ ابن حَجَر الهیتمی (مخطوطہ برلن، عدد ۵۵۱۷، ورق ۱۹ - ب) اسے صنج (مجیرے) سے مشابہ قرار دیتا ہے۔ مُصافق اور مُصافقہ کو *Glossarium Latino-Arabicum* (گیارھویں صدی) اور *Vocabulista in Arabico* (تیرھویں صدی) میں Cymbalum کا ہم معنی بتایا گیا ہے۔

تالی کی طرح بجانے کے آلات (Clappers): عربی میں ہاتھ سے تالی بجانے کو صَفْق، سَفْق، تصفیق، تسفیق اور تصفیح کہتے ہیں۔ یہ سب ایسے مصادر سے مشتق ہیں جن کے معنے ہاتھ سے تالی بجانا ہیں اور عبرانی صایقّ (سفر حزقیال، الاصحاح [۲۱] : ۱۷) کی ہم جنس ہیں۔ لکڑی یا دھات کی کوئی تھالی صَفیحہ کہلاتی تھی اور اسی سے لفظ مُصَفِّحَات نکلا ہے، جس کے معنی بظاہر ''تالی بجانے والوں'' (clappers) کے ہیں۔ عرب شاعر لبید [رک باں] نے مصفحات کا ذکر کیا ہے، جو نوحہ گر عورتوں (انواح) کے ہاتھوں میں ہوتا تھا۔ تالی بجانے کے آلات کے لیے ایک اور لفظ

Vocabulista Aravigo ملتا ہے، جہاں اسے macaquif (chapas para taner) اور matiquif (chapas para taner terrenas) لکھا گیا ہے۔ مؤخر الذکر لفظ میں بلاشبہہ حرف h غلطی سے حرف c کی جگہ لکھا گیا ہے۔ ڈوزی Dozy کا خیال تھا کہ یہ دونوں لفظ مُصافِق B مقلوب ہیں، لیکن زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ لفظ مقصود مُشَاقِف (مفرد مِشْقَفَہ) ہے، جس کی آرامی اصل شقف (تالی بجانا) ہے۔ دیکھیے نیز شَقف اور شُقوف (testa)، در Glossarium Latino-Arabicum اور Vocabulista in Arabico۔ زمانۂ حال میں شُقَیفات چھوٹے مجیرے cymbals یا castanets ہوتے تھے، جو رقص کرنے والے استعمال کرتے تھے۔ تالی کی طرح بجانے والے ایسے آلات کی شکل کے لیے دیکھیے کتاب البُلْہان، در کتاب خانہ بودلین (or. ۱۳۳، ورق ۱۱ - ب)۔ ایران اور ترکیہ میں انھیں ''چار پارہ'' کہتے ہیں، دیکھیے مقالہ بعنوان Turkish Musical Instruments، در J.R.A.S (۱۹۳۶ء)[ترکی شاعری میں چار پارہ کا ذکر اکثر آتا ہے، مثلاً دیکھیے ندیم:

سینہ می داری بوگون برآفتِ چار پارہ لی
کل یناڈلی کارکلی کرا کہ لی مودِ قارہ لی

اور بلیغ:

الدہ آلدقجہ ارچنگی گوزلی چار پارہ
رشکدن مہرایلہ نہ گورسہ اولور چار پارہ]

ان کا ذکر ابن خَلْدُون نے بھی کیا ہے (N. E، ۱۷ : ۳۵۳) اور Villoteau (ص ۹۸۱) نے کہا ہے کہ انھیں مصر میں اَقْلیغ کہتے تھے۔ ہسپانیہ سے باہر، جہاں انھیں ''کاستان'' کہا جاتا تھا (جس سے شاید castanet بن گیا ہے)، وہ زیادہ مقبول نہیں ہوئے۔ ضرب لگا کر بجانے کے تختے (slab) پر، جسے ناقوس کہتے ہیں، علحدہ بحث کی گئی ہے۔

ضرب لگانے کا ڈنڈا: یہ اوائل اسلام کے کئی موسیقی نوازوں کے ہاتھوں میں پایا جاتا تھا۔ اس کی اصل حقیقت مدت تک موسیقی پر لکھنے والوں اور مستشرقین کے لیے ایک معما بنی رہی ہے۔ یہ ایک ڈنڈا ہوتا تھا جسے یا تو زمین پر یا کسی اور چیز پر مار کر تال کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ ابن حَجَر الہیثمی (ورق ۱۹ - ب) کے ہاں ایک فصل بعنوان ''ڈنڈے سے گدّوں پر مارنے (ضرب) کے بارے میں'' ہے۔ اس سے اَلف لیلۃ و لیلۃ کے ''مصنوعی خلیفہ'' کے قصے میں مذکور ایک واقعہ یاد آ جاتا ہے، جس میں نوکروں کو بلانے کے لیے ڈنڈے سے گدّا (مُدَوَّرہ) پیٹا جاتا ہے۔ برٹن Burton یہ ماننے کو تیار نہیں کہ مدورہ سے مراد گدّا ہے، بلکہ وہ اس کا ترجمہ گدّے کی جگہ ''دھات یا لکڑی کی ایک گول تھالی'' یا جرس مدوّر (gong) کرتا ہے۔ ڈنڈے کی آواز کا ایک خفیف سا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم] ڈنڈے کی ٹک ٹک (طَقْطَقَہ) کو ناپسند فرماتے تھے اور امام الشافعیؒ کے بارے میں بھی یہی کہا جاتا ہے (اَلصَّلاحی، ورق ۷۹)۔ اخوان الصفا (۱ : ۹۱) اور ابن زَیْلہ (ورق ۲۳۵ - ب) میں ڈنڈے کو آلات موسیقی میں شمار کیا گیا ہے، اگرچہ آگے چل کر یہ متروک ہو گیا تھا اور صرف شوقیہ گانے والوں یا عوامی گویوں کے ہاتھوں میں نظر آتا تھا۔

گھنٹیاں: عام طور پر پیالے، کاسے یا مخروطی شکل کی گھنٹی کو عربی میں جَرَس کہتے ہیں اور گیند کی شکل کی گھنٹی کو جُلْجُل، لیکن اس کے برخلاف جرس کا مفہوم بڑی گھنٹی (campana) اور جُلْجُل کا چھوٹی گھنٹی (tintinnabulum) بھی ہوتا ہے، جس کا سبب غالباً یہ ہے کہ جرس

بالعموم کسی بڑے آلے میں پائی جاتی تھی اور جُلْجُل عموماً چھوٹے آلے میں ۔ زمانۂ جاہلیت میں جانوروں کی گردنوں میں گھنٹیاں لٹکانے کا دستور تھا ۔ اور ایک روایت یہ ہے کہ رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم] قافلوں کی گھنٹیوں کی آواز کو ناپسند کرتے تھے ۔ ایک حدیث ہے کہ فرشتے کسی ایسی جماعت میں شریک نہ ہوں گے جس میں جرس ہو (مثلاً مسلم الصحیح لباس، حدیث ۱۰۳) ۔ کسی تختے یا زنجیر یا رسّے میں ان گھنٹیوں کے مجموعے کو طبلہ کہتے ہیں ۔ عبرانی میں بھی اسی مفہوم کا ایک لفظ طبلا ہے جو بجائے خود یونانی لفظ τάβλα سے ماخوذ ہے ۔ کیونکہ ان گھنٹیوں کو بالعموم لکڑی کے کسی تختے میں لگا دیا جاتا تھا ۔ ایک طبلے کا نمونہ نیویارک [کے عجائب گھر] (عدد ۲۶۵۹) میں موجود ہے جس کی سب سے بڑی گھنٹی ۱۰ × ۸ء۵ سینٹی میٹر ہے ۔ گھنٹیاں جنگ کے شور و غل کو بڑھانے کے لیے بھی استعمال ہوتی تھیں، تاکہ دشمنوں پر خوف طاری کیا جائے، جیسا کہ ہمیں ابن زیلہ نے بتایا ہے (ورق ۲۳۴ ۔ ب) ۔ الف لیلۃ و لیلۃ میں جو قصہ غریب اور اس کے بھائی عجیب کا ہے اس میں کہا گیا ہے کہ جنگ میں اونٹوں اور خچّروں کو بڑی گھنٹیاں (اجراس)، چھوٹی گھنٹیاں (جلاجل) اور گھنگرو (قلاقِل) پہنائے گئے تھے ۔ بقول Cervantes ہسپانیہ کے مور (Moors) فوجی موسیقی کی حیثیت سے گھنٹیوں کا استعمال روا نہیں رکھتے تھے ۔

چھوٹی گھنٹی (جُلْجُل)، جسے بعض اوقات "گولی ابھار والی گھنٹی" (pellet bell) کہتے ہیں، کروی شکل کی تھی ۔ مُتَلْصَل [illegible] میں اسم صوت ہے ۔ الخلیل (م ۷۹۱ء) نے چھوٹے مجیروں (صُنُوج) کی آواز کو، جو دف کے کنارے کنارے لٹکے ہوتے ہیں، چھوٹی گھنٹیوں (جلاجل) کی آواز سے مشابہ بتایا ہے (دیکھیے الخوارزمی : مفاتیح العلوم، ص ۲۳۶)، اور یہ امر واقعہ ہے کہ یہ چھوٹی گھنٹیاں بعض دفعہ دفوں میں لگا دی جاتی تھیں (دیکھیے مادّہ دَف) ۔ المُزَرِّد (چھٹی صدی) دف میں آویزاں چھوٹی گھنٹیوں (جلاجل) کا ذکر اس طرح کرتا ہے کہ وہ بانسریوں (مزامیر) کا جواب دیتی ہیں [تجاوب] (دیکھیے المفضّلیات، ۱ : ۶۵) ۔ اس قسم کی جلاجل بعض چھوٹے جانوروں کی گردنوں میں بھی آویزاں کر دی جاتی تھیں ۔ مملوکوں کے عہد میں انھیں مجرموں کی ٹوپیوں میں بھی لگا دیا جاتا تھا (المَقریزی، ۱/ : ۱۰۶) ۔ اسی طرح وہ چلتے پھرتے گویّوں کے سامان نغمہ و سرود کا بھی ایک جزو ہوتی تھیں؛ وہ بھی انھیں اپنی ٹوپیوں پر لٹکا لیتے تھے (*Travels* : Buckingham، ۱ : ۱۰۰)؛ اور تالمودی عہد کے یہودیوں کے ہاں مسخرے بھی یہی کرتے تھے (*Dict. Targ.* : Jastrow، ۱ : ۵۱۸) ۔ ایران میں بڑی گھنٹی، زنگ یا درا کہلاتی ہے اور چھوٹی گھنٹی زَنگلہ یا زنگلچہ ۔ ترکی میں انھیں علی الترتیب چانگ اور چنگرک کہتے ہیں ۔

عربوں کو ایک پر تکلّف قسم کے ساز کا علم تھا جس میں سے کئی گھنٹیوں کی سریلی آواز (chimes) نکلتی تھی ۔ انھوں نے اس کی ترکیب یونانیوں سے اخذ کی تھی ۔ اس کی کیفیت مُورِسْطُس [رکَ باں] نام ایک شخص نے بیان کی ہے، جو خود ساعاطُس یا ساطُوس نام مصری کا مرھونِ منّت تھا، جس کی تصانیف سے عرب میں لوگ کم از کم دسویں صدی ھی سے واقف ہو گئے تھے (الفہرست، ص [illegible]) ۔ یہ ساز الجُلْجُل الصَّیّاح (چیخنے والی گھنٹی) یا الجُلْجُل الصَّیّاح (بلند آواز

کھنٹی) کہلاتا تھا۔

ایک اور کھنکنے والا ساز یا آلہ ''جغانہ'' یا ''صغانہ'' (ماخوذ از فارسی چغانہ) تھا۔ اس کی کئی شکلیں ہوتی تھیں۔ ایک شکل یہ تھی کہ لکڑی کے ایک عصا میں اوپر کے سرے پر تار کے حلقے لگے ہوئے ہوتے تھے جن میں تقریباً ایک سو گھنٹیاں لٹکی ہوتی تھیں۔ اس کے ایک نمونے کےلیے دیکھیے نیبور Niebuhr (جدول xxviii)۔ ایک اور قسم میں عصا کے اوپر دھات کا ایک مخروطی سرپوش (pavilion) سا ہوتا تھا، جس سے اس کا نام chapeau chinois (''چینی ٹوپی'') ہو گیا، جو یورپ میں اسے دیا گیا تھا۔ اس سرپوش سے اور تین یا چار متوازی الافق بازوؤں سے چھوٹی چھوٹی گھنٹیاں اور مجیرے لٹکا دیے جاتے تھے، اسے اٹھارھویں صدی میں یورپ کے فوجی بینڈ باجوں میں ترکوں سے اخذ کر لیا گیا تھا اور برطانیا میں اسے ''Jingling Johnnie'' کہتے تھے (دیکھیے Farmer: *Rise and Development of Military Music*، شکل ۹)۔ ترکی آلے کے لیے دیکھیے Wittman: *Travels in Turkey* (۱۸۰۳ء)۔ مشرقی ممالک کے عیسائی کوئی دوسری قسم استعمال کرتے ہیں جسے مروحہ (لغوی معنی پنکھا) کہتے ہیں۔ اس کی کیفیت اور تصویر Bonanni (ص ۱۲۷، لوحہ ixxxix)؛ La Borde (۱ : ۲۸۲)، اور Villoteau (ص ۱۰۰۸ تا ۱۰۱۰) نے دی ہے۔ ایک چوتھی قسم دبوس ہے، جسے درویش برادری استعمال کرتی ہے۔ یہ ایک لکڑی کا عصا ہوتا ہے جس کے سرے پر متعدد زنجیریں (سلاصل) باندھ دی جاتی ہیں اور ان کے حلقوں میں ڈھیلے طور پر دھات کے کھنکنے والے ٹکڑے باندھ دیے جاتے ہیں۔ ایک ایسا ٹکڑا نیویارک میں موجود ہے جو ۲ سینٹی میٹر لمبا ہے۔

[چغانہ کا ذکر ایرانی شعراء کے کلام میں اکثر آتا ہے اور زیادہ‌تر اس کے ساتھ دف یا چنگ کا ذکر بھی ہوتا ہے، مثلاً خواجہ حافظ شیرازی ایک غزل میں کہتے ہیں:۔

سحرگاہان کہ مخمور شبانہ
گرفتم بادہ با چنگ و چغانہ

ایک اور جگہ کہتے ہیں:۔

ای مطرب ما تو نیز یکدم
مگزار ز کف دف و چغانہ

جھنجھنا (rattle): یہ بالعموم شخشیخہ کے نام سے معروف ہے۔ ایران اور ترکی میں قاشق نام کا آلۂ موسیقی ہوتا ہے، جو لکڑی کے دو چمچوں کو باہم ملا کر بنایا جاتا ہے، جن کے کھوکھلے حصے میں چند چھوٹی چھوٹی گھنٹیاں ہوتی ہیں۔ اسے زیادہ‌تر چھڑی سے ضرب لگا کر بجایا جاتا ہے۔

جل ترنگ (glockenspiel و harmonica): رسائل اخوان الصفا (۱ : ۹۰) میں ایسے آواتی (برتنوں) طرجہارات (پتیلیوں) اور جرار (مرتبانوں) کا ذکر آیا ہے جن کی مخصوص آوازیں ہوتی تھیں۔ عربی میں harmonica (جل ترنگ) کا عام نام طسوت تھا اور ابن خلدون (م ۱۴۰۶ء) نے لکھا ہے کہ ان طسوت کو چھڑیوں (قضبان) سے بجایا جاتا تھا (*NE*، ۱۷ : ۳۵۸)۔ ایرانی مصنف ابن غیبی نے ساز کاسات (لغوی معنی موسیقی کے پیالے) کی کیفیت بیان کی ہے، جو مٹی کے بنے ہوتے تھے اور جن کے سروں کی تعیین اس پانی کی مقدار سے ہوتی تھی جو ان میں سے ہر ایک میں بھر دیا جاتا تھا (ورق ۸۷، ۸۱ ب)۔ پندرھویں صدی کے ایک عرب مصنف نے جل ترنگوں (harmonica) کا ذکر کیزان (جمع کوزہ، پیالے) اور خوابع کے نام سے کیا ہے اور ان کے اندر پانی کی موجودہ مقدار بھی بتائی ہے (برٹش میوزیم، OR، ۲۳۶۱، ورق ۱۲۳)۔ ابن حجر الہیتمی (م ۱۵۶۵ء)

نے (ورق ۹۱ ب) مٹی کے پیالوں (صینی) پر سر کنڈوں (اقلام) سے ضرب لگانے کا ذکر کیا ہے۔ glockenspiel کا ذکر صرف ابن غیبی (ورق ۸۱ ب) نے کیا ہے اور اس نے اسے ساز اَلواح فولاد (فولاد کی تختیوں کا ساز) لکھا ہے۔ اس میں پنتیس تختیاں شامل تھیں، جن میں سے ہر ایک کا ایک مخصوص سُر تھا۔

مآخذ: دیکھیے مادہ طَبْل اور اضافہ کیجیے: (۱) Sachsse، در *Z.D.P.V.*، ۱۹۲۷ء؛ (۲) الف لیلة و لیلة، بیروت ۱۸۸۸ تا ۱۸۹۰ء؛ (۳) ابن زَیلة: کتاب الکافی، مخطوطہ برٹش میوزیم، عدد Or. ۲۳۶۱؛ (۴) Burton: *The Thousand Nights and a Night*، ۱۸۸۵ تا ۱۸۸۸ء؛ (۵) Bonanni: *Gabinetto armonico...*، ۱۷۲۲ء؛ (۶) La Borde: *Essai sur la musique ancienne et moderne*، ۱۷۸۰ء؛ (۷) ابن غَیبی: جامع الألحان، مخطوطہ باڈلین، Marsh ۲۸۲؛ [(۷) دیوان حافظ، مطبع کریمی، بمبئی ۱۳۲۹ھ، ص ۲۱۸، ۲۶۰؛ (۸) E.J.W. Gibb: *Hist. of Ott. Poetry*، ج ۶، بذیل مادہ قدیم و بلغ].

(H. G. FARMER)

* **صَنْدَل**: صندل کی لکڑی کی، بموجب النویری، متعدد اقسام ہیں۔ ان میں اکثر اقسام، خاص کر سفید، زرد اور سرخ، لطیف خوشبو کی وجہ سے خوشبودار سفوف بنانے کے کام آتی ہیں اور بطور دوا بھی استعمال کی جاتی ہیں۔ علاوہ ازیں بعض قسمیں میز، کرسی، یا شطرنج کے مہرے وغیرہ بنانے کے کام آتی ہیں۔ اس زمانے میں ایک قسم (pterocarpus)، جو جنوبی ایشیا، مجمع الجزائر، ملایا کے جزائر اور افریقہ سے درآمد کی جاتی ہے، نفیس سامان بنانے میں مستعمل ہے اور اس کے برادے سے رنگ تیار کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) O. Warburg: *Die Pflanzenwelt*، ۳ : ۲۲۰؛ (۲) ابو منصور موفق، طبع Seligmann، ص ۱۶۳، ترجمہ از Abdul-Chalig Achundow، ص ۲۲۷؛ (۳) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع Wüstenfeld، ص ۲۵۸؛ (۴) ابن البیطار، ترجمہ Leclerc، ۲ : ۳۸۳؛ (۵) E. Wiedemann: *Beiträge*، ۴۹، *S.B.P.M.S. Erl.*، ۱۹۱۶ء : ۳۸ (النویری).

(J. RUSKA)

* **صَنْعَاء**: یمن کا پایۂ تخت، جو وادی کوہ میں مشرقی سَراۃ پر واقع ہے۔ یہ وادی مغرب کی طرف جبلِ عَیْبان کی پہاڑیوں کے سلسلے تک کھلی ہے۔ مشرق کی طرف اس شہر پر جبل نُقُم سایہ فگن ہے، جو اس کی سطح سے ۱۹۰۰ فٹ اونچا ہے۔ شہر ۱۵° - ۲۳' عرض بلد شمالی اور ۴۴° - ۱۲' طول بلد شمالی پر واقع ہے۔ سطح سمندر سے ۷۲۰۰ فٹ بلند ہونے کی وجہ سے اس کی آب و ہوا معتدل ہے، خصوصاً اس لیے کہ گرمی کے موسم میں یہاں دن بھر ہوائیں چلتی رہتی ہیں۔ جاڑے میں درجۂ حرارت رات کو صفر تک گر جاتا ہے جس سے برف پڑنے لگتی ہے، مگر دن کے وقت غائب ہو جاتی ہے۔ موسم بہار میں اور وسط گرما، بالخصوص جولائی میں بارش بہت ہوتی ہے۔ زیادہ خشک گرمیاں بہت کم ہوتی ہیں، لیکن جب ہوتی ہیں تو بہت مصیبت انگیز ہوتی ہیں... [مزید تفصیل کے لیے رک بہ ا ا، لائڈن، بار دوم، بذیل مقالہ صنعاء].

مآخذ: (۱) صنعاء سے اکثر عرب جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں نے بحث کی ہے۔ یاقوت کے علاوہ ہم المقدسی (B.G.A، ۴) کا تذکرہ کر سکتے ہیں کہ یہ معاشیاتی تفصیلات کے لیے بھی بیش قیمت کتاب ہے؛ نیز ابن خرداذبہ (حوالۂ سابق ۴)؛ ابن حوقل: (حوالۂ سابق ۲)؛ ناصر خسرو: (طبع Schefer، ۱۸۸۱ء؛ (۲) ابن بطوطہ، طبع Defrémery اور Sanguinetti، ۱۸۵۳ - ۱۸۵۸ء؛ بالخصوص (۳) الہمدانی: صفة جزیرة العرب، طبع

D. H. Müller، ۱۸۸۳ء؛ (۳) D. H. Müller : Die Burgen und Schlösser Südarabiens، (S.B. Ak. Wien، ج ۹۵ اور ۹۷) ۔ عربی تواریخ عامہ کے علاوہ دیکھیے: (۵) Nöldeke : Geschichte der Perser und Araber z. Zt. der Sasaniden، لائڈن ۱۸۷۹ء؛ (۶) Kay : Yaman, its early mediaeval history، لنڈن ۱۸۹۲ء؛ (۷) الخزرجی : العقود اللؤلؤیة، ترجمہ مع مقدمہ Redhouse، طبع محمد عسل، در سلسلۂ یادگار گب، ج ۳؛ (۸) C. van Arendonk : De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen، لائڈن ۱۹۱۹ء؛ (۹) احمد رشید : تاریخ الیمن و صنعاء، استانبول ۱۹۲۱ء؛ (۱۰) M. Hartmann : Der islamische Orient، ج ۲، لائپزگ ۱۹۰۹ء؛ تاریخی جائزہ در (۱۱) یحیی ابن الحسین بن المؤید الیمنی: انباء الزمان، برلن عدد ۹۷۳۵؛ (۱۲) الکبسی: اللطائف السنیة، برلن عدد ۹۷۳۶؛ (۱۳) C. Niebuhr : Reisebeschreibung nach Arabien، کوپن ہیگن ۱۷۷۴ء، ۱ : ۴۰۱ ببعد؛ (۱۴) U. I. Seetzen، در F. von Zach : Monatliche Correspondenz، ۱۸۱۳ء، ۲۷ : ۱۸۰ ببعد؛ ۱۸ : ۳۵۳ ببعد؛ (۱۵) Ch. J. Cruttenden، در Journal of the London Royal Geogr. Soc.، ۱۸۳۸ء، ج ۸؛ (۱۶) Jacob Safir : Eben Safir، ج ۱، Lyck ۱۸۶۶ء (عبرانی)؛ دیکھیے مزید: (۱۷) صنعاء سے متعلق Arnaud اور Halévy کی سیاحتوں کے بیانات، در J. A.، ۱۸۴۳ء اور ۱۸۷۲ء؛ (۱۸) Zehme : Arabien und die Araber seit hundert Jahren، Halle ۱۸۷۵ء، ص ۵۶ ببعد؛ (۱۹) Manzoni : El Yemen، روم ۱۸۸۴ء، ص ۱۰۰ ببعد؛ (۲۰) Glaser، در Petermanns Mitteilungen، ۱۸۸۶ء، ۳۲ : ۱ ببعد؛ (۲۱) Hogarth : The Penetration of Arabia، لنڈن ۱۹۰۵ء؛ (۲۲) H. Burchardt، در Z.G. Erdk. Berl.، ۱۹۰۲ء، ص ۵۹۳ ببعد؛ (۲۳) A. J. B. Wavell : A modern Pilgrim in Mecca and a siege in Sanaa، لنڈن ۱۹۱۲ء، ص ۲۲۸ ببعد۔

(R. STROTHMANN)

* **صِنْف** : (ع)، جمع اَصْناف مترادفات حِرْفة، کار؛ جمع: کارات، حَنْطَة در مراکش۔

تاریخی کیفیت: تنظیم محنت اور مزدوروں کی گروہ بندی مسلم شہروں میں سنہ عیسوی کی نویں صدی سے شروع ہوتی ہے اور ایک ایسی تحریک سے جو نیم مذہبی اور نیم معاشرتی تھی اور قرامطہ [رک بآں] کی تحریک سے قریبی تعلق رکھتی ہے۔ اس زمانے میں صنعتی ترقی اور شہری آبادیوں کے اضافے سے خلفاے عباسیہ کے تحت خطرناک حالات پیدا ہو گئے تھے۔ زنج [رک بآں] کی بصرے میں جنگ، دسویں صدی کے ابتدائی تیس برسوں میں بغداد کے بلوے، اور آخر میں موالیوں کی عرب دشمن، قوم پرور شعوبیہ [رک بآں] تحریک شروع ہوئی۔

ہم پیشہ لوگوں کی برادریاں بنانے کا دستور، جو اصلاً قرمطی تھا اور اسلامی ملکوں میں، جو قاہرہ کی نئی خلافت فاطمیہ (دسویں ۔ گیارھویں صدی) کے زیر نگیں آ گئے تھے، اپنے انتہائی عروج کو پہنچ گیا۔ خود یہ حکومت قرمطی دعوت ہی کے نتیجے میں ظہور پذیر ہوئی تھی۔ پھر جب ۱۱۷۱ء میں راسخ العقیدہ سنّیوں نے مصر کو دوبارہ فتح کر لیا تو اس تنظیم کو بہت نقصان پہنچا۔ یہ ہم پیشہ برادریاں پولیس کی کڑی نگرانی میں دے دی گئیں اور بتدریج اپنی تمام مراعات کھو بیٹھیں۔ ان کی تنظیم بہت حقیر شکلوں میں، خصوصاً سلطنت عثمانیہ، پنجاب، ایران اور ترکستان میں انیسویں صدی کے آخری سالوں تک باقی رہی (قاسمی نے ان میں سے دمشق کی برادریوں کا ۱۸۸۳ء میں ذکر کیا ہے)۔

۱۹۱۷ء سے قدیم مسلم برادریوں میں نئے

پیشوں کے لیے ''نقابات'' یا سنڈیکیٹ Syndicates بنانے کا رجحان پایا جاتا ہے، جو [مزدوروں کی] تیسری بین الاقوامی مجلس (ماسکو) کے ماتحت ہیں۔ یہ تغیّر جاوہ میں ۱۹۲۰ء میں، پھر بخارا، تہران، مصر اور سب سے آخر میں ۱۹۲۴ء سے تونس میں دیکھا گیا ہے۔

تنظیم: مسلم ہم پیشہ برادریوں کی تنظیم کا قدیم ترین خاکہ رسائل اخوان الصّفا (گیارھویں صدی) کے آٹھویں رسالے میں ملتا ہے، اگرچہ افسوس ہے کہ بہت ہی مختصر شکل میں، اور یہ ایسے قدیم یونانی تصوّرات سے مخلوط ہو گیا ہے جو خیال ہوتا ہے کہ بوزنطی آثار ہیں۔

پندرھویں صدی سے ہمیں (مخطوطات میں) سوال و جواب ناموں کا ایک سلسلہ ملتا ہے، جو برادری میں نئے آدمی کو داخل کرنے کے متعلّق ہیں؛ یہ کُتُبِ الفُتُوّۃ کہلاتے ہیں (ترکی میں فُتُوّت نامہ، فارسی میں کَسْب نامہ)۔ ان کی مدد سے ہم نظام مراتب تیار کر سکتے ہیں — نقیب (مترادف: پیر، عَریف، امین)۔ ان سے رسم تعارف (شدّ)، [رکّ بآن] کی کیفیت بھی معلوم ہوتی ہے، لیکن ان میں برادری کی پنچایت کے باقاعدہ کام اور اس کے اختیارات کی کوئی تفصیل نہیں ملتی۔ یہ تفصیلات صرف تاریخی اور قانونی متون سے اور ابن جُبَیر اور بطُوطہ جیسے سیّاحوں کی سرگزشتوں سے اخذ کر کے مرتب کی جا سکتی ہیں۔

کامل فن دستکار ''معلّم'' کہلاتا ہے، کاریگر (Journeyman) [جو اس کی دکان پر اجرت سے کام کرتا ہو] ''خلیفہ''؛ نو آموز کاریگر، ''متعلّم'' اور مزدور ''صانع''۔ ہر برادری کے ارکان عہد کرتے ہیں کہ وہ اپنی صنعت کے راز محفوظ رکھیں گے، نیز مناسب قیمت پر عمدہ کام مہیا کریں گے۔ برادری کی روایتی رسوم کا پورا مجموعہ، جو زبانی طور پر منتقل کیا جاتا ہے، ''دستور'' کہلاتا ہے۔ یہ لفظ ۱۹۰۸ء سے ''سیاسی آئین'' کے معنی میں مستعمل ہو گیا ہے، مگر اہل حرفہ میں یہ زمانۂ بعید سے مروّج رہا ہے۔

نویں صدی سے حسب ذیل لوگ برادریوں میں منظّم ہوگئے ہیں: نومسلم موالی، جنھوں نے مذہب تبدیل کر لیا اور شہری حقوق حاصل کیے، لیکن ان میں عرب فاتحین یا ان کے اجیر اور غلام شامل نہیں تھے۔ انھیں موالی کے ساتھ اور ان کی سرپرستی میں کچھ یہودی اور نصرانی جماعتیں بھی منظم ہو گئی ہیں، کیونکہ مسلمان حکومتیں صرف انھیں کو قیمتی دھاتوں اور دواؤں کے بنانے اور تجارت کرنے کی اجازت دیتی ہیں۔

دس صدیوں سے مسلمان کاریگروں کے فنی طریقوں میں کوئی بڑی تبدیلی نہیں ہوئی، لٰہذا اسلامی شہر فاس یا بغداد، دمشق یا قاہرہ کے حالات کا مطالعہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ عام اصول یہی تھا کہ کسی مسلم بستی میں اہلِ حرفہ کی برادریاں مختلف محلّوں میں بٹ کر مستقل سکونت اختیار کر لیتی تھیں۔ ان کے مقررہ خاص خاص مقامات یہ تھے: دارالضّرب سے متّصل صرّافوں کے دفاتر؛ عوامی منڈی اور محتسب کی کچہری؛ قَیصاریہ [رکّ بآن]، جہاں فوراً ہی عام ضروریات کی اشیا بکتیں اور پارچے کا لین دین بھی ہوتا تھا؛ سوت کی منڈی اور آخر میں دانش گاہ (یونیورسٹی) جو اپنی ابتدا (یعنی قرامطہ کی دعوت) ہی سے اس ہیئتِ اجتماعی میں منظّم ہو گئی تھی۔ ان کے علاوہ ہمیں بعض دوسرے مرکزوں کا بھی علم ہے جن کی اصل معاشی تھی، جیسے خاص خاص اشیا کی علٰحدہ منڈیاں، جہاں بیرونی ممالک یا دیہات سے بکری کا مال شہر میں آتا تھا، یعنی بڑی کاروان سرائیں (خان، اکالۃ وغیرہ)۔

کچھ حالات، جو دراصل خاص اسلامی ہیں، مزدوری، اوزاروں کی تقسیم اور مزدوروں کی بھرتی پر عملاً اثر انداز ہوتے ہیں: ایک ادارۂ حُبُوس یا اوقاف، جس سے ناقابل انتقال املاک عامہ متعلق ہے، جیسے آب پاشی کی نہریں، چکیاں، حمّام، باغ، پل، نالیاں۔ حبوس کا انتظام بھی دکانوں کے ذریعے برادریوں پر اثر ڈالتا ہے، کیونکہ دکانوں کا تقریباً تمام غیر منقولہ ساز و سامان حُبوس ہی سے متعلق ہے۔ پھر حِسْبہ [رکَّبان] یا بازاروں کی نگرانی کا شعبہ ہے، جو ایک محتسب کے سپرد ہوتا ہے۔ یہ ادارہ قُرونِ اولیٰ میں خالصةً مذہبی تھا، اور دسویں سے لے کر بارھویں صدی تک کے عرصے میں، جو صنعتی برادریوں کی آزادی کے عروج کا زمانہ تھا، معطّل پڑا رہا، لیکن بارھویں صدی سے حکومت نے اسے پولیس کا محکمہ بنا کر اس کی تجدید کی، جس کا مقصد یہ تھا کہ برادریوں پر اچھی طرح نگرانی رکھی جائے، کیونکہ ان پر شبہہ تھا کہ وہ قرمطی اور انقلابی میلان رکھتی ہیں، خصوصاً مصر، شام اور ترکی میں۔ یہ بات حسبہ کے ان ضوابط سے ظاہر ہوتی ہے جو نبراوی اور دوسرے لوگوں نے تحریر کیے ہیں۔ مثال کے طور پر مراکش میں محتسب نے آخر میں ایک جبری ہفتہ وار عدالت قائم کر دی تھی، حالانکہ اسلامی قانون کے مطابق اسے اس کے برعکس یہ کرنا چاہیے تھا کہ برادریوں کو تسْعیر (اشیاے خور و نوش کا جبری بھاؤ مقرر کرنا) کی ممانعت کر دیتا۔

صنعتی برادریوں کے متعلق بکثرت اخلاقی مسائل پیدا ہوگئے تھے۔ اسلامی ادب میں ایسی بہت سی تحریریں موجود ہیں جن میں عطائیوں، جعل سازوں، بدکردار اور جرائم پیشہ انجمنوں کا ذکر ہے، نیز بعض نام نہاد علماے دین اور ماہرین قانون نے حِیَل [شرعی حیلوں] کے مجموعے مرتب کیے ہیں، جو ہم تک پہنچے ہیں اور جن کی اہمیت کو Schacht نے حال میں واضح کیا ہے۔

مآخذ: عالم اسلامی میں مزدوری کی تاریخ کے عام مآخذ جو *R M M* کی ج ۵۸ کے باب ۳ میں موجود ہیں اور ایک مختصر تاریخ وار سلسلہ واقعات، ۵۳: ۹، ۱، ۲۱ میں درج ہے؛ تیسرے بین الاقوامی مجلس (مزدوراں) سے تعلقات کا حال اسی *Revue*، ج ۲، ۵۱، ۵۲ اور ۵۸ میں واضح کیا گیا ہے۔ مزید حوالے مادہ صَنّ کے مآخذ میں ملیں گے۔

(LOUIS MASSIGNON)

* **صَنَم**: (ع، جمع اَصْنام) اس کی تشریح کتب لغات اور تفسیر قرآن میں یوں کی گئی ہے: "کوئی ایسی شے جس کی خدا کے علاوہ پرستش کی جائے"۔ اسے ہمیشہ لفظ وَثَن (جمع اَوْثان) سے ممیّز کرتے ہیں، کیونکہ اس کے معنی ہیں کوئی ایسی چیز جو صورت رکھتی ہو اور پتھر لکڑی یا دھات سے بنائی گئی ہو، بحالیکہ مؤخّرالذکر تقریباً تصویر یا نقش کا مترادف ہے۔ یہی وہ تشریح ہے جو ابن الکلبی نے بھی کتاب الاَصْنام میں درج کی ہے۔ عربی لغات میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ایک دخیل لفظ ہے جو لفظ شَنَم سے ماخوذ ہے، لیکن وہ اس زبان سے لاعلم ہے جس سے یہ مستعار لیا گیا ہے۔ یورپی علماے لسانیات کے نزدیک یہ اشتقاقی طور پر عبرانی لفظ صلم، یعنی "صورت" ہے۔ تَیْماء کے آرامی کتبے میں ایک دیوتا مسمّی ص۔ل۔م مذکور ہے، قب مزید J. Hehn، در *Festschrift-Sachau*، برلن ۱۹۱۵ء، ص ۳۶ ببعد۔

یہ لفظ قرآن مجید میں پانچ جگہ آیا ہے: ۶ [الانعام]: ۷۴؛ ۷ [الاعراف]: ۱۳۸؛ ۱۴ [ابراہیم]: ۳۵؛ ۲۱ [الانبیاء]: ۵۷ اور ۲۶ [الشّعراء]:

۱، ۷؛ اور حدیث میں بھی بار بار مذکور ہے، گو اس کثرت سے نہیں جتنا کہ لفظ وثن۔ ان بتوں کے بیان سے جن کی اسلام سے پہلے کے عرب پرستش کرتے تھے اور جنھیں ابن الکلبی نے شمار کیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ لفظ صنم کا اطلاق بہت مختلف نوعیت کی چیزوں پر ہوتا تھا۔ ان میں سے کچھ واقعی بت تھے، جیسے ھُبَل، اساف اور نائلہ؛ اسی طرح کے وہ اصنام تھے جو کعبے کے گرداگرد نصب تھے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم جب مکے میں فاتحانہ داخل ہوے تو بیان کیا جاتا ہے کہ آپ نے ان کی آنکھوں میں اپنی کمان کا سرا مارا، اس سے پہلے کہ انھیں نیچے گروا کر آگ میں جلوا دیا۔ بعض اصنام درخت تھے، جیسے العُزّٰی اور بہت سے پتھر بھی اصنام تھے، جیسے اللّات۔ سامیوں کی اشیاے پرستش میں پتھروں کا شامل ہونا بخوبی معلوم ہے، چنانچہ محدّث الدّارمی اپنی مُسْنَد کے پہلے باب میں بیان کرتے ہیں کہ عہد جاھلیت میں عربوں کو جہاں کوئی ایسا پتھر مل جاتا جو اپنی شکل، رنگ یا حجم کے لحاظ سے جاذب توجّہ ہوتا تو وہ اسے قابل پرستش قرار دے کر نصب کر دیتے تھے۔ ان پتھروں پر جو نُصُب (جمع اَنْصاب) کہلاتے تھے، نذرانے کے طور پر شراب ڈالی جاتی تھی اور ان کا طواف کیا جاتا تھا۔ ابن الکلبی بیان کرتا ہے کہ جاھلی دور کے عرب پوجنے کے لیے پتھر نصب کرنے ھی پر قانع نہ تھے بلکہ ایسے پتھروں کو سفر میں بھی اپنے ساتھ لے جاتے تھے۔ تاھم لفظ صنم کے معنی ''دیوتا'' نہیں ھیں بلکہ بظاھر اس میں ھمیشہ حقارت کا مفہوم مضمر رھا ہے۔ اس لیے وہ ان اشعار میں بہت ھی شاذ و نادر پایا جاتا ہے جو شعرائے جاہلیت سے منسوب ھیں۔ چنانچہ ایسے اشعار جو مجھے ملے اتنے تھوڑے ھیں کہ میں انھیں شمار کر سکتا ھوں۔ یہ اشعار حسب ذیل شعراء کے ھیں: زید بن عَمْر بن نُفَیل (ابن الکلبی: کتاب الاصنام، ص ۲۲ س ۲؛ ابن ھشام: سیرۃ، ص ۱۴۵، س ۱۰)، راشد بن عبداللہ السُّلَمی (اصنام، ص ۳۱ س ۱۰؛ خزانۃ، ۳: ۲۴۵، س ۱۲) اور ان میں سب سے زیادہ مفید مطلب عُبَید بن الأبرص کا شعر ہے (دیوان، طبع Lyall، ج ۲، بیت ۶ = اصنام، ص ۶۳، س ۴) ''اور انھوں نے اپنے دیوتا یَعُبوب کے بدلے میں ایک صنم لے لیا''۔ ظھور اسلام کے بعد کی شاعری میں یہ لفظ القُطامی (دیوان، طبع Barth، ص ۲۳، بیت ۲۵) اور ابن قَیس الرُّقَیّات (طبع Rhodokanakis، ص ۶۱، بیت ۲۷) نے لفظ صنم معمولی ''بت یا دیوتا (Götze)'' کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ بہت سے عربی اصنام کے نام اور ان کے متعلّق وہ سب معلومات جن کا قدیم عربی ادب میں سراغ لگایا جا سکا ہے ان تصنیفات میں موجود ھیں جو مآخذ میں مذکور ھیں۔ قرآن میں زمانۂ ماضی کے اصنام وَدّ، سُواع، یَغُوث اور نَسْر کا نام آیا ہے۔ وہ بڑے اصنام جن کی پرستش حجاز میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے زمانے تک ھوتی تھی العُزّٰی، اللّات اور مَنات نام دیویاں تھیں اور معلوم ھوتا ہے کہ ھُبَل سب سے بڑا دیوتا تھا؛ اس کا مجسمہ سرخ سنگ رخام کا تھا۔

اصنام کے ناموں کا شمار در اصل اس عنوان سے متعلّق نہیں، کیونکہ ان کے اسماے معرفہ غالبًا لفظ نُصُب کے تحت آ جاتے ھیں۔ دیوتاؤں کی حیثیت سے مختلف اصنام کے مخصوص خدّام (سادن، جمع سَدَنہ) ھوتے تھے، جن کا عملہ اکثر موروثی ہوتا تھا اور وھی پوجا کرنے والوں کی قربانیاں لیتے، قربانی کی رسم ادا

کرتے اور قربانی کا خون بت پر چھوڑ کتے تھے۔ یہ پرستش ہمیشہ جاری نہیں رہتی تھی بلکہ، معلوم ہوتا ہے، سال کے سال خزاں اور بہار کے آغاز میں ایک یا دو بار ہوتی تھی۔ ان موقعوں پر پرستار طواف کے دوران صنم کو چھوتے یا بوسہ دیتے تھے، جس کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ دیوتا کی باطنی طاقتوں سے خود بھی کچھ فیض حاصل کریں۔ پرستش کے تہواروں سے سامیوں کی اس مخصوص رسم کی بنیاد پڑی کہ وہ اپنے مقدّس دیوتاؤں کی یاترا کو جانے لگے۔ اگرچہ دیوتاؤں کی خاص جگہیں تھیں اور وہ خاص خاص قبائل سے مخصوص تھے، تاہم دوسرے قبائل ان کے پاس طویل مسافتیں طے کرکے اشہُرِ حُرم میں، جب کہ لڑائی موقوف کر دی جاتی تھی، آتے تھے۔ اس طرح اسلام سے بہت پہلے مختلف عرب قبائل مسلسل آمد و رفت کے ذریعے رابطہ قائم رکھتے تھے۔ قوت پذیر اسلام ابتدا ہی سے دوران جاہلیت کی صنم پرستی کے تمام آثار مٹانے پر تلا ہوا تھا اور اس قدر کامیاب ہوا کہ دوسری اور تیسری صدی ہجری کے علمائے آثار قدیمہ ان کی بہت ہی قلیل تفصیلات چن چن کر جمع کر سکے۔ بعض اصنام کو دوسرے مقاصد کے لیے بھی کام میں لایا جاتا تھا، مثلاً صنم ذُوالخَلَصہ سنگ مرمر کا ایک ٹکڑا تھا، جس کے اوپر ایک طرح کا تاج کھود کر بنایا گیا تھا اور اس کی تَبالہ میں پوجا ہوتی تھی۔ یہ مقام مکّے سے یمن جانے والے راستے پر تھا۔ ابن الکلبی کے زمانے (تقریباً ۲۰۰ھ) میں یہ صنم تبالہ کی مسجد کے دروازے کے نیچے بطور سیڑھی کے کام میں لایا جاتا تھا۔

مآخذ: (۱) ابن الکلبی: کتاب الاصنام، قاہرہ ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء؛ (۲) الازرقی، در Wüstenfeld: *Die Chroniken der Stadt Mekka*، لائپزگ ۱۸۵۸ء، ۱: ۷۸، ۸۳، ۲۶۴ ببعد؛ (۳) معجم، طبع Wüstenfeld (بمواضع کثیرہ)؛ (۴) عبدالقادر البغدادی: خزانۃ الادب، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۳: ۲۴۲ تا ۲۴۶؛ (۵) Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*، بار دوم، برلن ۱۸۹۷ء؛ (۶) Nöldeke-Schwally: *Geschichte des Qorans*؛ (۷) Marquart اور de Groot، در *Festschrift Sachau*، برلن ۱۹۱۵ء، ص ۲۸۳ ببعد؛ (۸) W. Robertson smith: *The Religion of the Semites*.

(F. KRENKOW)

* **صنہاجۃ**: (ابن خلدون ہمیں بتاتا ہے کہ اس لفظ کا تلفظ زَناگہ کے قریب ہے؛ یہ دونوں شکلیں اب تک معروف ہیں؛ دوسری طرف ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ صنہاجۃ نے اپنا نام سینیگال (Senegal) کو دیا ہے جس سے ان کے علاقے کی سرحد ملتی تھی۔ صنہاجۃ قوم بربر کی ایک شاخ یا بڑی برادری ہیں۔ مغربی مسلمان ماہرین انساب کے نظریات کے مطابق یہ لوگ صُنہاج کی اولاد ہیں جو برنس میں بِرَّکی نسل سے تھا، جیسے کہ قبیلۂ مصمودہ کے کتامہ اور مغرب اقصٰی کے مَصْمُودَۃ ہیں، لیکن کوئی لسانیاتی یا دوسری قسم کا معیار اب تک اس گروہ بندی کو صحیح ثابت نہیں کر سکا۔ ہمیں علم نہیں کہ صنہاجہ قدیم زمانے میں کس طرح کی زندگی بسر کرتے تھے اور کہاں رہتے تھے۔ قرون وسطٰی کے دوران میں ان کا نام بار بار آتا ہے۔ وہ کثیر التعداد تھے؛ ان کا علاقہ دونوں مغربوں [اوسط و اقصی] میں ہر جگہ پھیلا ہوا تھا۔ ان میں بڑے بڑے خانہ بدوش قبائل، جن میں سے آج تک بھی موجود ہیں، خاص طور پر ہوگر Hoggar کے طوارق Tuaregs اور ایسے حضری قبیلے تھے جن کے متعلق وثوق سے یہ کہنا ممکن

نہیں کہ وہ پہلے بدویانہ زندگی بسر کرتے تھے؛ اس کی ایک مثال تلکاتۃ ہیں۔ صنہاجۃ کا مقابلہ ایک اور بڑے گروہ زناتۃ [رک باں] سے کیا جاتا ہے جنھوں نے قرون وسطٰی کے آخری حصے میں انہیں نکال کر ان کی جگہ لے لی تھی۔ صنہاجۃ اپنے اوج کمال پر قرون وسطٰی کے نصف اول میں یا زیادہ صحیح طور پر چوتھی ہجری/ دسویں صدی میں پہنچے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب وہ لوگ جنھیں ابن خلدون پہلی اور دوسری نسل کا صنہاجۃ سمجھتا ہے، تاریخ کی روشنی میں نمودار ہوتے ہیں۔ یہاں نسل کی اصطلاح کو نہایت مشروط طریق پر استعمال کرنا چاہیے، تاہم یہ اعتراف کرنا ضروری ہے کہ کئی بار جب صنہاجۃ کے گروہوں میں سے کسی ایک گروہ کو دوسرے گروہ کی مدد کی ضرورت پڑی تو اس نے اس اتحاد کا ہی واسطہ دیا جو ان میں ہم نسل ہونے کی حیثیت سے موجود تھا۔

پہلی نسل جو تلکاتۃ کی تھی، دسویں صدی میں مغرب اوسط کے اس حصے میں آباد تھی جو اب قسنطینہ ہے، لیکن اس میں قبائلی علاقے شامل نہ تھے۔ اقامت پذیر قبائل اور خصوصاً بنوزیری کے اخلاف نے ان مرکزوں کی تأسیس یا ان پر حکومت کی جن میں سب سے اہم الجزائر کے جنوب میں آشیر (رک باں) تھا۔ یہ لوگ قیروان کے فاطمی خلفا کی منشا کے مطابق چلتے تھے اور دسویں صدی کے دوران میں برابر اپنے مغربی پڑوسیوں، یعنی زناتۃ سے لڑتے رہے جو قرطبہ کے اموی حکمرانوں کے موالی تھے۔ جب فاطمی خلفا مصر چلے گئے تو ان لوگوں نے بھی اپنا دائرۂ عمل مشرق کی طرف بڑھا لیا۔ پھر زیری خاندان نے فاطمیوں کے نام پر قیروان میں حکومت کی۔ القلعۃ [رک باں] کی حمّادی حکومت کی بنیاد ایک باہمی اختلاف کی وجہ سے پڑی۔ گیارھویں صدی کے نصف ثانی کے بعد سے یہ دونوں سلطنتیں بہت کمزور ہو گئیں اور بارھویں صدی کے وسط میں معدوم ہو گئیں، جب کہ الموحدون مشرقی ممالک بربر میں جبراً داخل ہو گئے۔ صنہاجہ نام کا ایک چھوٹا سا گروہ آج بھی الجزائر کے جنوب مشرق میں پایا جاتا ہے۔

صنہاجۃ کی دوسری نسل وہ عظیم خانہ بدوش ہیں جنھوں نے دسویں اور گیارھویں صدی میں اس صحرا پر قبضہ کر لیا تھا جو طرابلس کے سمت الرّاس اور سمندر کے درمیان واقع ہے۔ زیادہ اہم قبائل الملثّمین (لثام بردار) لَمتونہ اور مَسّوفہ تھے جنھوں نے مرابطین (رک باں) کے نام سے ممالک بربر اور اندلس کی مذہبی اور سیاسی تاریخ میں اہم کردار ادا کیا۔ البکری ہمیں ان کی صحرائی معیشت، ان کی غذا اور ان کی جنگی چالوں کے متعلّق عجیب و غریب تفصیلات بتاتا ہے۔ طوارق اس گروہ کا ایک فریق ہیں۔

بعض گروہ جو زیادہ طاقتور نہیں سُوس اور مراکشی اطلس سے متصل وادیوں میں رہتے ہیں، اسی صنہاجی نسل سے متعلّق ہیں۔ یہ صحرانورد لَمطۃ اور گُزولۃ اور آباد ھَسکورۃ ہیں۔ مؤخرالذّکر الموحّدین کی تحریک میں شامل ہو گئے تھے۔

آخر میں صنہاجۃ کی ایک تیسری نسل کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ لوگ مغرب اقصٰی میں القصر کے اردگرد یہاں وہاں بس گئے تھے۔ اسی طرح وہ شاویۃ کے میدانوں میں جو اقلیم تازا میں واقع ہیں اور ریف کے میدانی علاقوں میں آباد ہو گئے تھے۔ صنہاجہ کے بطّویۃ اور اُوریاغل قبائل آج تک ریف میں باقی ہیں۔ اس طرح شمالی مراکش کے قبائل

کی ایک برادری ابھی تک صنہاجہ کے نام سے موسوم ہے۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: تاریخ البربر، متن ۱: ۱۹۳، ترجمہ ۲: ۱ ببعد؛ (۲) البکری، طبع (الجزائر ۱۹۱۱ء)، ص ۱۶۰ ببعد، ترجمہ ۱۹۱۳ء، ص ۳۱۰ ببعد؛ (۳) الادریسی: صفة المغرب و الاندلس، طبع Dozy اور de Goeje، ص ۵۷ تا ۵۹، ترجمہ ص ۶۶ تا ۶۹؛ (۴) Fournel: *Les Berbres*، پیرس ۱۸۷۵ء؛ (۵) G. Marçais: *Les Arabes en Berbérie du XIE au XIVE siecle*، پیرس ۱۹۱۳ء.

(G. MARÇAIS)

* **صُو**: (ترکی)، پانی، سیّال، کوئی عرق جیسے ایلوے کا۔

* **صُواع**: رکّ بہ صاع۔

* **صُوباشی**: ترکی تہذیب و تمدّن سے متاثر ممالک میں رائج ایک قدیم فوجی لقب۔ اگرچہ بعد کی مقبول عام لغوی توجیہ اس کے پہلے جزو کو ہمیشہ صُو بمعنی پانی تصوّر کرتی رہی ہے، تاہم یہ توجیہ غالبًا صحیح نہیں ہے۔ قدیم مشرقی ترکی میں لفظ زُو (جو بہت ممکن ہے چینی زبان سے لیا گیا ہو) فوج کا ہم معنی تھا اور اس طرح صُوباشی سے مراد فوج کا قائد تھا (قبّ محمود کاشغری: دیوان لغات التّرک، ۲: ۱۵۶؛ Houtsma: *Ein türkisch-arabisches Glossar*، لائڈن ۱۸۸۳ء، ص ۱۳، ۲۰)۔ پھر بھی یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس لقب کا ربط اس لفظ سے ہو جس کے معنی پانی ہیں، کیونکہ عملی طور پر زراعت کے لیے پانی کی نہروں وغیرہ کو درست رکھنے کا کام اکثر کسی بارسوخ عہدیدار کے ہاتھ میں ہوتا تھا (قبّ النّرشخی، ص ۳۲۰ کا کہنا ہے کہ جس امیر کے سپرد مرو کی نہروں کا انتظام تھا اس کے ماتحت دس ہزار آدمی کام کرتے تھے)۔ ایشیاے کوچک کی طرح ترکستان میں بھی ہمیشہ آبرسانی کے انتظام کے لیے عمّال متعین رہے ہیں (دیکھیے Ross و Skrine: *The Heart of Asia*، لنڈن ۱۸۹۹ء، ص ۲۳۲، اور ایشیاے کوچک کے لیے احمد رفیق: صوقوللی، قسطنطینیہ ۱۹۲۳ء، ص ۱۰۸)، لیکن یہ عمّال اپنے آپ کو ہمیشہ میرِ آب کہتے رہے ہیں نہ کہ صُوباشی۔ اس لقب کی ایک عربی تشریح بھی ہے جو اس کا مآخذ عربی لفظ سُوء (بدی) بتاتی ہے۔ چنانچہ محمد حفید اپنی الدّرر المنتخبات المنثورة فی اصلاح الغلطات المشهورة، ص ۲۶۰، میں وثوق سے صُوباشی کو فارسی سرہنگ کا ترجمہ بتاتا ہے (نیز دیکھیے von Hammer: *Staatsverfassung*، ۲: ۱۲۱)۔

عثمانی سلطنت میں صوباشی فوج اور پولیس کا ایک بہت مشہور لقب بن گیا، لیکن ایشیاے کوچک میں یہ سلجوقیوں کے زمانے ہی سے رائج تھا۔ تیرھویں صدی میں ابن بیبی (Houtsma: *Recueil de textes rel. à l'hist. des Seldj.*، ۳: ۲۱۰) شہر خَرْپوت (رکّ باں) کے ایک صُوباشی کا ذکر کرتا ہے جو غالبًا قونیہ کے سلطان کے ماتحت تھا۔ ہر اس شہر میں جو کچھ بھی اہمیت رکھتا تھا ایک صوباشی ہوتا تھا۔ جب سلطان عثمان نے اپنے پہلے دارالسّلطنت قَراجہ حصار پر قبضہ کیا تو اس کے اوّلین کاموں میں سے ایک کام یہ تھا کہ اس نے اپنے رشتے کے بھائی الپ گوندوز کو صُوباشیلک کے عہدے پر متعین کیا (تواریخ آل عثمان، طبع Giese، ص ۷؛ اُرُج بیگ، طبع Babinger، ص ۱۲)۔

جب عثمانی سیادت مستحکم ہو گئی تو صوبوں اور دارالسّلطنت میں صوباشی کے فرائض اور حیثیت میں تقسیم عمل کی گئی۔ صوبوں میں انھوں نے جاگیرداری نظام کے تحت ایک مقام حاصل

کرلیا تھا جس سے ان کے فرائض کی ابتدا میں فوجی نوعیت کا بھی ثبوت ملتا ہے ۔ صوباشی کی اپنی جاگیر (تیمار) ہوتی تھی اور اسے دوسرے سپاہیوں اور اس ضلع کے باشندوں پر جو اس کی تحویل میں ہوتے تھے، پولیس جیسا اختیار حاصل ہوتا تھا ۔ انتظامی اعتبار سے صُوباشی ایک آلای بیگ کے زیر اقتدار ہوتے تھے جو خود سنجاق بیگ (دیکھیے سنجاق) کے ماتحت ہوتا تھا ۔ یہ صُوباشی بہت سی مخصوص مراعات رکھتے تھے جو صوبوں کے لحاظ سے مختلف ہوتی تھیں ۔ جو محاصل اور جرمانے لوگوں سے جبرًا وصول کیے جاتے تھے وہ ان کے ایک حصے کے حقدار ہوتے تھے (دیکھیے قانون نامۂ آل عثمان، طبع عارف بے قسطنطیہ، ۱۳۳۰ھ، TOEM کے شمارہ ۱۳ و ۱۴ کا ضمیمہ، ص ۲۸) .

دارالسّلطنت میں صوباشی پولیس کے اعلٰی حکام میں شمار ہونے لگا تھا ۔ وہ چاؤش باشی کی مدد کرتا تھا جس کا کام محکمۂ پولیس کے وزیر سے بہت زیادہ مشابہ ہوتا ہے ۔ مُہْزِر (مُحْضِر) اغا اور عَسَس باشی کی معاونت سے وہ عدالتی فیصلوں کے مطابق سزائیں دینے اور عام طور پر دارالسّلطنت میں پولیس کے قواعد و ضوابط کی پابندی کرانے کا ذمّہ دار ہوتا تھا ۔ علاوہ ازیں صُوباشی کا لقب عُلُوفجی کی اسپ سوار فوج میں ایک طرح کے فوجی منصب کے لیے استعمال ہوتا تھا ۔

مآخذ : (۱) Ricaut : Etat présent de l'Empire Ottoman، پیرس ۱۶۷۰ء، ص ۲۳۵؛ (۲) von Hammer : Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung، ۱ : ۲۲۰؛ ۲ : ۱۲۱، ۱؛ (۳) d'Ohsson : Tableau de l'Empire Othoman، پیرس ۱۸۲۰ء، ۲ : ۱، ۳۳۱، ۳۷۸ ببعد؛ (۴) Lybyer : The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent، کیمبرج (ہارورڈ) ۱۹۱۳ء، ص ۱۲۹ .

(J. H. Kramers)

صُوبہ : ایک عربی لفظ جو صوب سے مشتق ہے ۔ صوبہ کے معنی طرف اور جانب کے ہیں (فرہنگ آنندراج، بذیل صوب) اور ایک دوسرا مفہوم گیہوں، کھجوروں، مٹی وغیرہ کی ڈھیری بھی ہے ۔ اکبر کے عہد میں ہندوستان کے بڑے بڑے حصوں کو صوبہ کہنے لگے، جن کے لیے اس سے پیشتر مؤرخین شِق، خِطّہ وغیرہ جیسے الفاظ استعمال کیا کرتے تھے ۔ اکبر کی سلطنت شروع میں بارہ اور بعد میں پندرہ صوبوں پر مشتمل تھی جن کے نام یا تو ان کے صدر مقاموں کے نام پر تھے، جیسے دھلی، آگرہ اور الٰہ آباد، یا ان علاقوں کے قدیم ناموں پر جو ان کی حدود کے اندر تھے، مثلًا پنجاب، بنگال، برار، مالوہ اور گجرات ۔ اورنگ زیب کی گولکنڈہ اور بیجاپور کی تسخیر کے بعد جب تیموریوں کی سلطنت انتہائی وسعت کو پہنچ گئی تو اس میں کچھ اور صوبوں کا اضافہ ہو گیا ۔ انگریز اس لفظ کا استعمال غلط طور پر صوبے کے حاکم کے لیے کرتے رہے ہیں ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ غلطی صاحب صوبہ کے لقب سے پیدا ہوئی جس سے مراد کسی صوبے کا حاکم ہے اور جو صوبہ‌دار [رک بآں] کا مرادف ہے جس کے پہلے لفظ کو بظاہر غلطی سے محض ایک اعزازی لقب تصور کر لیا گیا .

مآخذ : (۱) مستند عربی کتب؛ (۲) ابوالفضل : آئین اکبری، طبع و ترجمہ Jarrett و Blochmann، ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کا سلسلہ Bibliotheca Indica؛ (۳) A. C. Burnell : Hobson-Jobson، ثانی طبع

Wm. Crooke، لنڈن ۱۹۰۳ء .

(T. W. HAIG)

* **صُوبہ‌دار :** کسی صوبہ [رکّ باں] کا والی۔ اکبر پہلا بادشاہ تھا جس نے سلطنت کو صوبوں کے نام سے مختلف حصوں میں تقسیم کیا، لیکن اس کے عہد میں صوبہ دار کا لقب رائج نہ تھا۔ صوبے کے حاکم کو آئین اکبری میں سپہ سالار کہا گیا ہے۔ اس کے جانشینوں نے صوبہ‌دار یا صاحب صوبہ (حاکم صوبہ) کی اصطلاح استعمال کی، لیکن ان الفاظ کا استعمال نہ تو ہرجگہ یکساں تھا نہ ہر وقت میں ایک سا، چنانچہ اٹھارھویں صدی میں دکن کے والی یا وایسرائے کو اکثر صوبہ‌دار کا لقب دیا جاتا تھا، لیکن اودھ اور بنگال کے والی زیادہ‌تر نواب وزیر اور نواب ناظم کہلاتے تھے۔ یورپ کے لوگ جیساکہ Orm، جس سے خود یہ غلطی سرزد ہوئی ہے، کہتا ہے اکثر صوبہ‌دار کو صوبہ کہہ دیتے تھے۔ اس غلطی کی بنا بلاشبہہ صاحب صوبہ کی ترکیب ہے جس کے پہلے حصے کو غلطی سے محض ایک اعزازی لقب سمجھ لیا گیا۔ صوبہ دار کا لقب یورپی غالباً کمتر درجے کے حکّام، مثلاً شہروں اور اضلاع (سرکار) کے حاکموں کے لیے بھی استعمال کرتے تھے .

ہندوستان میں دیسی فوج کی تنظیم کے بعد صوبہ‌دار کا لقب سپاہیوں کی ایک کمپنی اور باقاعدہ سوار فوج کے کسی دستے کے ہندوستانی افسر کے لیے بھی استعمال ہونے لگا، اگرچہ بے قاعدہ سوار فوج کے افسر کو اس نام سے موسوم نہ کیا جاتا تھا۔ اس قسم کے پیدل دستوں یا سوار فوجوں کی ابتدائی تنظیم کے تحت اسے صرف اس افسر کے لیے استعمال کیا جاتا تھا جو واقعی ان میں سے کسی کی قیادت کر رہا ہو۔ اس لقب کا مذکورۂ بالا استعمال اور غیر فوجی حکام پر [illegible] اطلاق کا باعث شاید وہ ذہنی عادت ہو جو ہندوستان میں عام ہے اور جس کا مقصد کم حیثیت آدمیوں کو تعریفی القاب دے کر کے انہیں خوش کرنا ہے۔ تاہم لغوی اعتبار سے لفظ صوبہ کا استعمال کسی دستے (کمپنی) کے لیے ایسا ہی صحیح ہو سکتا ہے جیساکہ ملک کے کسی حصّے کے لیے .

مآخذ : (۱) ابوالفضل : آئین اکبری، مترجمہ Blochmann اور Jarrett، بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کے سلسلہ Bibliotheca Indica میں؛ (۲) P. E. Roberts : *A Historical Geography of the British Dependencies*، ج ۷، ہندوستان، آوکسفرڈ ۱۹۱۶ء؛ (۳) H. Yule اور A. C. Burnell : *Hobson-Jobson*، طبع ثانی از Wm. Crooke، لنڈن ۱۹۰۳ء؛ (۴) V. A. Smith : *The Oxford History of India*، آوکسفرڈ ۱۹۱۹ء؛ (۵) W. H. Moreland : *From Akbar to Aurangzeb*، لنڈن ۱۹۲۳ء؛ (۶) وہی مصنف : *India at the Death of Akbar*، لنڈن ۱۹۲۰ء .

(T. W. HAIG)

* **صوحار :** رکّ بہ صحار .

* **صُور :** (Tyre)، فنیقیہ Phoenicia کا ایک شہر جو ایک جزیرے میں آباد ہے۔ عہد عمارنہ (Amarna) سے اس شہر کا شمار شامی ساحل کے مالدار تجارتی مرکزوں میں ہوتا تھا۔ رفتہ رفتہ یہ شہر مغرب میں واقع فنیقی نو آبادیوں پر اقتدار قائم کرنے کے لیے اپنے ہمسایہ شہر صَیدا [رکّ باں] کی ہمسری کرنے لگا۔ اسکندر کے ہاتھوں اس شہر کی فتح اور تباہی نے اس خوشحال شہر کو اس کی اہمیت سے صرف تھوڑے عرصے کے لیے محروم کر دیا، مگر اس سے ایک اور اہم اور مستقل نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ جزیرے پر آباد یہ شہر برّاعظم کی اصل سرزمین سے سدّ اسکندری [illegible] رفتہ رفتہ اس خس و خاشاک

کی وجہ سے پھیل کر، جسے جنوب مغربی ساحل کی لہریں بہا کر لاتی ہیں، ایک خاکنائے بن گیا۔ نہایت قدیم زمانے میں شہر پالائیروس Palaityros (آشوری = آشو Usho) برّاعظم پر اس جزیرے کے شہر کے مقابل آباد تھا۔ یہ رومی سلطنت کے ماتحت صُور کی قسمت (eparchy) کا دنیوی اور مذہبی صدر مقام تھا۔ شُرَحْبِیل بن حَسَنہ نے دمشق پر قبضہ کرنے کے بعد صُور اور صفّوریہ کو بھی اس ملک کے دوسرے مقامات کے ساتھ لے لیا (البَلاذُری، طبع ڈ خویہ، ص ۱۱۶؛ Caetani: *Annali del l'Islam*، ۱۱/۲، فصل ۳۲۱؛ ۳: فصل ۱۰۷) [مزید تفصیل کے لیے رک بہ آ ز، لائڈن، بار دوم، بذیل مقالہ]۔

مآخذ: (۱) الخوارزمی: صورۃ الارض، طبع v. Mzik، در *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*، لائپزگ ۱۹۲۶ء، ۳: ۱۹، شمارہ ۲۶؛ (۲) البتّانی: *Opus astronom*، طبع Nallino، ۲: ۳۹، شمارہ ۱۲۵، ۳: ۲۴۷؛ (۳) الفرغانی: *Elementa astronom*، طبع Golius، ص ۳۷؛ (۴) الاصطخری، B. G. A.، ۱: ۵۹؛ (۵) ابن حوقل، B. G. A.، ۲: ۱۱۳؛ (۶) المقدسی، B. G. A.، ۳: ۱۶۳؛ (۷) ابن فقیہ، B. G. A.، ۵: ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۲۳؛ (۸) ابن خرداذبہ، B. G. A.، ۶: ۷۸، ۹۸؛ (۹) قدامہ، B. G. A.، ۶: ۲۵۵؛ (۱۰) ابن رشہ، B. G. A.، ۷: ۸۳، ۹۷ (بتتبع الفرغانی)؛ (۱۱) الیعقوبی، B.G.A.، ۷: ۳۲۷؛ (۱۲) المسعودی، B G.A، ۸: ۳۳، ۱۹۵؛ (۱۳) ناصر خسرو: سفرنامہ، طبع Schefer، ص ۱۱؛ (۱۴) الادریسی، طبع Gildemeister، در *Z.D.P.V.*، ۸: ۱۱؛ (۱۵) ابن جبیر، طبع Wright، ص ۳۰۸ ببعد؛ (۱۶) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۳: ۴۳۳؛ (۱۷) صفی الدین: مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۲: ۱۷۱؛ (۱۸) ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۲۴۳؛ (۱۹) البلاذری: فتوح البلدان، طبع de Goeje، ص ۱۱۶ ببعد، ص ۳۴۱؛ (۲۰) یحیٰی بن سعید الانطاکی، طبع Rosen، ص ۳۸ (ص ۵۷ ببعد از روسی ترجمہ) *Zapiski Imper. Akad. Nauk*، ۱۸۸۳ء، ج ۴۴؛ (۲۱) صلیبی جنگوں کے مؤرخین (ابوالفداء، ابن الاثیر، ابن میسر، ابوالمحاسن، بہاء الدین وغیرہ، در *Recueil des hist. orient. des croisades*، ج ۱ (و ج ۳ و مواضع کثیرہ)؛ (۲۲) کمال الدین: زبدہ، در J. J. Muller: *Historia Merdasidarum*، ۱۸۲۹ء، ص ۱۲، ۳۰؛ (۲۳) الدمشقی، طبع Mehren، ص ۲۱۲؛ (۲۴) ابن بطوطہ، طبع Defrémery و Sanguinetti، ۱: ۱۳۰؛ (۲۵) خلیل الظاہری، طبع Ravaisse، ص ۴۴؛ (۲۶) العمری: التعریف، ص ۱۸۴، در R. Hartmann، *Z.D.M.G.*، ۱۹۱۶ء، ص ۳۸، حواشی ۱۰۹؛ (۲۷) القلقشندی: صبح الاعشٰی، ۴: ۱۵۳؛ (۲۸) Caetani: *Annali del l'Islam*، ۱۹۰۷ء، ۲: ۳۲۱؛ ۳: ۱۰۷، ۲۲۰؛ (۲۹) Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ص ۳۴۲ تا ۳۴۵؛ (۳۰) Lane-Poole: *History of Egypt in the Middle Ages*، لنڈن ۱۹۰۱ء، مواضع کثیرہ؛ (۳۱) de Sacy: *Exposé de la relig. des Druzes*، ۱: ۲۸۹، ۲۹۲، ۲۸۳؛ (۳۲) Leopold Lucas: *Geschichte der Stadt Tyrus zur Zeit der Kreuzzüge*، برلن ۱۸۹۶ء؛ (۳۳) Wallace B. Fleming: *The history of Tyre Columbia University Oriental Studies*، نیو یارک ۱۹۱۵ء، ۱۰: ۸۰ تا ۱۳۲۔

(E. HONIGMANN)

صُورَۃ: رَكَ بہ تصویر: فن۔ *

صُوفِی: رَكَ بہ تَصَوُّف۔ *

صُوقوللی: محمّد پاشا، الملقب بہ طویل مشہورترین ترکی وزرائے اعظم میں سے ایک۔ پندرھویں صدی کے ابتدائی سنین میں بوسنہ Bosnia کے قریہ صوقول Sokol میں پیدا ہوا۔ اس کا خاندان صوقولوچ Sokolewitch کہلاتا تھا جس کی ترکی شکل صوقوللی ہے۔ ایک مدعیہ *

سوانح عمری کے مطابق، جو حدود ۱۵۷۰ء میں جواہر المناقب کے نام سے لکھی گئی (قب T.O.E.M، عدد ۹، ۲، ص ۲۵۷ ببعد) اور جوانان صوقوللی کے لیے بہترین سند تسلیم کی جاتی ہے Sokol کے معنی باز کا گھونسلا ہیں۔ محمّد سب سے بڑا بیٹا تھا اور ترکی قانون ''دیوشرمہ'' [یعنی جبری بھرتی] کے تحت سلیمان اول کے عہد حکومت کے ابتدائی سالوں میں اپنے والدین سے لے لیا گیا۔ اپنی غیر معمولی قابلیتوں کی بدولت سرای [محل سلطانی] کے سرکاری عملے میں اس نے اہم مناصب حاصل کیے اور آخر میں قپوجی کیاسی (Kapudji Kiâyasi) [حاجب] کے ذمّے دار عہدے پر ترقی کی اور عرصے تک اس پر فائز رہا۔ اسی زمانے میں اس نے اپنے والدین اور دو بھائیوں کو قسطنطینیہ میں بلوا لیا۔ یہ بھائی تھوڑے ہی دن بعد فوت ہوگئے۔ اس نے ایک چچیرے بھائی کو بھی بلوا لیا تھا، جو آگے چل کر مصطفیٰ پاشا سے ملقّب اور بودین Bodin کا بگلربک [حاکم اعلیٰ] مقرر ہوا۔ ۹۴۳ھ/۱۵۳٦ء میں صوقوللی نے محل سلطانی کو چھوڑا اور ''قپودان پاشا'' کا خطاب پا کر خیرالدّین پاشا باربروسا کی جگہ لی، جو ایک غیر معمولی ترقی تھی۔ اس حیثیت سے وہ طرابلس الغرب (Tripolitania) میں کئی مہمّات لے کر گیا۔ تین برس بعد وہ روم ایلی کا بگلربک مقرر کیا گیا۔ اس نے وہاں مختلف معرکوں میں حصہ لیا۔ ۹۵۹ھ/۱۵۵۲ء میں اس نے ہنگری میں تمسوار Temesvár فتح کیا۔ ۹٦۱ھ/۱۵۵۳ء میں وہ سلطان سلیمان کی اس معرکہ آرائی میں، جو ایران کے خلاف تھی (نخجوان کی تسخیر)، سلطان کے ہمرکاب رہا، جس کے بعد اس نے وزیر ثالث کا مرتبہ حاصل کیا۔ جب دو شاہزادوں سلیم اور بایزید میں ۱۵۵٦ء [illegible] تو صوقوللی اس فوج کا سپہ سالار تھا جو سلیم کو اس کے بھائی کے خلاف مدد دے رہی تھی۔ اس کے بعد اسے سلیم سے بہت قریبی تعلّق رہا اور اس نے سلیم کی بیٹی اسمی خان سے ۹٦۹ھ/۱۵٦۲ء میں شادی کر لی، جو عمر میں اس سے چالیس سال چھوٹی تھی۔ وزیر ثانی رہنے کے بعد وہ بالآخر جون ۱۵٦۸ء میں احمد پاشا کی وفات پر صدر اعظم مقرر کیا گیا۔

صوقوللی اس عہدے پر اپنی موت تک، جو ۱۵۷۹ء میں واقع ہوئی، فائز رہا؛ چنانچہ سلیمان کے عہد سلطنت کے آخری پندرہ ماہ، سلیم ثانی کے پورے دور حکومت اور مراد ثالث کے ابتدائی چار سالوں میں وہی صدر اعظم تھا۔ اس زمانے کے بڑے حصے میں سلطنت کا حقیقی فرمانروا (بادشاہ معنوی، قب پیچوی Peçewi، ۱ : ۴۴) وہی تھا، بالخصوص سلیم ثانی [رک بآن] کے عہد میں، جو سلطنت کے معاملات میں بہت ہی کم دلچسپی لیتا تھا۔ اپنے تجربے اور ذکاوت کی وجہ سے صوقوللی ہی صریحًا ایسا شخص تھا جو سلیمان کے زمانے کی شاندار روایات کو مستحکم کر سکتا تھا۔ اس کی کوششیں زیادہ‌تر اس طرف منعطف رہیں کہ بیرونی ممالک سے صلح اور اپنے ملک میں امن و امان قائم رہے۔ اگرچہ ہمیں اس کے کسی بہت درخشاں کارنامے کا علم نہیں، تاہم اپنے زمانے کے تمام بڑے بڑے واقعات کی روح رواں وہی تھا۔ اس کا کردار اس بات سے بخوبی عیاں ہوتا ہے کہ اس نے سلیمان کی موت کو، جو [ہنگری کے شہر] Szigeth کے سامنے واقع ہوئی، اس وقت تک خفیہ رکھا جب تک کہ نئے سلطان کو فوج میں پہنچنے کی مہلت نہ مل گئی۔ اسی طرح جب سلیم ثانی نے صوقوللی کے مشورے کے [illegible] کے انعامات تقسیم کرنے سے

انکار کیا تو اس نے عین وقت پر مداخلت کی اور ینی چری سرکشوں کا جوش فرو کیا۔ Szigeth کی مہم سے واپس آنے کے بعد صدر اعظم نے دیگر فوجی مہموں میں حصہ نہیں لیا، مگر اس کے زمانے کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نظم و نسق کے تمام شعبوں کے کام میں سرگرم کار رہا۔ اس کی وزارت عظمٰی کے دوران میں سلطنت اور بالخصوص ہائے تخت اپنی تاریخ کے درخشاں ترین اور خوش حال ترین دور سے گزرے، بحالیکہ قدیم سادہ روایات میں ابھی تک اتنی قوت تھی کہ وہ اس اخلاقی انحطاط کو روک سکیں جس کا ظہور اس زمانے میں ہونے لگا تھا۔ صوقوللی کو اپنی داخلی اور خارجی حکمت عملی میں صرف ایک گروہ کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا، جس کی قیادت یہودی یوسف ناسی، سلیم ثانی کا منظور نظر، اور اسی بادشاہ کی ایک یہودی محبوبہ کر رہے تھے۔ یہودی النّسل ساہوکاروں کا محصولات درآمد پر قبضہ تھا اور سلطنت کی تمام معاشی زندگی ان کے پنجے میں تھی۔ صوقوللی کو اس میں پوری کامیابی حاصل نہ ہو سکی کہ ان کے اس اثر و رسوخ کا سدّباب کر سکے جو مثال کے طور پر سکے کی قیمت گر جانے میں ظاہر ہوا۔

صوقوللی کی خارجہ حکمت عملی میں ہمیں غالبًا بین الاسلامی اتحاد کا میلان ماننا ہوگا۔ اس کی وزارت عظمٰی کے آخری سال تک ایران سے اس معاہدۂ صلح کی جو اماسیہ میں ۹۶۲ھ/۱۵۵۳ء میں طے ہوا تھا خلاف ورزی نہیں کی گئی، علاوہ ازیں سلطنت عثمانیہ اس کوشش میں رہی کہ ہند اور ماوراے ہند کے مسلمان بادشاہوں کو پرتگالی حملوں کے خلاف (اتچہ Atcheh کی مہم کے لیے قب T.O.E.M عدد ۱) اور ماوراءالنّہر کے خوانین کو روسیوں کے خلاف مدد دے۔ صوقوللی کا یورپی ممالک سے طریق عمل بھی صلح و آشتی پر مبنی تھا۔ Ivan the Terrible کے زمانے میں روس اور اسی طرح آسٹریا اور ہسپانیہ کی طرف سے وہ برابر چوکنا رہتا رہا اور اسے یہ امید رہی کہ فرانس اور پولینڈ کی دوستی کے سہارے وہ ان طاقتوں کی روک تھام کر سکے گا۔ تاہم وہ قبرص پر فوج کشی کو اور اس کے نتیجے میں وینس اور دوسری طاقتوں سے جو بحری جنگ چھڑی اسے نہ روک سکا۔ قبرص پر زیادہ تر یوسف ناسی اور اس کے ان دوستوں کے اثر کی وجہ سے قبضہ کیا گیا جو سلطان کے گرد و پیش رہتے تھے، لیکن جب ایک بار یہ فیصلہ کر لیا گیا تو وزیر اعظم نے مہم کو کامیاب بنانے میں کوشش کا کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کیا۔ اسی طرح یہ تمام تر اسی کی مستعدی کی بدولت تھا کہ جنگ لپانٹو Lapanto (۷ اکتوبر ۱۵۷۱ء) میں ترکی بیڑے کی تباہی کے بعد ایک سال سے کم مدت میں دوسرا نیا بیڑا تیار ہو گیا۔ صوقوللی کو امن اور رفاہ عامہ کے دوسرے بڑے منصوبوں میں کامیابی نصیب نہیں ہوئی، مثلًا والگا اور ڈان کے درمیان نہر کھودنے اور خاکنائے سویز Suez کو بیچ سے چیرنے کی تجویز میں وہ علاوہ دوسرے اوصاف کے سیاسی گفت و شنید کے میدان میں خاص مہارت رکھتا تھا، اور اس میں اخلاق و احترام کو ہمیشہ پیش نظر رکھتا تھا (اس نے اپنی ایک رنگین تصویر ایک وینسی سفیر کے لیے بنوائی جو بعد میں آرک ڈیوک فرڈی نینڈ کے ذخیرے میں رہی)۔ اگرچہ حسب موقع کبھی کبھی سختی سے بھی کام لیتا تھا۔ وینس کے ساتھ جو معاہدہ صلح طے ہوا (۷ مارچ ۱۵۷۳ء) اس کی رو سے جزیرۂ قبرص ترکی کے پاس رہنے دیا گیا۔ یہ ایسی بات ہوئی کہ گویا جنگ لپانٹو

Lepanto کبھی لڑی ہی نہیں گئی تھی۔

صوقوللی کی ذاتی حیثیت عجیب تھی؛ وہ نہ تو رعایا میں غیر معمولی طور پر مقبول تھا اور نہ سلطان ہی کا خاص منظور نظر تھا، لیکن ہر شخص اس کی تعظیم کرتا تھا۔ اگرچہ ادب اور شاعری کی اس نے کوئی سرپرستی نہ کی (گب Gibb: *History of Ottoman Poetry*، ۳: ۷) پھر بھی باقی نام شاعر اپنے قصائد میں اس کی تعریف و توصیف کرتا ہے۔ صوقوللی اپنے استانبول کے قصر میں، جسے بعد میں احمد اوّل نے مسجد بنانے کے لیے خرید لیا، خدم و حشم کی ایک بڑی تعداد اپنی ملازمت میں رکھتا تھا۔ اپنے اقتدار کے زور سے وہ اپنے دشمنوں سے تو پیچھا چھڑا سکا، لیکن حقیقی دوست کسی کو نہ بنا سکا۔ اس کے بعض مقتدر معاصرین، جیسے لالہ مصطفی پاشا اور سنان پاشا [رک بآں] جو دشواریاں پیدا کرتے اس نے ان کا بھی سدّباب کر دیا۔

اس کا دبیر فریدون بے، جو بعد میں رئیس الکُتّاب ہو گیا، اور کیایہ Kiaya جعفر آغا اس کے سب سے بڑے مقرّب اور معتمد تھے۔ صوقوللی کی بابت یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نہایت متدیّن اور دیانتدار آدمی تھا، مگر اس کا یہ تدیّن بڑے بڑے تحفے قبول کرنے میں مانع نہ تھا، اور ان سے اس کی ذاتی آمدنی میں جو اضافہ ہو جاتا تھا اس سے وہ بہت مالدار ہو گیا تھا۔ مغربی مآخذ اس پر طمع کی تہمت لگاتے ہیں، لیکن اس نے صوبجات میں بہت سی رفاہ عامہ کی عمارتیں بنوائیں خصوصاً کارواں سرائیں اور ان کے علاوہ دو مسجدیں دارالسلطنت میں تعمیر کرائیں، ایک مسجد اور تکیہ (تکیہ قدرغہ Kadirgha محلّے میں، اور ایک مسجد اور مدرسہ عذب قپو میں (دیکھیے حدیقۃ الجوامع، ۱: ۱۹۲)۔ اس پر یہ بھی الزام لگایا گیا ہے، جو کسی حد تک حق بجانب بھی ہے، کہ وہ اپنے ان کثیرالتعداد اعزّہ اور ہم وطنوں کی بہت بے جا رعایت کرتا تھا جنھیں وہ بوسنہ سے لایا تھا اور جن میں سے متعدد اہم مناصب پر مامور تھے۔ مؤرخ پیچوی لی ابراہیم صوقوللی کی عمزاد بہن کا بیٹا تھا۔

مراد ثانی کی تخت نشینی کے بعد صوقوللی کا اقتدار کم ہونا شروع ہوا۔ نئے سلطان کے منظور نظر اشخاص، جیسے شمسی پاشا وغیرہ کو وہ عہدے مل گئے جن سے صوقوللی کے متوسلین کو برخاست کر دیا گیا، لیکن صدر اعظم کی برطرفی سے قبل — جو اب ناگزیر معلوم ہوتی تھی — صوقوللی کو ۱۱ اکتوبر ۱۵۷۹ء کو قتل کر دیا گیا۔ وہ اپنے دفتر (دیوان) سے نکل رہا تھا کہ ایک شخص بھکاری کے بھیس میں اس کے قریب آیا اور اس کے چھری بھونک دی۔ وہ اس مقبرے (تربۃ) میں مدفون ہوا جو اس نے [گورستان] ایوب میں بنوایا تھا (دیکھیے اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۱: ۳۰۸)۔

مآخذ: اصلی مآخذ: سوانح صوقوللی کے لیے مآخذ یہ ہیں: (۱ و ۲) تواریخ پیچوی (Pecewi) و سلانیکی اور (۳) علی کی مؤلفہ تاریخ (کنہ الاخبار، جس کا کچھ حصہ اب تک غیر مطبوعہ ہے) اور؛ (۴) حاجی خلیفہ: تحفۃ الکبار۔ اس کا سوانحی تذکرہ ذیل کی کتابوں میں بھی آیا ہے: (۵) منجم باشی: صحائف الاخبار، ۳: ۵۳۲ ببعد؛ (۶) عثمان زادہ: حدیقۃ الوزراء، قسطنطینیہ ۱۲۷۱ھ، ص ۳۲ ببعد؛ (۷) ثریا افندی: سجل عثمانی، ۳: ۱۲۲؛ (۸) حافظ حسین الایوانسرائی: حدیقۃ الجوامع، قسطنطینیہ ۱۲۸۱ھ، ۱: ۱۹۲۔ یورپ کے ہم عصر مآخذ میں سب سے زیادہ اہم یہ ہیں (۹) Gerlach: *Tagebuch*، فرانکفرٹ ۱۶۷۴ء اور (۱۰) Alberi وینیسی: *Relazioni*؛ ان تمام مآخذ سے بعض جدید مؤرخین نے کام لیا ہے، جیسے: (۱۱) von Hammer: *G. O. R*،

۳ اور ۴؛ (۱۲) Jorga : *Gesch. des Osm. Reiches*، بالخصوص ص ۱٦۵ ببعد؛ (۱۳) Brosch : *Geschichten aus den leben dreier Grosswesiere*، گوتھا ۱۸۹۹ء؛ (۱۴) احمد رفیق صوقوللی، قسطنطینیہ ۱۹۲۴ء (یہ صوقوللی اور اس کے عہد پر ایک اہم تحقیقی تبصرہ ہے جس کے ماخذ میں اصلی دستاویزوں سے بھی کام لیا گیا ہے اگرچہ یہ شاذ و نادر ہی بتایا ہے کہ وہ کہاں سے ملیں۔ صوقوللی کے میلانات کے لیے دیکھیے: (۱۵) Von Kraelitz-Greifenhorst، در *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte*، ۱۹۲۳-۱۹۲٦ء، ۲: ۲٦۲.

(J. H. KRAMERS)

* **صولاق** : سلطنت عثمانیہ کی قدیم فوجی تنظیم میں سلطان کے محافظ دستے (body-guard) کے تیراندازوں کا نام تھا۔ یہ ایک پرانا ترکی لفظ ہے، جس کے معنے ”کھبا، یا چپ دست“ ہیں۔ ان معنوں کی مناسبت تیر انداز کے مفہوم سے اچھی طرح واضح نہیں ہوتی۔ صولاق کا تعلق ینی چریوں سے تھا، چنانچہ ینی چری، سپاہ کے چار دستوں یا اورتہ (ساٹھویں سے تریسٹھویں تک) صولاقوں پر مشتمل تھے۔ ہر سو افراد کی کمان ایک صولاق باشی اور دو رکاب صولاغی کرتے تھے، مگر ان سے صرف نوج رکاب کا کام لیا جاتا تھا اور اس خدمت میں ”پیک“ ان کے شریک رہتے تھے۔ ان کی وردی وہی تھی جو ینی چریوں کی تھی بجز اس کے کہ وہ ایک ٹوپی اور اُسکوف uskiuf پہنتے تھے جس کے اوپر ایک لمبی کلغی لگی ہوتی تھی۔ صولاق ہمیشہ پیدل چلتے تھے اور سلطان کے دائیں بائیں رہتے تھے اور اس کے ساتھ لڑائی پر بھی جاتے تھے۔

مآخذ : (۱) d'Ohsson : *Tableau de l'Empire Othoman*، پیرس ۱۸۲۰ء، ۲ : ۹۰، ۲۹۱؛ (۲) von Hammer : *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*، وی انا ۱۸۱۵ء، ۲ : ۵۰، ۲۱۰؛ (۳) Ricaut : *Histoire de l'Etat de l'Empire Ottoman*، پیرس ۱٦۷۰ء، ص ۲۳۵؛ (۴) احمد جواد : تاریخ عسکر عثمانی، قسطنطینیہ ۱۸۹۲ء؛ (۵) A. H. Lybyer : *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*، کیمبرج (میساچوسٹس) ۱۹۱۳ء، ص ۱۲۹.

(J. H. KRAMERS)

صولاق زادہ : ایک ترک مؤرخ۔ اس * کا اصلی نام محمدؐ اور تخلص ہمدمی تھا۔ معلوم ہوتا ہے وہ کسی صولاق کا بیٹا تھا اور استانبول میں پیدا ہوا۔ اس کی زندگی کے متعلق زیادہ علم نہیں۔ اس نے غالباً سرکاری ملازمت اختیار کر لی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ۱۰٦۸ھ/ ۱٦۵۷-۱٦۵۸ء میں فوت ہوا۔ موسیقی میں اپنے کمالات کے سبب اسے مِصقالی (نیز مِثقالی) کہنے لگے تھے۔ یہ مِصقال یا مِثقال (گڈریوں کی بانسری کی ایک قسم) سے مشتق ہے (قب اولیا: سیاحت نامہ، ۱ : ٦۳۳، ۵۰۹، ٦۳٦) (ان میں سے کم از کم ص ۵۰۹ کی عبارت ضرور اسی مؤرخ سے متعلق ہے)۔

محمد صولاق زادہ سلطنت عثمانیہ کی ایک مختصر تاریخ کا مصنف تھا، جسے اس نے سلطان محمد رابع کے دور حکومت میں لکھا۔ موجودہ قلمی نسخے عموماً ۱۰۵۴ھ تک جاتے ہیں۔ یہ کتاب ابتدا میں فہرست شاہان کہلاتی تھی۔ مختصر اور جامع ہونے اور اپنے صاف اسلوب بیان کے سبب اس تاریخ کی وسیع اشاعت ہوئی اور یہ اب تک ایک مقبول عام کتاب ہے، تاہم اس کے بارے میں دعوٰی نہیں کیا جا سکتا کہ یہ مراد رابع کے عہد کے سوا کسی دوسرے زمانے کے لیے بھی ایک مستقل تاریخی ماخذ کی حیثیت سے گراں قدر ہے۔ اس کے آگے کے واقعات

کا سلسلہ سرّی افندی (م ۱۱۴۲ھ/۱۷۲۹ء) اور منیف پاشا نے تحریر کیا تھا۔ یہ کتاب استانبول میں ۱۲۹۷ھ/۱۸۸۰ء میں طبع ہوئی تھی (۶ + ۱۲ + ۴۷۷ صفحات، چھوٹی تقطیع)۔ اس سے قبل لیتھو میں بھی اس کی طباعت شروع ہوئی تھی (۱۲۷۱ھ/ ۱۸۵۴ء)، مگر تکمیل کی نوبت نہیں آئی۔ اس کے مخطوطات کے بارے میں دیکھیے F. Babinger: *Die Geschichtsschreiber der Osmanen*، لائپزگ ۱۹۲۷ء، ص ۲۰۳ ببعد۔

مآخذ : (۱) J.v. Hammer : *G.O.D.*، ۳ : ۴۲۳ (ہمدمی)؛ (۲) جمال الدین : آئینۂ ظرفا، ص ۲۵ ببعد؛ (۳) سجل عثمانی، ۴ : ۱۷۱؛ (۴) بروسلی محمد طاہر : عثمانلی مؤلفلری، ۳ : ۸۰؛ (۵) F. Babinger : *Die geschichtsschreiber der Osmanen*، لائپزگ ۱۹۲۷ء، ص ۲۰۳ ببعد۔

(FRANZ BABINGER)

* **الصُّولی** : ابوبکر محمد بن یحییٰ، مؤرخ، ادیب اور شطرنج کا ماہر (م ۳۳۵ - ۳۳۶ھ/۹۴۶ء)۔ اپنے زمانے کے بہت سے مشاہیر کی طرح الصولی اصلاً عرب نہ تھا۔ ایک حکایت کی رو سے اس کا جد امجد صول اپنے بھائی فیروز کی طرح جرجان کا ایک معمولی ترک تھا۔ دونوں نے یزید بن مہلب کے دور اقتدار میں اسلام قبول کیا اور اس کی وفات (۱۰۲ھ/۷۲۰ء) تک اس کے ندیم اور مونس بنے رہے۔ ان کے اخلاف کی بیشتر تعداد خلفا کی کاتب رہی۔ الصولی کے دادا ابراہیم بن العباس (م ۲۴۳ھ/۸۵۷ء) نے بڑی شہرت پائی۔ اس کا دیوان بھی الصولی نے مرتب کیا تھا (کتاب الاغانی، بار اول، ۹ : ۲۱ تا ۳۰؛ یاقوت : الارشاد الاریب، ۱ : ۲۶۰ تا ۲۷۷)۔

ابوبکر نے عربی زبان [illegible] پائی۔ اس کے اساتذہ میں ثعلب، المبرد، السجستانی، ابو الضیاء [رک بآں] اور عون بن محمد جیسے ائمۂ ادب شامل ہیں۔ الصولی کے علمی ذوق پر ابن المعتز کا بھی گہرا اثر تھا (قب الحصری : زہر الآداب، ۳ : ۲۹۸ ببعد)۔ المکتفی (۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء تا ۲۹۵ھ/۹۰۸ء) کے دربار سے الصولی کے گہرے روابط تھے، جن کی بدولت اس نے شطرنج کے کھیل میں مہارت حاصل کرکے الماوردی جیسے ماہرِ شطرنج کو بھی ہرا دیا۔ شطرنج کے کھیل کے ضمن میں الصولی کا نام نہ صرف ضرب المثل بن چکا ہے بلکہ ایک من گھڑت حکایت کی رو سے شطرنج کی ایجاد کا سہرا بھی اس کے سر باندھا جاتا ہے (ابن خلکان، طبع وسٹنفلٹ، عدد ۶۵۹، ص ۲۵)۔ کتاب فی الشطرنج کے نام سے ایک تالیف بھی اس کے اور اس کے پیشرو العدلی سے منسوب ہے، جس کے دو قلمی نسخے محفوظ چلے آتے ہیں (قاہرہ اور استانبول؛ A Van der Linde: *Quellenstudien Zur Geschichte des Schachspiels*، ص ۱۲ تا ۲۴؛ ۳۳۳ تا ۳۳۷)۔ اس کی طباعت کا منصوبہ A. Gies اور van der Linde نے بھی بنایا تھا؛ A. van der Linde : *Das erste Jahrtausend der Schachliteratur*، ص ۱۴۸۔

الصولی نے الماوردی کو شطرنج کی بازی میں مات دی تو اس تقریب سے اس نے خلفاء کے دربار تک رسائی حاصل کی اور ان کا ندیم بن گیا۔ خلیفہ الراضی (۳۲۲ھ/۹۳۴ء تا ۳۲۹ھ/۹۴۰ء) الصولی کا شاگرد تھا، جس کے ساتھ اس کے گہرے مراسم تھے (المسعودی : مروج الذہب، ۸ : ۳۱۱، ۳۲۹؛ التنوخی : نشوار المحاضرہ، ص ۱۳۵؛ قب Mez : *Die Renaissance des Islam*، ص ۱۳۲)۔ اپنی زندگی کے آخری سال میں اسے بصرہ میں پناہ لینا [illegible] علیؓ کے حق میں ایک

روایت بیان کرنے کی بنا پر اسے قابل تعزیر سمجھا گیا (الفہرست، ص ۱۵۰، س ۲۹) - بالآخر اس نے روپوشی کی حالت ہی میں وفات پائی۔

بطور مؤرخ الصولی کی شہرت کا دار و مدار خلفاے عباسیہ کی تاریخ کتاب الاوراق فی اخبار العباس و اشعارهم پر ہے - اس کا پہلا حصہ سن وار مرتب ہے اور دوسرے حصے میں خلفاے عباسیہ اور ان کی اولاد کے کلام کا انتخاب درج ہے - کتاب الاوراق پانچ چھے مجلدات پر مشتمل ہے، لیکن یہ مکمل نہ ہو سکی (الفہرست، ص ۱۵۰، س ۲۷؛ ص ۱۵۱، س ۶)- اب تک اس کے صرف چند اجزا دستیاب ہوسے ہیں- جزاول کے مخطوطات لینن گراڈ (کتاب خانۂ عام، سنین ۲۲۷ تا ۲۵۶ھ؛ Zapiski، ۲۱ : ۱۰۱ تا ۱۰۲)، قاہرہ (کتاب خانۂ الازہر، تاریخ، عدد ۳۴، سنین ۲۹۵ تا ۳۱۸ھ؛ Zapiski : کتاب مذکور، ص ۹۹ تا ۱۰۰)، استانبول [جز سوم، Rescher، در MFOB، ۱۹۱۲ء، ۵/۲ : ۵۲۳) اور پیرس (کتاب خانۂ ملی، عربی مخطوطات، عدد ۴۸۳۶، سنین ۳۲۲ تا ۳۳۳ھ) میں پائے جاتے ہیں- دوسرے اجزا کے نسخے قاہرہ (دارالکتب، تاریخ، عدد ۵۹۳؛ Barthold، در Zapiski، ۱۸ : ۱۴۸ تا ۱۵۳؛ کتاب خانۂ الازہر، ادب، عدد ۳۸۷، Zapiski، ۲۱ : ۹۸ تا ۹۹) اور لینن گراڈ (Zapiski، ۲۱ : ۱۰۲ تا ۱۱۱) میں ہیں- کتاب الاوراق کے چند اجزا شائع ہو چکے ہیں، مثلاً اخبار الحلاج (Zapiski، ۲۱ : ۱۲۷ تا ۱۳۱) - اس کا مکمل تجزیہ L. Massignon نے La passion d'al-Hallaj میں متعدد مقامات پر کیا ہے - اخبار ابان اللاحقی (A. Krimskij : ابان اللاحقی و غیرہ، ماسکو ۱۹۱۳ء، ص ۱ تا ۳۴) اور اخبار ابن المعتز (Zapiski، ۲۱ : ۱۰۳ تا ۱۱۲) - [G. A. Dunne کی سعی و [illegible] سے الصولی کی کتاب الاوراق کے مزید اجزا شائع ہو چکے ہیں: اخبار الراضی باللہ و المتقی باللہ، قاہرہ ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء؛ اشعار اولاد الخلفاء و اخبارهم، قاہرہ ۱۳۵۵ھ/۱۹۳۶ء]۔

الصولی کی کتاب الوزراء بھی شہرت میں کم نہ تھی - بعض کتب میں اس کے اقتباسات ملتے ہیں (خود الصولی نے کتاب الاوراق میں اس کتاب کا بارہا ذکر کیا ہے؛ قب الارشاد الاریب، ۲ : ۱۳۱ تا ۱۳۲ و ۵ : ۴۲۰؛ عمر : al-Fakhri، در Archives Marocains، ۱۶ : ۲۵) - اس کی دیگر تصانیف میں ادب الکتاب قابل ذکر ہے، جسے محمد بہجۃ الاثری نے مخطوطۂ بغداد کو مدار بنا کر قاہرہ سے شائع کیا ہے (۱۳۴۱ھ/۱۹۲۲ء) - یہ کتاب الراضی کے عہد حکومت (ص ۱۹۳) میں لکھی گئی تھی اور سرکاری محکموں میں کام کرنے والے منشیوں کے لیے دستور العمل کا کام دیتی ہے - زمانۂ مابعد میں ادب کی یہ صنف بہت مقبول ہوئی - اس کی انتہائی ترقی یافتہ صورت القلقشندی کی صبح الاعشی کی ضخیم مجلدات ہیں (یہ امر قابل ذکر ہے کہ القلقشندی الصولی سے بخوبی متعارف ہے، لیکن اس کی کتاب کا کہیں بھی حوالہ نہیں دیتا)۔

جہاں تک خالص ادب کا تعلق ہے الصولی نے عباسی دور کے شعرا کے دواوین مرتب کرکے بڑی شہرت پائی تھی - اگر العسکری کی علمی کاوشوں کا میدان عمل شعراے متقدمین کے دواوین تھے تو الصولی کی دلچسپی کا مرکز شعراے محدثین تھے - [اس کی اخبار ابی تمام (طبع خلیل محمود عساکر و محمد عبدہ عزام اور نظیر الاسلام، قاہرہ ۱۹۳۷ء) اور اخبار البحتری (دمشق ۱۹۵۸ء) منظر عام پر آ چکی ہیں] - اس کے مرتب کردہ دواوین [illegible] شعرا کے مجموعہ ہائے

کلام قابل ذکر ہیں : ابو نواس (E. Mittwoch : Die literarische Tätigkeit Hamza al-Isbahānis، برلن ۱۹۰۹ء، ص ۳۴ ببعد)، مسلم بن الولید (طبع ڈخویہ، ص ۸)، ابن المعتز (براکلمان، ۱ : ۸۱)، البحتری (حوالۂ مذکورہ)، ابن الرومی (اقتباسات، قاہرہ ۱۹۲۴ء)، العباس بن الاحنف (الاغانی، ۸ : ۱۵ تا ۲۵؛ ۱۴ : ۱۴۱ تا ۱۴۴)، الصنوبری (Mez : Die Renaissance des Islam، ص ۲۵۰)، وغیرہ (الفہرست، ص ۱۵۱، س ۵ تا ۱۶؛ ص ۱۶۱، س ۶ تا ۲۱؛ وص ۱۶۶، س ۳)۔ یاقوت نے اس کی کتاب اخبار شعراء مصر کا حوالہ دیا ہے (ارشاد الاریب، ۲ : ۵، ۱۵۴ تا ۱۶۳ و ۵ : ۳۵۴)۔ اس نے تقریباً ایک درجن دوسری کتابیں بھی لکھی تھیں، جن کے صرف ناموں سے ہم آشنا ہیں (الفہرست، ص ۱۵۱، س ۸ تا ۱۳؛ ابن خلکان، طبع وستنفلٹ، ص ۵۱؛ حاجی خلیفہ، ۲ : ۵۹۸، ۳ : ۹۵؛ ۳ : ۱۴۳؛ الصولی : ادب الکتاب، ص ۱۷۵؛ ابو العلاء : رسالۃ الغفران، ص ۱۴۷، س ۸)۔ الصولی شعر و شاعری کے میدان میں کوئی نام پیدا نہیں کر سکا، لیکن اس کے اشعار کا اکثر حوالہ دیا جاتا ہے (اس کے کلام کا نمونہ محمد بہجۃ الاثری نے دیا ہے، دیکھیے ادب الکتاب، ص ۱۳ تا ۱۸)۔

الصولی کی دیانتداری ہمیشہ محل نظر رہی ہے۔ اس کے کتاب خانے کے متعلق طنزیہ اشعار مشہور و معروف ہیں (ابن خلکان : کتاب مذکور، ص ۵۴)۔ الصولی کے معاصرین کا خیال تھا کہ اس کا علم و فضل دوسروں کی کتابوں کا مرہون منت ہے۔ الفہرست (ص ۱۲۹، س ۲۷ تا ۲۸؛ ص ۱۵۱، س ۶ تا ۷) اور یاقوت (ارشاد الاریب، ۲ : ۵۸) کے بیان کی رو سے اس کی کتاب الاوراق، المرثدی کی اشعار القریش کا محض سرقہ ہے (الفہرست، [illegible] المریدی کے بجائے المرثدی پڑھنا چاہیے؛ تاہم المسعودی نے مروج الذہب، ۱ : ۱۶ تا ۱۷، میں اس سے زیادہ خوشگوار رائے ظاہر کی ہے)۔ یاقوت نے اسے جھوٹا کہا ہے (ارشاد الاریب، ۲ : ۱۰) اور الفہرست کے مؤلف کی رائے میں اخبار ابن ہرثمہ ایک ناکام کوشش ہے (ص ۱۵۸، س ۲۹)۔ اس کے پندار اور بد ذوقی کی بہت سے اہل علم نے مذمت کی ہے (مثلاً دیکھیے الجرجانی : الوساطۃ، ص ۲۶۰؛ ابن الاثیر : المثل السائر، ص ۲۸۹)۔ اس کی لاف زنی سے گیارھویں صدی کا فارسی ادب بھی آشنا ہے (ابو الفضل البیہقی، در Barthold : Zapiski، ۱۸ : ۰۱۵۱)۔ L. Massignon نے اس کے خلاف بہت سی آرا کا تجزیہ کیا ہے (La passion d' al-Hallāj، ۲ : ۹۲۰، نیز بمواضع کثیرہ)۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ الصولی کوئی بلند مرتبہ مؤرخ متصور نہیں کیا جا سکتا۔ وہ محض ایک جفا کش مؤلف تھا، جو بسا اوقات اپنی اور دوسروں کی کتابوں میں بھی تمیز نہیں کر سکتا تھا۔ بایں ہمہ انکار ممکن نہیں کہ اس نے ادب کو متاثر کیا۔ اس کے بلا واسطہ تلامذہ میں الدارقطنی، ابن شاذان، المرزبانی وغیرہ بیان کیے جاتے ہیں۔ الصولی آج بھی ایک اہم ادبی ماخذ ہے جس سے عرب مؤرخ اور عرب ادبا استفادہ کرتے ہیں۔ العریب اس کا ہم عصر تھا اور عمر میں چھوٹا تھا، لیکن وہ اس کی عبارتیں لفظ بلفظ نقل کرتا ہے۔ عباسی دور کے شعراء کی تاریخ کے ضمن میں علی الاصفہانی نے الصولی کا ڈھائی سو بار حوالہ دیا ہے (Guidi : Tables alphabétiques میں دیگر اسناد کی طرح اس کا ذکر ہی نہیں کیا گیا)۔

مآخذ : (۱) کتاب الفہرست، طبع فلوگل، ص ۱۵۰، [illegible] س ۳ تا ۶؛ (۲) السمعانی:

کتاب الانساب، سلسلۂ یادگار گب، ورق ۳۵۷؛ (۲) ابن الانباری: نزهة الالبّا، قاهره ۱۲۹۴ھ، ص ۳۴۳ تا ۳۴۵؛ (۳) ابن خلّکان: وفیات الاعیان، طبع وستنفلت، عدد ۶۵۹، ص ۵۱ تا ۵۵ = ترجمه از ڈیسلان، ۳: ۶۸ تا ۷۳؛ (۵) العینی: عقد الجمان، ایشیاٹک میوزیم، عدد ۱۷۷، ۳۲: ورق ۱۳ تا ۱۵؛ (۶) حاجی خلیفه: کشف الظنون، طبع فلوگل، بمدد اشاریه؛ (۷) Wüstenfeld: *Die Geschichtsschr. der Araber*، ص ۳۷، ۱۱۵؛ (۸) براکلمان: *G.A.L.*، ۱: ۱۲۳، ۱۳۵؛ (۹) البستانی: دائرة المعارف، ۱۹۰۰ء، ۱۱: ۶۸ تا ۹۹؛ (۱۰) Horovitz: *Westas St.* در *MSOS.*، ۱۹۰۷ء، ۱۰: ۲۵ تا ۳۸؛ (۱۱) Barthold، در *Zapiski*، ۱۹۰۸ء، ۱۸: ۱۳۸ تا ۱۵۳؛ (۱۲) Krimskij: *Hamasa Abu-Temmama Taiskago*، بزبان روسی، ماسکو ۱۹۱۲ء، ص ۱۵ تا ۱۹؛ (۱۳) وہی مصنف: *Aban Lahikij*, etc.، بزبان روسی، ماسکو ۱۹۱۳ء، ص ۷ تا ۱۰، ۷۳ تا ۹۳؛ (۱۴) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، قاهره ۱۹۱۲ء، ۲: ۱۷۳ تا ۱۷۵؛ (۱۵) Kračkowskij، در *Zapiski*، ۱۹۰۸ء، ۱۸: ۷۷ تا ۷۸ و ۱۹۱۳ء، ۲۱: ۹۸ تا ۱۱۵، ۱۳۰؛ (۱۶) الصولی: ادب الکتّاب، طبع محمد بہجة الاثری، قاهره ۱۳۴۱ھ، ص ۸ تا ۱۸۔

الصولی کی مہارت شطرنج کے لیے دیکھیے (۱۷) Antonius van der Linde: *Geschichte und Litteratur des Schachspiels*، برلن ۱۸۷۴ء، ۱: ۹۷ تا ۹۸، ۱۰۶ تا ۱۰۷؛ (۱۸) وہی مصنف: *Quellenstudien zur Geschichte des Schachspiels*، برلن ۱۸۸۱ء، ص ۲۱ تا ۳۲، ۳۳۳ تا ۳۳۷، ۳۵۳ تا ۳۸۱؛ (۱۹) وہی مصنف: *Das erste Jahrtausend der Schachlitteratur*، ص ۸۳، ۹۳۸؛ (۲۰) H. J. R. Murray: *History of Chess*، آکسفرڈ ۱۹۱۳ء، ص ۱۶۹ تا ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۹۹ تا ۲۰۱، ۲۳۵ تا ۲۳۰، ۲۷۱ تا ۲۷۶، ۳۰۹ تا ۳۱۷، ۳۳۷۔

(IGN. KRATSCHKOVSKY)

⊗ **صَوْم**: یا صِیام، (ع)؛ یہ مادہ ص و م سے مصدر ہے (صَامَ یَصُوْمُ صَوْمًا و صِیَامًا)۔ اس کے لغوی معنی ہیں اَلْاِمْسَاکُ عَنِ الشَّیْءِ وَالتَّرْکُ لَهٗ کسی چیز سے رکنا اور اسے چھوڑ دینا (لسان العرب؛ تاج العروس)۔ چنانچہ عربی روزمرہ میں صامِتْ کو بھی صائِمْ کہہ دیا جاتا ہے، کیونکہ وہ ترک کلام کرتا ہے؛ ایسے گھوڑے کو بھی صائم کہہ دیا جاتا ہے جو چارہ کھانا چھوڑ دیتا ہے۔ لسان میں آیا ہے وَکُلُّ مُمْسِکٍ عَنْ طَعَامٍ اَوْ کَلَامٍ اَوْ سَیْرٍ فَهُوَ صَائِمٌ (= لغوی اعتبار سے کھانے، بولنے اور چلنے پھرنے سے باز رہنے والے کو صائم کہا جاتا ہے)۔ اصطلاح شریعت میں اس کا مطلب یہ ہے: کسی ایسے شخص کا جو احکام شریعت کا مکلّف ہو طلوع فجر سے غروب آفتاب تک روزے کی نیّت اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لیے ارادۃً کھانے، پینے، نکاح اور ہر قسم کی لغویات سے مجتنب رہنا (مفردات)۔ صَوْم اسلام کا چوتھا رکن [رک بہ ارکان اسلام] ہے۔ صوم کے مقاصد میں ایک یہ بھی ہے کہ انسان اپنے نفس پر حاکم ہو کر پاکیزگی کے اعلیٰ مقام تک پہنچ جائے۔ روزے کی فرضیت کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے:

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ ۙ اَیَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ ؕ فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَّرِیْضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ ؕ وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ فِدْیَةٌ طَعَامُ مِسْکِیْنٍ ؕ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَیْرًا فَهُوَ خَیْرٌ لَّهٗ ؕ وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ اِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۝ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْۤ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًی لِّلنَّاسِ وَبَیِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰی وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ ؕ وَمَنْ کَانَ مَرِیْضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ ؕ یُرِیْدُ اللّٰهُ بِکُمُ الْیُسْرَ

وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَ لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰىكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ؛ (۲[البقرۃ] : ۱۸۳ تا ۱۸۵) = اے ایمان والو، تم پر روزہ اسی طرح فرض کیا گیا ہے جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیا گیا تھا، تاکہ تم پرھیزگار (متقی) بن جاؤ ۔ وہ بھی گنتی کے چند روز ہیں ۔ اس پر بھی جو شخص تم میں سے بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرے، اور جن بیماروں اور مسافروں کو کھانا دینے کا مقدور ہے ان پر ایک روزے کا بدلہ ایک محتاج کو کھانا کھلا دینا ہے ۔ اس پر بھی جو شخص اپنی خوشی سے نیک کام کرنا چاہے تو یہ اس کے حق میں زیادہ بہتر ہے اور سمجھو تو روزہ رکھنا (بہرحال) تمہارے حق میں بہتر ہے ۔ رمضان کا مہینا تو ایسا بابرکت ہے کہ اس میں قرآن نازل ہوا ہے جو لوگوں کا رہنما ہے اور اس میں ہدایت اور فرقان کے کھلے کھلے احکام موجود ہیں ۔ تو تم میں سے جو شخص اس مہینے میں زندہ موجود ہو تو وہ ضرور اس مہینے کے روزے رکھے اور جو بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں سے گنتی پوری کر لے ۔ اللہ تمہارے ساتھ آسانی کرنی چاہتا ہے اور تمہارے ساتھ سختی نہیں کرنی چاہتا اور چاہیے کہ تم گنتی پوری کر لو اور اللہ نے جو تم کو راہ راست دکھا دی ہے، اس کے لیے اس کی بڑائی کرو، اور تاکہ تم شکر ادا کرو ۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ روزے کے تین بڑے مقصد ہیں: (۱) تقوٰی؛ (۲) خدا کی تکبیر و تعظیم کا جذبہ پیدا کرنا اور (۳) خدا کا شکر ادا کرنا ۔ پس روزے کی سب حکمتیں اور فضیلتیں اسی کے گرد گھومتی ہیں ۔ اس سلسلے میں احادیث کے علاوہ فقہا و علما نے بھی اجزائے صوم کے اسرار پر بہت کچھ لکھا ہے (دیکھیے عبدالشکور : جامع‌الحدیث صوم، در علم الفقہ، ج۳؛ شاہ ولی اللہ : حجۃ اللہ البالغہ؛ الجزیری : کتاب الفقہ، کتاب الصیام ۔ ان آیات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ روزے سابقہ امتوں پر بھی فرض تھے اور اس کی تائید تورات اور انجیل سے بھی ہوتی ہے ۔

احادیث میں روزے (صوم) کے بڑے فضائل بیان ہوئے ہیں: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے فرمایا: (۱) اِذَا دَخَلَ شَهْرُ رَمَضَانَ فُتِحَتْ اَبْوَابُ الرَّحْمَةِ (مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الصوم، حدیث عدد ۱)؛ یعنی جب ماہ رمضان شروع ہوتا ہے تو رحمت (یا بروایت دیگر جنت) کے دروازے کھل جاتے ہیں؛ (۲) مَنْ صَامَ رَمَضَانَ اِيْمَانًا وَ احْتِسَابًا غُفِرَ لَهٗ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ (حوالۂ سابق، حدیث عدد ۳)؛ یعنی جس شخص نے ایمان اور حصول ثواب کے لیے رمضان کے روزے رکھے، اس کے گزشتہ گناہ سارے معاف ہو گئے؛ (۳) كُلُّ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ يُضَاعَفُ الْحَسَنَةُ بِعَشْرِ اَمْثَالِهَا اِلٰى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: اِلَّا الصَّوْمَ فَاِنَّهٗ لِيْ وَ اَنَا اَجْزِيْ بِهٖ (حوالۂ سابق، حدیث عدد ۴)؛ یعنی انسان کی ہر نیکی کا بدلہ دس گنا سے سات سو گنا تک ہے، مگر اللہ تعالٰی نے روزے کو مستثنٰی قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ بندہ روزہ میرے لیے رکھتا ہے اور اس کا اجر میں ہی اسے دوں گا! (۴) حضرت سلمان رض فارسی سے روایت ہے کہ ماہ شعبان کے آخری دن آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ہمیں مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: اے لوگو! ایک عظمت والا اور برکت والا مہینہ تم پر سایہ فگن ہے، اس مہینے میں ایک رات ہے جو ہزار ماہ سے بہتر ہے ۔ اللہ نے اس مہینے کے روزے فرض کیے ہیں اور اس مہینے میں قیام لیل نفل ہے ۔ ۔ ۔ ۔ یہ صبر کا مہینہ ہے اور صبر کا بدلہ جنت ہے ۔ ۔ یہ ہمدردی اور غمگساری

کا مہینا ہے ۔ اس مہینے میں مؤمن کا رزق زیادہ ہو جاتا ہے ۔ جس نے روزے دار کا روزہ افطار کرایا اس کے گناہ معاف کر دیے جاتے ہیں اور اسے جہنم سے نجات مل جاتی ہے . . . اس مہینے کا پہلا عشرہ رحمت کا ہے، دوسرا عشرہ مغفرت کا اور تیسرا دوزخ کی آگ سے نجات کا ۔ جس نے اپنے خادم اور نوکر سے اس مہینے میں کام کم لیا، اللہ اس کے گناہ معاف کر دے گا اور اسے دوزخ کی آگ سے بچائے گا (حوالۂ سابق، حدیث عدد ۱) .

نبی صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم رمضان کے مہینے کو عید کا مہینا کہا کرتے تھے (البخاری) ۔ غرض اس طرح کی بہت سی فضیلتیں حدیثوں میں بیان ہوئی ہیں ۔

روزے کے ترک پر بہت وعید آئی ہے آپؐ نے فرمایا : ”جو شخص رمضان میں بے عذر شرعی ایک دن بھی روزہ نہ رکھے تو اس روزے کے بدلے اگر تمام عمر روزے رکھے تو کافی نہ ہوگا“ (الترمذی) ۔ ایک حدیث میں فرمایا کہ جو شخص ماہ رمضان میں گناہوں کی معافی حاصل نہ کر سکے، وہ اللہ کی رحمت سے محروم اور دور ہو گیا .

نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نزول قرآن سے پہلے غار حرا میں رمضان کے مہینے میں مصروف عبادت تھے (مسلم : کتاب الایمان) کہ اسی دوران میں نزول قرآن کا آغاز ہوا : شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ (۲[البقرۃ]: ۱۸۵).

اسلام نے صوم کے ساتھ جو فدیے اور کفارے کے احکام دیے ہیں ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سب مواقع پر روزے کا بدل غریبوں کو کھانا کھلانا قرار دیا گیا ہے ۔ دراصل یہ بھی اسلام کی اس معاشی کفالت کا ایک حصہ ہے جو عمل اجتماعی اور فلاح عامہ کے سلسلے میں ضرورتمندوں کی امداد کے لیے تجویز کیا گیا ہے . . . یہ غربا کے ساتھ نیکی کرنے کا ایک ذریعہ ہے ۔ روزے دار کی افطاری اور اسے کھانا کھلانا بھی اسی معاشی کفالت کا ایک حصہ ہے اور اس کا بڑا اجر بیان کیا گیا ہے، آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا کہ روزہ افطار کرانے والے کو روزہ دار جتنا ثواب ملے گا ۔ یہ بھی فرمایا کہ روزہ دار کے اجر میں کوئی کمی نہیں ہوگی .

قرآن مجید میں صوم کو صبر کے لفظ سے بھی ادا کیا گیا ہے ۔ حدیث میں رمضان کو ”شہر الصبر“ اور ”شہر المؤاسات“ کہا گیا ہے ۔ اس لحاظ سے یہ مہینا ضبط نفس کی تربیت اور قوم کے ناداروں سے ہمدردی کا مہینا ہے ۔ طبی مشاہدات بتاتے ہیں کہ بسا اوقات انسان کا بھوکا رہنا اس کی صحت کے لیے مفید ثابت ہوتا ہے ۔ بعض بیماریوں کا یہ حتمی علاج ہے ۔ روزے کے ذریعے اس کے مواقع مل جاتے ہیں اور یہ چیز بہت سے جسمانی فضلوں کی تخفیف کا ذریعہ بن جاتی ہے ۔ جس طرح زمین کو ایک عرصہ بغیر کاشت رکھنے سے وہ زیادہ زرخیز ہو جاتی ہے اسی طرح قوائے الہضم کو ایک ماہ آرام دینے سے وہ زیادہ مضبوط ہو جاتے ہیں .

عبادات میں یکسوئی کے لیے بھی صوم مفید ہے ۔ جب انسان کا معدہ ہضم کے فتور سے محفوظ اور دل و دماغ تبخیر سے پاک ہو تو یہ چیز روحانی یکسوئی اور صفائی کے لیے اکسیر کا حکم رکھتی ہے ۔ روزے کے دوران میں دن بھر کی بھوک ہمارے گرم اور مشتعل قوٰی کو ٹھنڈا کرنے کا کام دیتی ہے ۔ اس طرح روزہ دراصل ایک روحانی تربیت ہے ۔ قرآن مجید میں دو مواقع پر روزہ رکھنے والوں کو اَلسَّآئِحُوْنَ اور اَلسَّآئِحٰتِ فرمایا ہے (۹[التوبۃ]: ۱۱۲؛ ۶۶[التحریم]: ۵)، جو سائح

يَسِيحُ سَيْحًا سے ہے جس کے معنی ہیں اس نے سفر کیا۔ اس سائح کے لفظ میں یہ بتایا گیا ہے کہ روزہ دار ایک روحانی سفر کرنے والا ہے۔

قبولیت دعا کا بھی صوم سے گہرا تعلق ہے۔ اسی لیے قرآن میں رمضان کا ذکر کرتے ہوئے خاص طور پر قرب الٰہی اور دعاؤں کی قبولیت کا ذکر کیا گیا ہے: وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ ؕ اُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ ۙ فَلْيَسْتَجِيْبُوْا لِيْ وَلْيُؤْمِنُوْا بِيْ لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُوْنَ ، (۲ [البقرة] : ۱۸۶) یعنی جب میرے بندے تجھ سے میرے متعلق دریافت کریں تو انہیں بتا دو کہ میں قریب ہوں، میں دعا کرنے والے کی دعا کو جب وہ مجھے پکارتا ہے قبول کرتا ہوں، پس لوگوں کو چاہیے کہ میری فرمانبرداری کریں اور مجھ پر ایمان لائیں تاکہ ہدایت پائیں۔ احادیث میں رمضان کی برکات کے سلسلے میں قبولیت دعا کا بکثرت ذکر آتا ہے۔ خاص طور پر افطاری کے وقت اور رات کے پچھلے حصے میں۔ اللہ تعالیٰ کا حاضر و ناظر ہونا جو دوسروں کے لیے شاید محض ایک اعتقادی چیز ہو روزہ دار کے لیے ایک نفس الامری حقیقت بن جاتی ہے اور انسان کے اندر ایک اعلیٰ اور ارفع زندگی کا شعور پیدا ہو جاتا ہے جو اس زندگی سے بالاتر ہے جس کا قیام کھانے پینے سے وابستہ ہے۔ اور یہی روحانی زندگی ہے۔ پس روزہ صرف ظاہری بھوک اور پیاس کا نام نہیں، بلکہ یہ درحقیقت قلب و روح کی غذا اور تسکین کا ذریعہ ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم فرماتے ہیں جو شخص جھوٹ اور برے کام نہیں چھوڑتا اللہ تعالیٰ کو اس کے بھوکا پیاسا رہنے کی ضرورت نہیں (البخاری، کتاب الصوم)۔

شاہ ولی اللہ دہلوی نے صوم کی حقیقت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: "چونکہ شدید بہیمیت احکام پر عمل پیرا ہونے سے مانع ہے اس لیے اس کے مقہور و مغلوب کرنے پر زیادہ سے زیادہ توجہ کرنا لازم ہے۔ ظاہر ہے کہ بہیمیت کو تقویت دینے اور اس کی ظلمت بڑھانے کے لیے خوش ترین اسباب کھانا پینا اور شہوت نفسانیہ میں منہمک ہونا ہے۔ بہیمیت کو مقہور و مغلوب کرنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ اسباب کی تقلیل میں آدمی کوشاں ہو۔ اس لیے وہ تمام خدا پرست جو اپنے نفس امّارہ کی مغلوبیت اور آثار ملکیت کے ظہور کے خواہاں ہوتے ہیں چاہے وہ کسی ملک کے رہنے والے ہوں ان سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کی بہترین تدبیر انہیں کی تقلیل ہے۔ نیز اصل مقصود یہ ہے کہ آدمی کی بہیمیت اس کی ملکیت کے تابع اور منقاد ہو جائے تاکہ وہ اس میں اپنا تصرف کر سکے اور اول الذکر اس کے رنگ سے رنگی جائے۔ ملکیت کو اس قدر غلبہ حاصل ہو کہ وہ بہیمیت کے الوان خسیسہ کو قبول نہ کرے۔ اس کے نقوش دنیہ ملکیت پر اس طرح اثر انداز نہ ہوں جس طرح کسی نگینہ کے کندہ حروف لاکھ پر اپنا اثر چھوڑ جاتے ہیں . . . . روزہ بعینہ اسی کا نام ہے، یعنی ملکیت کی خصوصیات کو حاصل کرنا اور بہیمیت کے مقتضیات کو ترک کر دینا" (حجۃ اللہ البالغۃ، ابواب الصوم)۔

روزوں کا نظام دوسرے مذاہب میں بھی ہے۔ قرآن مجید میں يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ (۲ [البقرة]: ۱۸۳) یعنی اے مومنو! تم پر روزے فرض کیے گئے ہیں جس طرح ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے۔ اس لحاظ سے روزہ مختلف مذاہب و ادیان اور قوموں کے درمیان وحدت عمل کا وسیلہ بھی ہے۔

اسلام کا تکمیلی کارنامہ یہ ہے کہ اس نے روزے کو ایک نیا مفہوم بخشا اور افراط و تفریط کی تمام خرابیوں سے اسے پاک کر کے ایک مصفا شکل میں ہمارے سامنے پیش کیا۔ اسے ماتم یا غم کی نشانی نہیں قرار دیا اور نہ اپنے نفس پر اختیاری تکلیف وارد کر کے اپنے معبود کو خوش کرنے کا تصور دیا ہے۔ بلکہ جیسا کہ بیان ہوا اسلام نے اسے نہایت بلند مفہوم دیا ہے اور اعلٰی درجے کی روحانی، اخلاقی اور جسمانی تربیت کا ذریعہ بنا کر اجتماعی اور معاشرتی اہمیتوں کا حامل قرار دیا ہے۔ اس طرح اس کی نیت اور غرض و غایت دونوں میں تبدیلی کر دی ہے۔

فرضیت: اسلام میں روزے ماہ شعبان ۲ ہجری میں مدینۂ منورہ میں فرض ہوئے اور ان کے لیے رمضان کا مہینا مخصوص کیا گیا۔ اس سے پہلے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اپنے طور پر مختلف دنوں میں نفلی روزے رکھا کرتے تھے۔ ماہ رمضان میں روزے رکھنے کا حکم قرآن مجید کی اس آیت میں موجود ہے: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًی لِّلنَّاسِ وَ بَیِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰی وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ ۚ (۲ [البقرۃ]: ۱۸۵)۔ یہ آیت یہ بھی بتاتی ہے کہ روزوں کے لیے اس خاص مہینے کا تعیّن خالی از حکمت نہیں۔ اس مہینے کو اس خاص ریاضت کے لیے منتخب کیا گیا ہے کہ اس مہینے میں قرآن مجید کا نزول شروع ہوا اور یہ رمضان ہی کا مہینا ہے جس میں انوار الٰہیہ کی پہلی تجلّی حضرت نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے قلب مطہر پر جلوہ ریز ہوئی۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ روزے پورے مہینے کے لیے فرض ہوئے جیسا کہ مذکورہ بالا آیت سے ثابت ہوتا ہے۔

صیام کے لیے قمری مہینے کے انتخاب کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ قمری مہینا موسموں کے لحاظ سے ادلتا بدلتا رہتا ہے، کبھی سرما میں آتا ہے اور کبھی گرما میں، اس طرح تمام موسموں کے فوائد اور مضرتوں میں ساری دنیا برابر کی شریک رہتی ہے۔ نیز یہ قمری مہینا اسلام کی عالمگیر تعلیم کی روح کا آئینہ دار ہے۔ پھر اگر ایک خاص مہینا مقرر نہ کر دیا جاتا تو امت تنظیم کی روح سے محروم رہ جاتی۔ یہ خاص مہینے کے تعین ہی کا نتیجہ ہے کہ اس کی آمد کے ساتھ ہی تمام دنیائے اسلام ایک سرے سے دوسرے سرے تک مصروف عبادت ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں جب یہ عبادت اجتماعی صورت میں ادا کی جاتی ہے تو اللہ تعالٰی کی رحمتوں کا خاص نزول ہوتا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ دہلوی اَیّامًا مَّعْدُوْدٰت کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "چونکہ عامۃ الناس ارتفاقات ضروریہ سے علیحدگی اختیار نہیں کر سکتے اور اہل و مال کی پابندیاں ان کے لیے زنجیر پا ہیں، اس لیے صوم پر مواظبت کرنا ان کے لیے ممکن نہ تھا۔ اس لیے ضروری تھا کہ کچھ عرصے کے بعد (مثلاً ایک برس گزرنے کے بعد) مکرّرًا اس کا التزام کیا جائے اور اس کی اتنی مقدار جمہور پر فرض کی جائے جس کی بدولت مَلکیت کے آثار از قسم انشراح و ابتہاج روحانی صاف نظر آ جائیں اور جو کچھ درمیانی وقفے میں اس کے متعلق کوتاہی ہوتی ہے اس کی تلافی ہو جائے۔ اس مقدار کا معین کرنا بھی اصول تشریع کے مطابق ضروری تھا۔ بصورت دیگر کوئی تو اتنی تفریط کرتا کہ اس سے کوئی معتدبہ فائدہ حاصل نہ ہوتا اور حصول مقصد کے لیے وہ غیر مؤثر ہوتا اور کوئی افراط سے کام لیتا جس سے اس کے قوٰی اور اعضا میں فتور آ جاتا اور اس کی استعداد ضائع ہو جاتی۔ اس لیے اوقات اور عرصے کی تعیین کو خود مکلّفین کی رائے پر

چھوڑنا درست نہ تھا۔ ان تمام باتوں کو ملحوظ رکھ کر اسلام نے یہ قانون دیا کہ اس کی مقدار ضرورت کے لحاظ سے معین کی جائے یعنی ایک ماہ کے روزے" (حجۃ اللہ البالغۃ، ابواب الصوم)۔

روزے کا وقت: قرآن مجید کی اس آیت میں وقت کی حد بندی کر دی گئی ہے: وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ (۲ [البقرۃ]: ۱۸۷) [اور کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ رات کی کالی دھاری سے صبح کی سفید دھاری تمھیں صاف دکھائی دینے لگے۔ پھر رات تک روزہ پورا کرو]۔ اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے اہل السنہ اور شیعہ حضرات کی کتب فقہ۔ روزے کے سلسلے میں سحری اور افطار کے خاص آداب ہیں۔ آپؐ نے فرمایا: میری امت ہمیشہ بھلائی پر رہے گی جب تک سحری تاخیر سے اور افطار بلا تاخیر کرتی رہے گی۔ صحیح حدیث میں آیا ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم روزہ افطار کرتے تو یہ پڑھتے: اَللّٰهُمَّ لَكَ صُمْتُ وَ عَلٰى رِزْقِكَ اَفْطَرْتُ (مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الصوم، الباب الثانی، الفصل الثانی، حدیث ۱۳) یعنی اے اللہ میں نے تیرے لیے روزہ رکھا اور تیرے رزق پر روزہ افطار کرتا ہوں۔

رؤیت ہلال کے کچھ احکام ہیں۔ ارشاد نبویؐ یہ ہے کہ تم چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو۔ اگر تمھارے ہاں مطلع ابرآلود ہو تو تیس دن پورے کر لو (البخاری)۔ اس سلسلے میں شہادت کی بھی بعض شرطیں ہیں (دیکھیے کتب حدیث و فقہ)۔ رؤیت ہلال کے لیے عینی شہادت گرچہ بنیادی شرط ہے، مگر جدید زمانے میں اطلاع و اخبار کے ذرائع اتنے وسیع ہو گئے ہیں کہ نئے زمانے کے علما کی رائے میں عینی شہادت کی بنا پر حاصل کی ہوئی خبر ریڈیو، ٹیلیفون اور ٹیلی ویژن کے ذریعے قابل اعتبار سمجھی گئی ہے، لیکن تار اور خط کے بارے میں احتیاط کی ضرورت ہے۔ جن علاقوں کا مطلع ایک ہو وہاں دو یا دو سے زیادہ ثقہ آدمیوں کی گواہی پر روزہ رکھا یا افطار کیا جا سکتا ہے (دیکھیے کتب فقہ)۔

حدیث میں ہے کہ کوئی شخص رمضان سے ایک یا دو دن پہلے روزہ نہ رکھے (تاکہ اس کی جسمانی قوت رمضان کے لیے محفوظ رہے)۔ اسی طرح آپؐ نے عید کے دن روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے۔

روزوں سے بربنائے عذر کئی لوگوں کو مستثنی قرار دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں قرآن مجید کا اصولی حکم ہے: يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (۲ [البقرۃ]: ۱۸۵) یعنی اللہ تمھارے ساتھ آسانی کرنا چاہتا ہے اور تمھارے ساتھ سختی نہیں کرنا چاہتا۔ نیز مسافر اور بیمار کو رخصت عطا فرمائی ہے۔ جن لوگوں کو رخصت عطا کی گئی ہے انھیں چاہیے کہ بیماری کے رفع اور سفر کے ختم ہو جانے کے بعد روزے قضا کریں۔ ایسا ضعیف شخص جو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتا یا ایسا بیمار و معذور جسے روزہ رکھنے سے شدید بیمار ہو جانے یا مر جانے کا خطرہ ہو تو وہ فدیہ ادا کر دے، یعنی وہ کسی روزہ دار مسکین کو پیٹ بھر صبح و شام کھانا کھلا دے۔ اور اگر مرض سے صحت یاب ہونے کے بعد جسمانی طاقت اجازت دے تو بعد میں قضا بھی کرے۔ قرآن کا حکم ہے: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ (۲ [البقرۃ]: ۱۸۴) یعنی تم میں سے جو بیمار ہو یا سفر میں ہو تو وہ دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرے (بعد میں روزے رکھے)؛ نیز وَ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ

طَعَامُ مِسْكِيْنٍ ؕ (۲ [البقرة] : ۱۸۴)؛ یعنی جن بیماروں اور مسافروں کو کھانا دینے کا مقدور ہے ان پر ایک روزے کا بدلہ ایک محتاج کو کھانا کھلا دینا ہے ۔ اس آیت کی کئی توجیہات کی گئی ہیں : ایک یہ ہے کہ اطعام مسکین انھیں پر فرض ہے جو فدیہ دینے کی طاقت رکھتے ہیں ۔ دوسری یہ ہے کہ جو اتنے کمزور اور ضعیف ہیں کہ روزہ رکھنے کی سکت نہیں رکھتے وہ کسی مسکین کو کھانا کھلا دیا کریں ۔ شاہ ولی اللہؒ نے لکھا ہے کہ یہاں طعام مسکین سے مراد صدقۃ الفطر ہے (الفوز الکبیر، باب ناسخ و منسوخ)، مگر دوسرے علما کی رائے مختلف ہے ۔ جو روزے کسی عذر شرعی سے چھوٹ جائیں ان کی قضا لازم ہے، لیکن روزہ دانستہ توڑنے سے قضا اور کفارہ دونوں لازم آتے ہیں (دیکھیے کتب فقہ) ۔ جو شخص روزے کی حالت میں بھولے سے کھا پی لے اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ۔ ماہ رمضان کے آخری عشرے میں اعتکاف [رک بآں] سنّت مؤکدہ ہے، جس کے کچھ آداب ہیں جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم سے مسنون ہیں ۔

روزے کے صحیح ہونے کی کچھ شرطیں ہیں : (۱) مسلمان ہونا؛ (۲) عورتوں کا حیض و نفاس سے پاک ہونا اور (۳) دل سے روزے کا قصد کرنا ۔ روزے کے نواقض بھی ہیں ۔ چونکہ روزے کے دوران اکل و شرب اور جنسی عمل کا ترک کرنا فرض ہے اس لیے ان میں سے کسی کا ارتکاب روزے کو فاسد کر دیتا ہے ۔

اسلام میں روزہ ان تمام عاقل بالغ مردوں اور عورتوں پر فرض ہے جو جسمانی طور پر اس کی صلاحیت رکھتے ہوں ۔ بچوں پر روزے فرض نہیں، لیکن اہل اسلام میں بطور ترغیب و تربیت ان بچوں سے روزے رکھوائے جاتے ہیں جو اس کی طاقت رکھتے ہیں (دیکھیے البخاری : الصحیح، کتاب الصوم، باب صوم الصبیان) ۔

ماہ رمضان کے آخری عشرے کی طاق راتوں میں ایک با برکت رات (اکثر کے خیال میں ستائیس رمضان اور بقول علمائے شیعہ تئیس کو) آتی ہے جسے لیلۃ القدر کہتے ہیں جس کی فضیلت قرآن مجید میں آئی ہے : لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ اَلْفِ شَهْرٍ (۹۷ [القدر] : ۳) یعنی شب قدر ہزار مہینوں سے بہتر ہے ۔ اس رات بڑے خشوع سے عبادت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ سے خیر و برکات طلب کی جاتی ہے ۔ ایک متفق علیہ حدیث میں اس رات کی فضیلت یوں بیان ہوئی ہے : وَ مَنْ قَامَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ اِيْمَانًا وَّ اِحْتِسَابًا غُفِرَ لَهٗ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ (مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الصوم، الفصل الاول، حدیث عدد ۳) یعنی جس شخص نے ایمان اور ثواب کی خاطر شب قدر کو قیام کیا اس کے سارے پچھلے گناہ معاف ہو گئے ۔ رمضان میں ایک خاص نماز تراویح [رک بآں] بھی ہے، جس میں اکثر مکمل قرآن مجید پڑھنے اور سننے کا اہتمام کیا جاتا ہے ۔ اس سے حفظ قرآن کا شوق پیدا ہوتا ہے ۔ نماز تراویح عام طور پر عشا کی نماز کے فرض ادا کرنے کے بعد باجماعت ادا کی جاتی ہے ۔ احناف کے نزدیک اس کی بیس رکعتیں ہیں اور اہل حدیث آٹھ رکعتیں پڑھتے ہیں ۔ احادیث میں نماز تراویح کی بڑی فضیلت آئی ہے ۔ ایک متفق علیہ حدیث میں مروی ہے : مَنْ قَامَ رَمَضَانَ اِيْمَانًا وَّاحْتِسَابًا غُفِرَلَهٗ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ (مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الصوم، الفصل الاول، حدیث عدد ۳) یعنی جس شخص نے ایمان و ثواب کے پیش نظر ماہ رمضان میں قیام کیا (= نماز تراویح ادا کی) اس کے تمام پچھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں ۔ شیعہ حضرات کے نزدیک تراویح ثابت نہیں ۔ شوال کا چاند نظر آجانے کے بعد روزے ختم ہو جاتے ہیں اور دوسری

صبح عیدالفطر [رک بآں] ہوتی ہے۔ عید کی نماز کے لیے گھر سے نکلنے سے پہلے ذی استطاعت کے لیے صدقہ فطر (جس کی مقدار ایک صاع [رک بآں] شیعوں کے نزدیک تین صاع غلہ ہے یا اس کے برابر کی قیمت جو مساکین و مستحقین میں تقسیم کی جائے) دینا واجب ہے اور یہ گھر کے ہر فرد کی طرف سے ہوگا۔ صاحب استطاعت اگر یہ صدقہ ادا نہ کرے تو اس کے روزے نامکمل رہتے ہیں۔ قوم کے نادار، غریب اور مسکین لوگوں کی سہولت اور سائش کے پیش نظر صدقہ فطر عید سے کچھ دن پہلے بھی ادا کیا جا سکتا ہے تاکہ وہ عید کے لیے اپنی اور بچوں کی ضروریات پوری کر سکیں۔ شیعہ شب عید اور روز عید ہی میں فرض سمجھتے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں۔ مزید کتابوں کے لیے رک بہ صلوۃ؛ خصوصی شیعی مسائل کے لیے کرامہ کے آخر میں تعلیقہ دیکھیے۔ [ادارہ]

* **صومالیہ**: بلاد الصومال (Somaliland)؛ مشرقی افریقہ کا ایک وسیع علاقہ جہاں صومالی لوگ رہتے ہیں۔

(الف) جغرافیائی خاکہ: بلاد الصّومال حبشہ کی سطح مرتفع کے ان سرحدی علاقوں پر مشتمل ہے جن کا ڈھلان مشرق میں خلیج عدن کی طرف ہے اور جنوب میں بحر ہند کی جانب۔ خلیج عدن کے پاس میں سطح مرتفع کے مشرقی سرے کے سامنے، ساحل بحر سے تھوڑے ہی فاصلے پر پتھریلی بے آب و گیاہ پہاڑیوں کا ایک سلسلہ ہے (جن میں سے بلندترین پہاڑی ۹۰۰۰ فٹ تک پہنچتی ہے)؛ ان میں سے نمایاں پہاڑیاں بورسو ہبلود Bur Naso Hablod اور ہدفتیںو Hadaftion ہیں۔ یہ پہاڑی سلسلہ خلیج عدن کے ساحل کے تقریبًا متوازی چلا گیا ہے، اور غردفوی Guardafui (راس عسیر) اور حافون کی بلند راهوں کے پاس بحر ہند کے رخ ڈھلک گیا ہے۔ اس پہاڑی سلسلے کے پرے یہ تدریجًا بلند ہو کر حبشہ کی سطح مرتفع سے مل جاتا ہے جس میں آگے جا کر، اس کے جنوبی حصے میں، شبیلا اور جوب ندیوں کی بالائی وادیاں ہیں جن سے سطح مرتفع میں شگاف پڑ گئے ہیں۔ اس علاقے کو اس کی طبعی خصوصیتوں کے باعث مقامی لوگوں نے تین خطوں میں تقسیم کیا ہے: (۱) الجوبان (گوبان) Guban (یعنی جلی ہوئی مٹی) جس سے مراد ساحل کے ریگ پشتوں اور ریگ تودوں کا وہ علاقہ ہے جہاں آب و ہوا شدید طور پر گرم ہے اور جہاں جانور سال کے صرف چند مہینوں میں بارش کے زمانے میں یا اس کے بعد چر سکتے ہیں؛ (۲) اوگو Ogo = سطح مرتفع) یعنی پہاڑی علاقہ، جس کا اوپر ذکر ہوا اور جس کی آب و ہوا معتدل ہے، لیکن زرعی اغراض کے لیے بمشکل کارآمد ہے؛ (۳) توگو (tog یا سیل جارف، تند نالے) یعنی وہ وادی جو پہاڑیوں اور سطح مرتفع کے مابین ہے اور جس میں وہ تمام نالے گرتے ہیں جو نشیب کے دونوں طرف سے پانی لاتے ہیں اور جن سے شمال میں توگ ڈیر (tog Der یعنی عمیق نالہ) بنتا ہے اور جنوب میں توگ نوگال (tog Nugal)۔ یہ شمالی صومال کا بہترین حصہ ہے اور چوپایوں اور گھوڑوں کی پرورش و پرداخت کے لیے خاص طور پر موزوں ہے۔ اس سے بھی اور آگے اندرونی علاقے میں جائیں، جو توگو (tog) والے علاقے کے مغرب کی طرف ہے، تو حبشہ کی سطح مرتفع کا صومالی حصہ آ جاتا ہے جو قبیلۂ اوگادین Ogaden کا مسکن ہے اس نام کے لفظی معنے غالبًا "سطح مرتفع والے" کے ہیں، لیکن بحر عدن کی طرف کا علاقہ شمالی خطوں سے بہت مختلف ہے، چنانچہ سطح مرتفع کا جنوبی حصہ سمندر کی طرف ایک دم سے نہیں بلکہ تدریج ڈھلتا ہے اور اس

کی دورترین شاخیں جو ساحل سے دو سو سے لے کر تین سو میل کی مسافت پر ہیں، یہاں اس کے پانی سے چھوٹے چھوٹے نالے نہیں بلکہ بڑی بڑی ندیاں بنتی ہیں جو نہ صرف بعض موسموں میں بلکہ سال بھر بہتی رہتی ہیں، گو ان میں پانی کی سطح اونچی نیچی ہوتی رہتی ہے . . . [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے لآ، لائڈن، بذیل مقالہ].

مآخذ: جغرافیہ (اس موضوع کی بعض کتابیں اب پرانی ہو چکی ہیں): (۱) Guillain : *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique Orientale*، پیرس ۱۸۵۶ء؛ (۲) Burton : *First Footsteps in East Africa*؛ (۳) V. Bottego : *Il Giuba esplorato*، روم ۱۸۹۵ء؛ (۴) L. Vannutelli و C. Citerni : *L'Omo*، میلان ۱۸۹۹ء؛ (۵) U. Ferrandi : *Lugh, emporio commerciale sul Giuba*، روم ۱۹۰۳ء؛ (۶) C. Citerni : *Alle frontiere meridionali del' Etiopia*، میلان ۱۹۱۳ء؛ (۷) Robecchi Bricchetti : *Somalia e Benadir*، میلان ۱۸۹۹ء؛ (۸) وہی مصنف : *Nel paesi degli Aromi*، میلان ۱۹۰۳ء؛ (۹) R. E. Drake Brockmann : *British Somaliland*، لنڈن ۱۹۱۲ء؛ (۱۰) A. Hamilton : *Somaliland*، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۱۱) A. Donaldson Smith : *Through unknown African Countries*، لنڈن ۱۸۹۷ء؛ (۱۲) E. Hoyos : *Zu den Aulihan*، وی انا ۱۸۹۵ء؛ (۱۳) F. Jousseaume : *Impression de voyage en Apharras (Côte française des Somali)*، پیرس ۱۹۱۵ء؛ (۱۴) F. Storbeck : *Die Berichte der arabischen Geographen des Mittelalters über Ostafrika*، در *MSOS*، جلد ۱۷، لوحہ ۲، برلن ۱۹۱۰ء؛ (۱۵) Stefanini و Paoli : *Ricerche geologiche, idrologiche, etc. nella Somalia Italiana*، فلورنس ۱۹۱۶ء؛

قبلیات اور رسم و رواج: (۱۶) P. Paulitschke : *Ethnographie Nord Ost Afrikas*، برلن ۱۸۹۳ء؛ (۱۷) E Cerulli : *Il diritto consuetudinario della Somalia Italiana settentrionale*، نیپلز ۱۹۱۹ء؛ (۱۸) وہی مصنف : *Testi di diritto consuetudinario dei Somali Marrehan*، در *RSO*، جلد ۷، روم ۱۹۱۸ء؛ (۱۹) M. Colucci : *Principii di diritto consuetudinario della Somalia Italiana i gruppi sociali e la proprietà*، فلورنس ۱۹۲۴ء؛ (۲۰) E. Cerulli : *Note sul movimento musulmano nella Somalia*، در *RSO*، جلد ۱۰، روم ۱۹۲۳ء۔

زبان: (۲۱) Hunter : *A grammar of the Somali language*، بمبئی ۱۸۸۰ء؛ (۲۲) A. W. Schleicher : *Die Somalisprache*، برلن ۱۸۹۲ء؛ (۲۳) L. Reinisch : *Schleicher's Somalitexte*، وی انا ۱۹۰۰ء؛ (۲۴) C. de Sampont و J. C. E de Larajasse : *Practical grammar of the Somali language*، لنڈن ۱۸۹۷ء؛ (۲۵) Fr. de Larajasse : *Somali English and English Somali Dictionary*، لنڈن ۱۸۹۷ء؛ (۲۶) L. Reinisch : *Somalisprache*، ۳ جلدیں، وی انا ۱۹۰۰-۱۹۰۳ء؛ (۲۷) A. Jahn : *Somalitexte*، وی انا ۱۹۰۶ء؛ (۲۸) J. W. C. Kirk : *A grammar of the Somali language*، کیمبرج ۱۹۰۵ء؛ (۲۹) E. Cerulli : *Note sui dialetti somali*، در *RSO*، جلد ۸، روم ۱۹۲۰-۱۹۲۱ء؛ (۳۰) M. von Tiling : *Somali Texte*، برلن ۱۹۲۵ء۔

تاریخ: صومالی امور کے متعلق برطانوی وزارت خارجہ اور وزارت نو آبادیات کی نیلی کتابوں، اطالوی وزارت کی سبز کتابوں اور ان گزارشات عمومی (Public Reports) کے علاوہ جو اطالوی صومالیہ کے گورنروں نے اپنی پارلیمنٹ کو بھیجیں، ملاحظہ ہو: (۳۱) E. Cerulli : *Iscrizioni e documenti arabi per la storia della Somalia*، در *RSO*، جلد ۱۱، روم ۱۹۲۶ء؛ (۳۲) وہی مصنف : *La poesia* lazioni della Somalia nella tradizione storica locale، در RRAL، روم ۱۹۲۶ء، ۶؛ (۳۳) D.J. Jardine: The mad mullah of Somaliland؛ نیز ملاحظہ ہوں مادّہ ہائے ہرر، محمد بن عبداللہ حسّان، اور زیلع ۔

(ENRICO CERULLI)

* **صُومای** : ترکی سرحد کے قریب ایران کا ایک کردی ضلع ۔ کردی زبان میں صوسای کے معنی ہیں "منتظر" (قب فارسی میں لفظ سُومہ، "منتہا"، "انجام" (سرکی چوٹی)، Vullers، Scopus، ۲ : ۳۵۲) ۔

مآخذ : (۱) شرف نامہ، ۱ : ۲۹۶ تا ۳۰۰؛ (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ سی، استانبول ۱۳۱۵ھ، ۴ : ۲۷۷ تا ۲۸۳؛ (۳) درویش پاشا : Rapport officiel du commissaire pour la délimitation turco-persane en 1269/1852، کتاب کا عنوان تحریر نہیں، مطبوعہ استانبول مطبع عامرہ، ۱۲۸۶ھ، طبع ثانی، استانبول ۱۳۲۱ھ؛ (۴) Cirikow : Puteway journal، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۵ء، ص ۵۲۳ تا ۵۲۵؛ (۵) H. Binder: Aus Kurdistan، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۱۰۸، ۱۱۲؛ (۶) V. Minorsky : Materiali po Wostoku، ۲ : ۴۷۷ء ۔

(V. MINORSKY [و تلخیص از ادارہ])

* **صِہیَون** : (۱) Zion کا عربی نام، عبرانی صیون Ṣiyōn، عربی لفظ آرامی صِہجون Ṣehyōn سے بنا ہے ۔ یاقوت کا بیان ہے کہ یہ یروشلم میں ایک مشہور مقام ہے، یعنی وہ محلّہ جس میں صہیون کی عبادت گاہ واقع ہے ۔ مسلمانوں کی ادبیات میں اس مسجد کو جو صہیون کی پہاڑی پر ہے وہ مقام سمجھا جاتا ہے جہاں حضرت مریمؑ (حضرت عیسٰی علیہ السّلام کی والدہ ماجدہ) اور حضرت یوسفؑ نے اپنی جوانی کے زمانے میں عبادت گاہ کی خدمت کی تھی ۔ صہیون کا ذکر بہت قدیم زمانے میں شاعر الاعشٰی (میمون بن قیس) نے اس طرح کیا ہے کہ وہ ایک سلطنت ہے جو شاید عربوں کے خلاف ایک فوج تیار کر لیتی ہے ۔ شارحین اس کی یہ شرح کرتے ہیں کہ اس سے مراد بوزنطہ (Byzantium) ہے ۔ البکری کے قول کے مطابق صہیون ایک قبیلے کا نام ہے، لیکن ابن دُرَید اس کا ذکر نہیں کرتا ۔

(۲) شمالی شام میں ایک قلعہ کا نام ۔ بقول یاقوت یہ بحیرۂ روم کے قریب ایک قلعہ ہے، انتظامی اعتبار سے حمص کے ضلع میں شامل ہے، لیکن عین ساحل پر نہیں (بلا حرف تعریف، شاید حمص مراد ہے) ۔ ابن الاثیر اور یاقوت کے قول کے مطابق یہ فوجی قلعہ چاروں طرف سے گہرے پہاڑی کھڈوں سے گھرا تھا، صرف شمالی جانب تقریبًا ساٹھ گز (ذاع) چوڑی پتلی سی پٹی واسطے سے لیے تھی جسے کاریگروں نے ایک گہری خندق کھود کر محفوظ کر لیا تھا ۔ مکانات کے گرد تین فصیلیں تھیں، دو سے کھلے شہر کی حفاظت ہوتی تھی اور ایک سے فوجی قلعے کی ۔ ابن الاثیر پانچ فصیلیں بتاتا ہے ۔ حروب صلیبیہ کے دوران میں یہ فوجی قلعہ خاصے عرصے تک فرانسیسیوں کے قبضے میں رہا ۔ ۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء میں صلاح الدّین نے ۲۷ جمادی الاولٰی کے کچھ بعد اس پر گولہ باری شروع کی اور جلد ہی ۲ جمادی الآخرہ کے ذرا بعد (۲۸ اور ۲۹ جولائی) اس پر قبضہ کر لیا ۔ اسی مقام کو صلیبی Sabiun کہتے تھے اور آج کل وہ صُہیُون کے نام سے موسوم ہے اور بندرگاہ لاذقیّہ سے جانب مشرق بخط مستقیم تقریبًا سولہ میل کے فاصلے پر واقع ہے ۔

مآخذ : (۱) الطبری، طبع de Goeje، ۱ : ۲۷۵؛ (۲) البکری : المعجم، طبع Wüstenfeld، ص ۶۱۲؛ (۳) یاقوت: المعجم، طبع Wüstenfeld، ۳ : ۵۰۳؛ (۴) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۹۵؛ (د، یاقوت، ۳ : ۵۰۲؛

(٦) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۱۲ : ۵ .

(P. SCHWARZ)

* **صَیْدَاء** : (Sidon) قدیم فنیقیہ کا مشہور شہر جس کی قدامت پر تاریخ گواہ ہے۔ عالم اسلام کی تاریخ میں صیداء کا عمل دخل چنداں شاندار نہیں رہا۔ البلاذری کے بیان کے مطابق یزید بن سفیان نے صیداء کو آسانی سے فتح کر لیا تھا۔ اس مہم کا ہراول دستہ حضرت امیر معاویہؓ کی زیر کمان تھا جو آئندہ چل کر خلیفۃ المسلمین ہوئے۔ یہ ے۶۳۲ء کا واقعہ ہے۔ عرب جغرافیہ نویس صیداء کا مختصر سا ذکر کرتے ہیں۔ ان کے ہاں یہ لکھا ہے کہ یہ شہر انتظامی اعتبار سے ضلع دمشق کے تحت ہے۔ قدامہ کا بیان ہے کہ یہاں اس علاقے کی فوجی چھاؤنی تھی اور المقدسی لکھتا ہے کہ یہ قلعہ بند شہر ہے۔ ابن خرداذبہ کا قول ہے کہ انطاکیہ سے غزہ جانے والی سڑک شہر کے پاس سے گزرتی تھی۔ ابن فقیہ کی رائے میں صیداء کا شمار خوبصورت شہروں اور عظیم الشان صوبوں میں تھا۔ شاید یہ رائے ادبی روایت پر مبنی ہے۔ المقدسی صیداء کے باشندوں کی زبان پر معترض ہے اور اسے "بربریوں کی زبان" بتلاتا ہے۔

مآخذ : (۱) البلاذری: فتوح البلدان، طبع ڈخویہ، ص ۱۲٦؛ (۲) ڈخویہ : المکتبۃ الجغرافیۃ العربیۃ، اشاریہ بذیل مادہ؛ (۳) ابن الاثیر : الکامل، طبع تورنبرگ؛ (۴) یاقوت : معجم البلدان، طبع وسٹنفلڈ، ۳ : ۴۳۹ ببعد؛ (۵) Gildemeister، در ZDPV، ۸ : ۲۳ ببعد؛ (٦) Baedeker : Palestine and Syria؛ (۷) Lortet : La Syrie d'aujourd'hui، ۱۸۸۴ء، ص ۹۴ ببعد؛ (۸) G. Le Strange: Palestine under the Muslims، لندن ۱۸۹۰ء، بمدد اشاریہ.

(P. SCHWARZ)

⊗ **صَیْرَفِی** : (ع)؛ الصّراف، جمع صَیَارِفَۃ؛ روپیہ پرکھنے والا، نقدی کا لین دین کرنے والا (لسان العرب بذیل مادہ؛ فرہنگ انتدراج بذیل صیرفی)؛ نیز دیکھیے J. Milton Cowan : *A Dictionary of Modern written Arabic*، ۱۹٦٦ء.

روپے کے لین دین کا سلسلہ قدیم زمانے سے چلا آتا ہے۔ اس کے لیے دو طبقوں کا ہونا ضروری ہے : ایک طبقہ اپنی آمدنی سے رقم پس انداز کرنے والا ہوتا ہے اور دوسرا طبقہ اس جمع شدہ رقم کو کسی معاہدے کے تحت تصرف میں لانے والا۔ مؤخر الذکر طبقہ صرّافوں کا تھا۔ یہ لوگ لاکھوں کے لین دین کی ضرورتیں ایک حد تک پوری کرتے تھے۔ انہیں کے ذریعے غیر ممالک سے بھی تھوڑی بہت تجارت ہوتی تھی۔ بہر حال صرافوں کا حلقۂ اثر خاص خاص مقامات تک محدود تھا۔ قدیم صیرفی کی جگہ اب بنک کاری نے لے لی ہے اور ہر شہر میں لوگوں نے کئی بنک کھول رکھے ہیں.

صَکّ : یورپ میں بنکوں کے قیام سے بہت پہلے عربوں کی حکومت میں روپے کے لین دین کے سلسلے میں اس قسم کی دستاویز کا عام رواج تھا جو آج کل کے چیک سے ملتی جلتی ہے۔ ایسی دستاویز کو "صکّ" کہا جاتا تھا (رکّ بہ دستاویزات، چک، تحریری معاہدہ، اقرار نامہ).

اسلامی نظام معیشت میں جدید دور کے تقاضوں کے بارے میں بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں (رکّ بہ تجارت، ربوٰ، معاشیات (اسلامی تصور) وغیرہ.

مآخذ : کتب لغت کے علاوہ (۱) ڈاکٹر نجات اللہ : غیر سودی بنک کاری، اسلامک پبلیکیشنز ۱۹٦۹ء؛ (۲) انور اقبال قریشی : اسلام اور سود، لاہور، تاریخ ندارد؛ (۳) سید یعقوب شاہ : چند معاشی مسائل اور اسلام، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹٦۴ء؛ (۵)

مودودی: مسئلہ سود، وغیرہ۔

[ادارہ]

⊗ **الصّین**: یا چین (China)؛ موجودہ سرکاری نام: عوامی جمہوریۂ چین (Chung-Hua Jen-Min = Kung-Ho Kuo) مشرقی ایشیا کا ایک وسیع و عریض اور گنجان آباد ملک (رقبہ: ۳۷ لاکھ مربع میل، آبادی: ۱۹۶۳ء میں تقریباً ستّر کروڑ، جس میں مسلمان ۳ تا ۵ فی صد اور مؤتمر عالم اسلامی کے اندازے کے مطابق ۱۱ فی صد ہیں)۔ شمال اور مغرب میں اس کی چھے ہزار میل لمبی سرحد سوویٹ روس اور جمہوریۂ منگولیا سے ملتی ہے۔ اس کے شمال مشرق میں کوریا، مشرق میں بحیرۂ زرد اور بحیرۂ چین، جنوب میں ویت نام، لاؤس اور برما اور جنوب مغرب میں ہمالیہ اور قراقرم کے سلسلہ ہائے کوہ واقع ہیں۔ خود چین میں بھی پہاڑوں کے طویل سلسلے پھیلے ہوئے ہیں، جن میں سے کوہ سن لنگ خاصا بلند ہے۔ پہاڑوں پر جنگلات کم ہیں، البتہ جنوبی پہاڑوں میں بانس بکثرت ہوتا ہے۔ جغرافیائی اعتبار سے ملک کو شمالی اور جنوبی دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

شمالی چین کے ہموار میدان میں دریاے ہوانگ ہو (دریاے زرد) سیلابوں کے باعث اکثر اپنا راستہ بدلتا اور ملک اور اہل ملک پر آفت ڈھاتا رہا ہے۔ اس کے برعکس جنوبی چین کے دریا یانگ سی کی گزرگاہ تنگ، گہری اور رفتار تیز ہے۔ اس کے بعض حصوں میں جہازرانی ہوتی ہے اور اس کی وادی کا شمار چین کے سب سے زیادہ زرخیز علاقوں میں ہوتا ہے۔ اسی طرح وسطی اور جنوب مشرقی چین میں یانگ سی کیانگ اور سی کیانگ کی وادیاں بہت زرخیز اور گنجان آباد ہیں۔

کثرت آبادی کے باعث باشندوں کو اپنی غذائی ضروریات پوری کرنے کے لیے جملہ وسائل کو بروے کار لانا پڑتا ہے۔ جہاں بھی ممکن ہے وہاں زمین کا چپہ چپہ زیر کاشت لایا جاتا ہے، حتّٰی کہ جنوب کی پست پہاڑیوں کو بڑی بڑی سیڑھیوں کی صورت میں کاٹ کر کھیتی باڑی کے قابل بنا لیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ جگہ جگہ چھوٹے بڑے کھیت نظر آتے ہیں۔ ان کی آبیاری اکثر نہروں اور تالابوں کے ذریعے کی جاتی ہے۔ پانی کی کمی اور سردی کی شدت کے باعث چین کا شمالی حصہ سرسبز نہیں اور یہاں سال بھر میں صرف چند ماہ ہی زراعت ہو سکتی ہے، البتہ جنوبی چین کی شاداب وادیوں میں سالانہ دو تین فصلیں ہوتی ہیں۔ اہم ترین پیداوار چاول ہے، جس سے ملک بھر کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ چند سال قبل زرعی پیداوار کے جو جائزے لیے گئے تھے ان کے مطابق مختلف اجناس کی سالانہ پیداوار (میٹرک ٹن میں) مندرجہ ذیل تھی: چاول ۷۸ ملین، گندم ۲۳ ملین، نیشکر ۲۵ ملین، آلو ۲۳ ملین، لوبیا ۱۱ ملین، مٹر ۸ ملین، تمباکو ۳ ملین، پٹ سن ۳ ملین، سیب ۳ ملین، بنولہ ۲ ملین، شکرقند ۶ لاکھ اور مجموعی طور پر غلّہ ۱۹۰ ملین، انتہائی جنوب کے علاقے میں چائے کی کاشت بھی ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں شہتوت کی شجر کاری بڑے اہتمام سے کی جاتی ہے، جس کے پتوں پر ریشم کے کیڑے پالے جاتے ہیں۔ چین کی پچھتّر فی صد آبادی زراعت پیشہ ہے۔ اب مشینی کاشت پر بھی توجہ دی جا رہی ہے۔ ۱۹۶۳ء میں ۱۱۰ ملین ہیکٹر اراضی زیر کاشت آ چکی تھی اور ایک لاکھ ٹریکٹر زیر استعمال تھے۔

یہاں مختلف معدنیات بکثرت پائی جاتی ہیں۔

حکومت کان کنی پر بہت زور دے رہی ہے، چنانچہ ۱۹۶۷ء میں معدنی پیداوار (میٹرک ٹن میں) حسب ذیل تھی : کوئلہ ۲۵۰ ملین، خام لوہا ۲۵ ملین، فاسفیٹ ایک ملین، مینگنیز ۸ لاکھ، خام ایلومینم ۴ لاکھ، سیسہ ایک لاکھ، جست ایک لاکھ، تانبا ۹۰ ہزار، ٹنگسٹن ۲۰ ہزار (دنیا بھر میں سب سے زیادہ)، رانگ (ٹین) ۲۰ ہزار، اسبسطوس ۱۸ ہزار، گندھک ۱۴ ہزار، سرمہ ۱۲ ہزار۔ مزید برآں سونا، چاندی، بیرائٹ، بسمائٹ اور پارا وغیرہ بھی نکلتا ہے۔

چین میں گھریلو صنعتیں ازمنۂ قدیم سے چلی آ رہی ہیں۔ زمانۂ حال میں بڑے بڑے کارخانے قائم ہو گئے ہیں۔ پہلے پنج سالہ منصوبے (۱۹۵۳ تا ۱۹۵۷ء) میں بھاری صنعتوں کو ترجیح دی گئی اور اس میں روز بروز توسیع ہو رہی ہے۔ ۱۹۵۹ء میں اہم صنعتی پیداوار (میٹرک ٹن میں) مندرجہ ذیل تھی : کوئلہ ۳۵۰ ملین، خام لوہا ۲۰ ملین، فولاد ۱۲ ملین، سیمنٹ ۱۰ ملین، کیمیائی کھاد ۸ ملین، کاغذ ۱۰۷ ملین؛ نیز عمارتی لکڑی ۴۱ ملین کیوبک میٹر، سوتی دھاگا ۸ ملین گانٹھیں، سوتی کپڑا ۷۵۰۰ ملین میٹر، ریشمی کپڑا ۲۰۰ ملین، اونی کپڑا ۲۳٫۶ ملین میٹر اور بجلی ۵۵ ہزار کلوواٹ۔

عوامی جمہوریۂ چین کو چھ خطوں (regions) میں تقسیم کیا گیا ہے اور اس میں دو بلدیات، بائیس صوبے اور پانچ خود مختار ریاستیں شامل ہیں، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے :

نام صوبہ	رقبہ (مربع میل میں)	آبادی ۱۹۶۷-۱۹۶۸ء (ملین میں)	صدر مقام
(الف) شمال مشرقی خطہ (شنیانگ) :			
ہیلنگ کانگ	۴۶۳۶۰۰	۲۱	ہاربن
کرن	۱۸۷۰۰۰	۱۷	چانگ چن
لیاؤننگ	۱۵۰۰۰۰	۲۸	شنیانگ (سابقہ مکڈن)
(ب) شمالی خطہ (پیکنگ) :			
ہوپی	۲۰۲۷۰۰	۴۳	شیہ شیاچوانگ
جنوبی منگولیا (خود مختار)	۱۱۷۷۵۰۰	۱۳	ہوہی ہوت (سابقہ کوئی سوی)
پیکنگ (بلدیہ)	۷۱۰۰	۷	
شانسی	۱۵۷۱۰۰	۱۸	تیوان
(ج) مشرقی خطہ (شنگھائی) :			
شان تنگ	۱۵۳۳۰۰	۵۶	سنان
کیانگسی	۱۶۴۸۰۰	۲۲	نان چنگ
کیانگسو	۱۰۲۲۰۰	۴۷	نانکنگ
شنگھائی (بلدیہ)	۵۸۰۰	۱۰	
ان ہوئی	۱۳۹۹۰۰	۳۵	ہوفی
چی کیانگ	۱۰۱۸۰۰	۳۱	ہانگ چاؤ
فوکین	۱۲۳۱۰۰	۱۷	فوچاؤ
تائیوان	۳۶۰۰۰	۱۳	تائی پی
(د) وسطی جنوبی خطہ (ووہان) :			
ہنان	۱۶۷۰۰۰	۵۰	چنگ چاؤ
ہوپی	۱۸۷۵۰۰	۳۲	ووہان
ہونان	۲۱۰۵۰۰	۳۸	چانگ شا
کوان تنگ	۲۳۱۴۰۰	۴۰	کینٹن (موجودہ کوانگ چاؤ)

کوانگسی چوانگ (خود مختار)	۲۲۰۴۰۰	۲۴	نننگ
(ه) جنوب مغربی خطّه (چنگ کنگ):			
زچوان	۵۶۹۰۰۰	۷۰	چنگ تو
کوی چاؤ	۱۷۴۰۰۰	۱۷	کوی یانگ
یونان	۳۳۶۲۰۰	۲۳	کن منگ
تبت (خود مختار)	۱۲۲۱۹۰۰	۱	لہاسہ
(ی) شمال مغربی خطّه (سیان):			
شنسی	۱۹۵۸۰۰	۲۱	سیان
کنسو	۳۶۶۵۰۰	۱۳	لن چاؤ
ننگسیہ ہوی (خود مختار)	۶۶۴۰۰	۲	ین چوان (سابقہ ننگسیہ)
چن گھائی	۷۲۱۰۰۰	۲	سننگ
سن کیانگ۔ اویغور (خود مختار)	۱۶۴۶۰۰۰	۸	ارمچی (سابقہ تہوا)

عوامی جمہوریۂ چین کا دارالحکومت پیکنگ ہے۔

مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۶۹ء، ۵: ۵۵ ببعد؛ *The Statesman's Year Book 1970-71*، ص ۸۰۳ ببعد۔

اس مقالے میں جو معلومات پیش کی جا رہی ہیں وہ زیادہ تر چین سے مسلمانوں کے روابط کے آغاز و ارتقا سے متعلق واقعات پر مشتمل ہیں۔ اس بحث کے لیے مندرجۂ ذیل عنوانات قائم کیے جا سکتے ہیں: (الف) چین کی تاریخ، ۱۹۱۱ء تک؛ (ب) چین میں مسلمانوں کی آمد اور مختلف ادوار میں ان کی سیاسی و تمدنی سرگزشت؛ (ج) دور جدید کے چین میں اسلام اور مسلمانوں کی حالت و کیفیت۔

(الف) چین کی تاریخ، ۱۹۱۱ء تک

آثار قدیمہ کے ماہرین کا کہنا ہے کہ آج سے چار ہزار سال قبل تک چینی تہذیب کا سراغ لگایا جا سکتا ہے۔ اس زمانے میں شمالی میدان کے باشندے فن زراعت سے آشنا تھے اور دیہات میں پنچائتی طرز حکومت رائج تھا۔

زمانۂ قبل از تاریخ میں دو شاہی خاندانوں کا پتا چلتا ہے۔ ہسیہ Hsia خاندان تقریباً ۲۲۰۰ ق م میں اور شانگ خاندان ۱۷۰۰ سے ۱۱۰۰ ق م تک بر سر حکومت رہا۔ اس دور میں عوام ہر طرح کے حقوق سے محروم تھے اور ان کی حیثیت غلاموں سے زیادہ نہ تھی، تاہم زراعت کو ترقی ہوئی، ریشم کا کپڑا بنا جانے لگا، ایک باقاعدہ تقویم وجود میں آئی، روغنی مٹی کا کام ہونے لگا اور پیتل کے برتن اور اوزار استعمال میں آئے۔

چین کی اصل تاریخ کا آغاز خاندان چو (Chou) کی حکومت (۱۰۰ تا ۲۵۰ ق م) سے ہوتا ہے۔ یہ دور جاگیرداری نظام سے عبارت ہے کیونکہ ملک کی ساری زمین معدودے چند جاگیرداروں کی ملکیت تھی۔ اسی دور میں لاؤزے اور کنفیوشس جیسے مفکر اور فلسفی پیدا ہوئے اور کنفیوشس (ولادت ۵۵۱ ق م) کی تعلیمات چینی طرز زندگی کی اساس بنیں۔

پانچویں صدی ق م میں جاگیرداروں کی خانہ جنگی سے حکومت کی بنیادیں کھوکھلی ہونے لگیں اور بالآخر طوائف الملوکی کے ایک طویل دور کے بعد شیہہ ہوانگ تی نے چن خاندان کی بنیاد ڈالی، جس کی نسبت سے ملک کا نام چین مشہور ہوا۔ شیہہ ہوانگ تی نے چھوٹی چھوٹی ریاستیں ختم کرکے ایک مضبوط حکومت قائم کی اور تاتاریوں کا سیلاب روکنے کے لیے دیوار چین تعمیر کی۔

اس نے طب، زراعت اور نجوم کے سوا باقی سب علوم کی کتابیں جلوا دیں، تاہم بعض شائقین نے کچھ صحیفے چھپا کر محفوظ کر لیے ورنہ کنفیوشس کی تعلیمات سے بھی دنیا محروم رہ جاتی۔

چن خاندان کے بعد جو خاندان برسر حکومت آئے ان میں سے تین بالخصوص قابل ذکر ہیں: (۱) ہان خاندان (۲۰۶ ق م تا ۲۲۰ء)، جس کے دور میں چینی بدھ مت سے آشنا ہوئے، مجسمہ سازی اور کاغذ سازی کا آغاز اور قدیم ادب کا احیاء ہوا اور منچوریا، یونان اور انام سلطنت چین کا حصہ بن گئے؛ (۲) تانگ خاندان (۶۱۸ تا ۹۰۹ء) کے عہد میں اور بھی ترقی ہوئی، مثلاً چھاپاخانہ ایجاد ہوا، شاعری، مصوری اور چینی ظروف کی مشہور عالم نقاشی بام کمال تک پہنچی اور مسلمانوں کا پہلا وفد چین پہنچا؛ (۳) سونگ خاندان (۹۶۰ تا ۱۲۷۷ء) کے دور میں بھی آرٹ، بالخصوص مصوری کو ترقی ہوئی، چینی ترکستان کے مسلمانوں کے ساتھ بڑے گہرے تعلقات قائم ہوئے اور بہت سے مسلمان شمال مغربی چین میں آ کر آباد ہو گئے۔

تیرھویں صدی میں مغول دیوار چین توڑ کر چین پر قابض ہو گئے۔ ۱۲۱۳ء میں چنگیز خان نے پیکنگ پر قبضہ کر لیا۔ اس کے جانشین قبلای خان (۱۲۳۵ تا ۱۲۹۳ء) کے عہد میں جنوبی چین بھی اس کی سلطنت میں شامل ہو گیا۔ مارکو پولو اسی کے دربار میں آیا تھا۔ عہد مغول یا عہد یوان (۱۲۷۷ تا ۱۳۶۸ء) میں بھی مسلمانوں کا خاصا اثر رہا اور وہ بلند مناصب پر فائز ہوتے رہے۔

۱۳۶۸ سے ۱۶۴۴ء تک پھر ایک چینی خاندان منگ حکومت پر قابض ہو گیا۔ اس کے عہد میں بھی اسلامی علوم و فنون کو خاص اہمیت دی گئی۔

منگ خاندان کا خاتمہ چینی مسلمانوں کے لیے تباہی کا پیغام لایا۔ مانچو خاندان (۱۶۴۴ تا ۱۹۱۱ء) کے دور میں انہیں شہری حقوق سے محروم کر کے جبر و تشدد کا نشانہ بنایا گیا، جس پر انہوں نے بار بار علم بغاوت بلند کیا (محمد امین: ۱۷۸۲ء؛ سوشی شان: ۱۷۸۵ء؛ جہانگیر خان: ۱۸۲۱ تا ۱۸۳۰ء؛ تووین شوی: ۱۸۵۵ تا ۱۸۸۰ء؛ یعقوب خان: ۱۸۵۵ تا ۱۸۸۹ء)۔ اس خاندان کے عہد میں چین کی سلطنت دور دور تک پھیل گئی اور منچوریا، منگولیا، سنکیانگ اور تبت بھی اس کا حصہ بن گئے، لیکن اسی دور میں اہل یورپ کی بھی یلغار شروع ہوئی، جس میں انگریز پیش پیش تھے۔ تجارتی مراعات حاصل کر کے وہ ایک طرف تو عیسائیت کی تبلیغ میں اور دوسری طرف سیاسی غلبہ حاصل کرنے میں مصروف ہو گئے۔ اس کا نتیجہ جنگ افیون (۱۸۳۹ تا ۱۸۴۲ء) کی صورت میں نکلا۔ طاقتور بحریہ کی بدولت انگریزوں کا پلڑا بھاری رہا اور وہ صلحنامہ نانکنگ پر دستخط کرانے میں کامیاب ہو گئے، جس کی رو سے متعدد دوسری رعایتوں کے علاوہ ہانگ کانگ انگریزوں کے حوالے کر دیا گیا۔ رفتہ رفتہ امریکہ اور دوسرے ملکوں نے بھی ایسی قسم کی مراعات حاصل کر کے متعدد بندرگاہیں قائم کر لیں، جن کا نظم و نسق خود انہیں کے ہاتھ میں تھا۔ ان میں اہم ترین بندرگاہ شنگھائی تھی۔

چینی عوام اس صورت حال سے سخت نالاں تھے، جس کا ثبوت تائپنگ (۱۸۵۰ تا ۱۸۶۵ء) اور باکسر (۱۸۹۹ تا ۱۹۰۱ء) بغاوتوں سے ملتا ہے۔ بالآخر ۱۹۱۱ء میں وہ انقلاب آ گیا جس کا عرصے سے انتظار تھا۔ بادشاہت کا تختہ الٹ دیا گیا اور جمہوری حکومت قائم ہو گئی۔

(ب) مسلمانوں کی آمد اور ان کی سیاسی وتمدنی سرگزشت ۔

چین اور عرب کے باھمی تعلقات ظہور اسلام سے قبل موجود تھے ۔ دوسری صدی عیسوی میں بادشاہ ووتی نے تاتاریوں کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم کرنے کے لیے جانگ چیانگ کو بطور سفیر بھیجا، جس نے تقریباً چھتیس ملکوں کی سیاحت کی ۔ یوں چین سے مغربی ایشیا تک خشکی کا ایک نیا راستہ کھل گیا اور اس کے تعلقات ایک طرف مغربی ایشیاء خصوصاً ایران کے ساتھ اور دوسری طرف بالواسطہ سلطنت روم کے ساتھ قائم ہوگئے ۔ پروفیسر ھرتھ کی رائے میں روم و چین کے درمیان تجارت شام اور بحر ابیض کے سواحل پر واقع بندرگاھوں سے ہوتی تھی اور چینیوں کو مصر کے دریاے نیل کا بھی علم تھا ۔ رومی ماخذ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ روم و شام کا تجارتی مال بحر قلزم کے راستے چین جاتا تھا اور اس تجارت میں عدن کو خاص اھمیت حاصل تھی، جو عرب کے جنوب میں واقع ہے؛ یہاں چینی ملّاح اور تاجر موجود ہوتے تھے اور منہ مانگے داموں پر مال خرید لیتے تھے (Hirth : *China and the Roman orient*) ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا جا سکتا ہے کہ عربوں اور چینیوں کے روابط بحری راستے کے ذریعے اس سے بہت قبل قائم ہو چکے تھے ۔ المسعودی کے ہاں بھی اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ چین اور بلاد الحیرہ کے درمیان براہ راست تجارت اسلام سے پہلے موجود تھی ۔ العقد الفرید (کتاب الوفود) سے ایک وفد کا حال معلوم ہوتا ہے، جو حیرہ کے بادشاہ نعمان بن المُنذِر (٥٨٥ تا ٦١٢ء) نے ایران کے بادشاہ خسرو پرویز کے پاس بھیجا تھا اور جس کی ملاقات ایرانی دربار میں ایک چینی وفد سے ہوئی تھی ۔ یہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا زمانہ تھا ۔

ایک حدیث بیان کی جاتی ہے: اطلبوا العلم و لوکان بالصین ۔ اگر یہ حدیث صحیح ثابت ہو جائے تو اس کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ آنحضرتؐ کے زمانے میں عرب چین کے وجود اور اس کی تہذیب سے باخبر تھے ۔ فرید وجدی نے اپنے دائرۃ المعارف میں شاید رشید الدین فضل اللہ کی سند پر لکھا ہے کہ ایک صحابی وھاب بن رعثہ نے ھجرت کے بعد آنحضرتؐ کی زندگی میں چین کا سفر کیا، چینی زبان سیکھی، تبلیغ میں مصروف ہوگئے اور وھیں انہوں نے وفات پائی؛ مگر یہ بیان آسانی سے قبول نہیں کیا جا سکتا ۔ بعض چینی مؤرخوں کے نزدیک مسلمان کائی وانگ کے عہد (٥٨٩ء تا ٦٠٠ء) میں چین آئے تھے، مگر ظاھر ہے کہ یہ ظہور اسلام سے قبل کا زمانہ ہے، اس لیے اسے تسلیم نہیں کیا جا سکتا ۔ چینی ماخذ میں ٦٥٥ سے ٨٠٠ء تک متعدد عرب وفود کا ذکر آتا ہے، مگر اس سلسلے میں عربی ماخذ خاموش ھیں ۔ ایک چینی مؤرخ چن یوان کا بیان ہے کہ مسلمانوں کا ایک وفد ٢٩ھ/٦٥١ء میں چین کے شہر چنگ آن میں آیا اور شاید مسلمان مبلّغ اس سے بھی پہلے پہنچ چکے تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں کے اس پہلے وفد کے رئیس حضرت سعد بن ابی وقاصؓ تھے، جو روایت کے مطابق چین سے پہلے بھی باخبر تھے ۔ یہ وفد حضرت عثمانؓ نے بھیجا تھا ۔ اس کے بعد بنو امیّہ کے زمانے میں معروف سپہ سالار قتیبہ بن مسلم نے بخارا اور ترکستان کی تسخیر کے بعد چین کو فتح کرنے کا ارادہ کیا اور ایک وفد بادشاہ چین یون جونگ (٧١٢ء-٧٥٦ء) کے پاس بھیجا، جس کی روداد آگے آتی ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ

پہلی صدی ہجری کے ختم ہونے تک مسلمانوں کا چین میں مؤثر طور سے داخلہ ہو چکا تھا۔

چین کے متعلق جن قدیم عرب مصنفین نے اپنی تاریخوں میں کم یا زیادہ معلومات بہم پہنچائی ہیں ان کے نام یہ ہیں: ابن خرداذبہ، سلیمان التاجر السیرافی، ابو زید الحسن السیرافی، الیعقوبی، ابن الفقیہ، ابن رستہ، المسعودی، ابو دلف الینبوعی، الادریسی، الغرناطی، یاقوت الحموی، ابن البیطار، القزوینی (محمد زکریا)، ابن سعید اور رشید الدین فضل اللہ۔ اس فہرست میں ابن الاثیر کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے (بعد کے مصنفین، مثلاً القلقشندی اور ابن بطوطہ وغیرہ، اس فہرست میں شامل نہیں کیے گئے)۔ بدر الدین چینی نے چین و عرب کے تعلقات میں تیس اہم ماخذ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ نویں صدی عیسوی سے لے کر موجودہ (بیسویں) صدی تک کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرا جب کسی عالم نے چین کے متعلق نہ لکھا ہو۔ ان لوگوں میں وہ بھی ہیں جن کے اقوال اپنے مشاہدات پر مبنی تھے، مثلاً سلیمان تاجر، ابودلف الینبوعی، رشید الدین فضل اللہ، ابن بطوطہ اور سیدی العلبی؛ وہ بھی ہیں جو اپنے مشاہدات کے ساتھ دوسروں کی روایات بھی نقل کر لیتے ہیں، مثلاً ابو زید الحسن السیرافی، المسعودی اور ابن خرّداذبہ؛ تیسری جماعت ان لوگوں کی ہے جو صرف نقل پر اکتفا کرتے ہیں، مثلاً ابن الفقیہ، الادریسی، الیعقوبی، یاقوت اور نسبۃً جدید دور میں امیر شکیب ارسلان وغیرہ۔

جدید دور سے پہلے کی تصانیف میں چین کے متعلق ہر قسم کی معلومات جمع ہیں، اگرچہ ان سے استفادہ کرنے کے لیے بڑے غور و فکر اور تحقیق و تنقید کی ضرورت ہے۔ ان کتابوں میں چین کے جغرافیائی، تاریخی، تمدنی، تجارتی اور عجائباتی احوال مل جاتے ہیں۔

عہد جدید میں انگریزی، اردو اور عربی میں "اسلام چین میں" کے موضوع پر خاصا کام ہوا ہے۔ چند ماخذ کے نام یہ ہیں: Andrew: *The Crecent in the North West China*; Arnold: *Preaching of Islam*; Broomhall: *Islam in China*; Smith: *Chinese Religions*؛ جیمز کار کرن: تاریخ ممالک چین (اردو ترجمہ)؛ بدرالدین چینی: چین و عرب کے تعلقات؛ وہی مصنف: چینی مسلمان؛ تحفۃ المجاہدین؛ الاسلام وترکستان الصین؛ التصویر فی الاسلام عن الفرس۔

مختلف ادوار میں چین اور مسلمانوں کے تعلقات:

اوپر ذکر آ چکا ہے کہ قطعی ماخذ کی رو سے مسلمان باضابطہ طور پر حضرت عثمانؓ کے زمانے میں ۲۹ھ/۶۵۱ء میں سعدؓ بن ابی وقاص کی سرکردگی میں ایک وفد کی صورت میں چین میں آئے، تاہم کچھ مبلغین شاید اس سے پہلے ہی پہنچ چکے ہوں گے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت سعدؓ ابن ابی وقاص نے چین میں ایک مسجد بنوائی (مسجد یادگار نبی، کینٹن)، جس کا چینی اس وقت تک احترام کرتے ہیں۔ چینی ماخذ میں اس عربی وفد کا ذکر ملتا ہے جو ۶۵۱ء میں چین کے پایۂ تخت میں وارد ہوا تھا۔ ان ماخذ کے مطابق یہ وفد اس لیے گیا تھا کہ بادشاہ چین کو اسلام کی دعوت دے۔ اس کے بعد چین سے مسلمانوں کے روابط مسلسل بڑھتے گئے۔ اس تفصیل کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (الف) شاہان چین کے تعلقات بیرونی اسلامی دنیا سے؛ (ب) چین میں آباد مسلمانوں سے شاہان چین کا سلوک۔

تاریخ چین میں ۶۵۵ اور ۸۰۰ء کے درمیان چونتیس سفارتوں کا ذکر ہے، جو بلاد تاشی (عرب) اور دوسرے ممالک اسلامیہ سے چین میں

وارد ہوئیں۔ یہ باور کرنے کے بھی وجوہ ہیں کہ کچھ وفود خلفا کی طرف سے آئے اور کچھ دوسرے امرا کی طرف سے تھے۔

قتیبہ بن مسلم کی سفارت کا ذکر اس سے پہلے آ چکا ہے، جو عہد بنو امیّہ کا سپہ سالار تھا۔ تاریخ تانگ کے مطابق بنو امیہ کے زمانے میں سترہ کے قریب سفارتیں عرب سے آئیں اور بنو عباس کے زمانے میں پندرہ کے قریب، جن کا آغاز ۷۵۲ء سے ہو جاتا ہے۔ ان کی تفصیل چینی کتاب چفو یونکوی میں مل جاتی ہے (بحوالۂ کتاب مذکور)۔ ان وفود کا مقصد کچھ تو سیاسی تعلقات کا استحکام تھا اور کسی حد تک تجارتی بھی تھا۔ اگرچہ چینی ماخذ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ان میں سے اکثر وفود خراج ادا کرنے کے لیے آئے تھے، مگر یہ قرین عقل نہیں، کیونکہ عربوں نے اور ان مسلم سپہ سالاروں میں جو وسطی ایشیا میں کشور کشائی کر رہے تھے کسی نے بھی شاہان چین سے شکست نہیں کھائی۔

۷۵۰ء میں خلافت عباسیہ کی بنیاد پڑی اور اس کے ساتھ ہی وفود کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ چینی تاریخوں میں منصور اور ہارون کے بھیجے ہوئے وفود کو ’’ہیی تاشی‘‘ (= کالے جبے پہننے والے عرب) کہا گیا ہے۔ ۷۵۰ اور ۸۰۰ء کے درمیان پندرہ کے قریب سفارتیں آئیں۔ کتاب صفوۃ الاعتبار سے معلوم ہوتا ہے کہ منصور کے زمانے میں ایک چینی وفد بغداد آیا تھا اور خلیفہ مہدی کے زمانے میں، ۷۸۰ اور ۷۸۵ء کے درمیان، دہ چونگ Deh Chong کی طرف سے دو وفد آئے تھے۔ گب Gibb نے ابو مسلم خراسانی کی سفارتوں کا بھی ذکر کیا ہے، جو بنو عباس کے لیے دعوت دیتا رہا اور اس سلسلے میں شاہان چین سے بھی روابط پیدا کرنا چاہتا تھا۔

قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ خلفائے بنو امیّہ کے مقابلے میں اہل چین کے تعلقات خلفائے بنو عباس سے بہتر تھے، چنانچہ بعض ماخذ کے مطابق شہر کوفہ میں ۷۶۲ء میں چینی کاریگر موجود تھے۔ ایسا نظر آتا ہے کہ چانگ آن اور بغداد کے درمیان روابط کا یہ سلسلہ بارھویں صدی تک جاری رہا، جس کی وجہ سے چینی فنون عرب دنیا میں پھیلے۔

خاندان سونگ (۹۶۰ تا ۱۲۷۹ء) کے تخت نشین ہونے کے ساتھ چین کے ساتھ بیرونی اسلامی دنیا کے تعلقات از سر نو مستحکم ہوئے اور چینی ماخذ کی رو سے ۹۶۰ء اور ۱۰۳۰ء کے درمیان پچیس وفود چین میں وارد ہوئے۔ بظاہر ان وفود کی غرض و غایت بھی تجارتی ہی تھی، مگر قرین قیاس یہ ہے کہ اس میں تبلیغی جذبہ بھی ضرور کام کر رہا ہوگا۔

ان وفود کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ یہ اکثر و بیشتر عرب تاجروں کی طرف سے آئے تھے اور اکثر سالات میں انہوں نے بحری راستہ اختیار کیا تھا۔ تاریخ سونگ میں لکھا ہے کہ ان وفود کے ساتھ کشتیاں اور جہاز بھی تھے۔

عہد سونگ کی دو سفارتیں بڑی اہم سمجھی جاتی ہیں، یعنی ۹۹۳ اور ۹۹۵ء کی۔ ۹۹۳ء کی سفارت ایک بڑے تاجر ’’پوہم‘‘ (شاید ابراہیم بن اسحٰق الکوفی) کی تھی، جس کے کانتون (کینٹن Canton) میں بہت سے جہاز تھے اور وہ چینی زبان کا ماہر تھا۔ اس نے چینی زبان میں بادشاہ کی خدمت میں اپنے رفیق لیاف (لیاق) کی معرفت ایک محضر نامہ پیش کیا (نقل، در چین و عرب کے تعلقات، ص ۲۹۶)۔ لیاف نے ابراہیم کے خط کے ہمراہ اس کی طرف سے کچھ تحائف (ہاتھی دانت، کندر، سرخ ہرنیاں، پرنیان

رنگین، سن کے کپڑے، توتیا، عرق گلاب) بھی پیش کیے۔ شاہ چین نے جواباً خلعت اور دوسرے تحائف دیے۔ اسی یوھم (ابراھیم) کی جانب سے ۹۹۵ء میں ایک جہازران ابی عبداللہ آیا۔ یہ بھی تحائف وغیرہ لایا۔ یہ شاید ابراھیم کا فرزند تھا، جو شاہ چین کے پاس کئی مہینے تک رہا اور بعد میں بعد اعزاز رخصت ہوا۔ چینی مآخذ میں ابو رشد سامانی، ابو محمود تبریزی، سعادت نور وغیرہ کی سفارتوں کو اہم قرار دیا گیا ہے۔ مسلم ممالک سے چین کے تعلقات کے سلسلے میں دولت سامانیہ کے ساتھ شاہ ماچین کے تعلقات کی کہانی اہم ہے۔ بیان کیا گیا ہے کہ اس بادشاہ کی بیٹی کی شادی نوح بن نصر سامانی سے ہوئی۔ سامانیوں کے زوال کے بعد اویغوروں کو عروج حاصل ہوا، جنھوں نے سامانی اقتدار کا خاتمہ کر دیا اور ترکستان پر قابض ہونے کے بعد چین کی طرف پھیل گئے۔ شمالی چین میں اسلام انھی کی بدولت پھیلا۔ شاہان خاندان سونگ نے بخارا کے حاکم صفر خان اور اس کے بیٹوں پوتوں کو بلند مناصب اور اعزازات دیے اور بہت سے مسلمان بھی چینی ترکستان سے آ کر شمال مغربی چین میں آباد ہوگئے۔

مغول کے غلبے کے بعد عربوں سے روابط کا سلسلہ کٹ گیا، البتہ وسطی ایشیا کے دوسرے مسلمان ملکوں سے رابطہ جاری رہا۔

مغول نے چین پر ۱۲۷۷ سے ۱۳۶۷ء تک حکومت کی۔ چنگیز خان کے بیٹوں میں قبلای خان کے حصے میں چین آیا۔ اباقہ بن ہلاکو خان نے وفود بھیج کر قبلای خان کے پاس مسلمانوں کے خلاف ایک وفد بھیجا۔ کہا جاتا ہے کہ اباقہ عیسائیوں کے زیر اثر تھا جو ہلاکو خان کی بیوی کی وجہ سے عراق وغیرہ میں اثر رکھتے تھے۔ اسی بنا پر قبلای خان نے مسلمانوں پر بڑی سختی کی اور انھیں اپنے یاسا کی پابندی پر مجبور کیا۔ چند سال بعد جب مسلمان تاجروں کی آمد میں کمی ہونے کے سبب اسے بے حد خسارہ ہونے لگا تو اس نے اپنے جابرانہ احکام واپس لے لیے۔

ایران و ترکستان سے روابط کا یہ سلسلہ بدستور جاری رہا۔ غازان خان کی طرف سے فخر الدین احمد اور بوقا ایلچی کی سفارت بہت مشہور ہے، جس کا ذکر تاریخ وصّاف میں تفصیل سے موجود ہے۔ ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامے میں اپنے زمانے کے روابط کی داستان بیان کی ہے۔ ابن بطوطہ کا سفر چین در اصل محمد تغلق کے سفیر کی حیثیت سے تھا (۷۴۳ھ/۱۳۴۲ء)۔ چین پر مغول کے قبضے کے دور میں ابن بطوطہ اسلامی ملکوں کی طرف سے آخری سفیر تھا۔

مغول کے خاتمے کے بعد خاندان منگ (۱۳۶۸ تا ۱۶۴۴ء) کی حکومت قائم ہوئی، جس کا بانی منگ تائی چن تھا۔ اس کے زمانے میں بیرونی روابط بہت بڑھے اور چین نے اسلام کا گہرا اثر قبول کیا۔ خاندان منگ نے دوسرے ممالک اسلامیہ کے علاوہ مصر اور افریقہ کی مسلمان مملکتوں سے بھی روابط مستحکم کیے۔ ادھر ماوراء النہر اور ایران کی مملکتوں پر حاکمانہ اثر ڈالا اور بعضوں سے خراج وصول کیا، یہاں تک کہ تیمور نے بھی اپنی زندگی میں تین وفد چین بھیجے اور نیازمندی کا اظہار کیا۔ تیمور گورگان کا ایک سپاس نامہ بادشاہ دائمنگ (منگ تای چو) کے نام کتابوں میں محفوظ ہے، جس میں اس نے خود کو ''بندۂ حقیر تیمور'' لکھا ہے، اگرچہ بعد میں وہ چین پر حملہ کرنے کا بھی ارادہ رکھتا تھا کہ انتقال کر گیا۔

تیمور کے بیٹوں نے بھی چین سے تعلقات قائم

رکھے۔ بادشاہ دائمنگ نے بھی شاہرخ کے پاس ۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء میں ایک سفارت بھیجی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاہرخ نے کچھ عرصے کے بعد چین کے مقابلے میں خود مختاری کا علم بلند کر دیا۔ مصنف مطلع سعدین نے شاہرخ کے دو خط درج کیے ہیں: ایک فارسی میں، دوسرا عربی میں۔ ان میں دوسری باتوں کے علاوہ بادشاہ چین کو اسلام کی دعوت بھی دی گئی ہے (... ایشان نیز دوران ممالک بہ شریعت محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم عمل کنند و مسلمانی را قوت دہند)۔ مطلع سعدین میں متعدد باہمی سفارتوں کا ذکر آتا ہے۔ آل چنگیز کی دوسری شاخ شیبانی کہلاتی تھی۔ اس خانوادے کے امرا و ملوک نے بھی یہ سلسلہ جاری رکھا اور ان کے ہند اور سواحلی علاقوں (جاوا وغیرہ) سے بھی تعلقات رہے۔ اس طرح خلافت بغداد کے خاتمے کے بعد باہمی تعلقات کا جو سلسلہ ٹوٹ گیا تھا وہ عرب ممالک اور افریقہ کے ساتھ پھر استوار ہو گیا۔ اس سلسلے میں حاجی جیہان کی سفارت بڑی شہرت رکھتی ہے، جسے شاہان منگ کے دربار میں بڑی عزت حاصل تھی۔ اس مسلمان نے دربار چین کا اثر جملہ ساحلی علاقوں میں پھیلا دیا۔ چین کا یہ عظیم جہازران شاید سید اجل کی اولاد میں سے تھا، جس کی چین کے صوبۂ یونان پر حکومت بھی رہی۔ اس کی شخصیت چینی ادب کا ایک اہم کردار ہے۔ اس نے کئی بار عرب تک جہازرانی کی۔ ۱۴۳۰ء میں وہ مکہ معظمہ بھی گیا۔ واپسی پر امیر مکہ کا سفیر بھی اس کے ہمراہ آیا۔ اگرچہ بعض اوقات چین کے بعض حاکم اجنبیوں کے ساتھ اچھا سلوک نہ کرتے تھے، تاہم آمد و رفت برابر جاری رہی۔ عہد منگ سے متعلق چینی کتابوں میں بیرونی اسلامی دنیا خاصے کے معاشرتی کوائف مل جاتے ہیں۔ بدرالدین چینی نے انھی تاریخوں کی مدد سے مکۂ مکرمہ کی بڑی دلچسپ تصویر پیش کی ہے، جو تاریخی لحاظ سے خاصی درست ہے۔ تاریخ منگ میں مدینہ، بلاد ظفار اور مصر کے کوائف بھی ملتے ہیں اور اسلامی دنیا سے ملانے والے اکثر بحری راستوں اور الاحسا اور عدن وغیرہ کا تذکرہ بھی ہے۔ مصر کے مملوک سلاطین کے درباروں میں چین کے امرا اور سفیر نظر آتے ہیں۔ تعلقات کی یہی نوعیت افریقہ کے ممالک میں بھی موجود تھی۔ اس تحریک میں حاجی جیہان کا بڑا حصہ سمجھا جاتا ہے۔

چین میں مسلمانوں کا سیاسی نفوذ: جنگ قادسیہ و نہاوند نے ایران کی ساسانی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ آخری ساسانی بادشاہ یزد جرد بھاگ کر چین کے بادشاہ تانگ تای چونگ کے پاس پناہ گزین ہوا اور اس بادشاہ نے اس سے ہمدردی کی۔ بعد ازاں وہ تاتاری فوجوں کی ایک جمعیت کے ساتھ اپنے کھوئے ہوئے ملک کی بازیابی کے لیے ایران کے مشرقی کناروں کی طرف بڑھا، مگر اسے اپنے ہی لشکر کی غدّاری کا سامنا کرنا پڑا اور بالآخر وہ مارا گیا۔ اس کا بیٹا فیروز بھی، جو اپنے باپ کے ہمراہ چین گیا، بہت جلد مر گیا۔ ان باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ عرب سیاسی لحاظ سے بھی چین کی طرف متوجہ ہوئے اور سفارتوں کا سلسلہ جاری ہو گیا۔ ایک دوسرے مقام پر حضرت عثمانؓ کے زمانے کے ایک وفد کا ذکر آچکا ہے، جس کے رئیس سعدؓ بن ابی وقاص تھے۔ وہ شہر کینٹن میں پہلے بھی رہ چکے تھے اور انھوں نے ایک مسجد بھی بنائی۔ بنوامیّہ کے زمانے میں حجّاج کے سپہ سالار قتیبہ بن مسلم نے جب سمرقند اور بخارا وغیرہ کو فتح کر لیا تو اسی راستے سے شمالی چین میں اثر و نفوذ کے لیے راستہ

ہموار ہوگیا ۔ اس نے ۹۵ھ میں خوقند کو فتح کرلیا اور درۂ تیرک سے ہوتا ہوا کاشغر جا پہنچا، ختن اور یارقند وغیرہ بھی نہایت تھوڑی مدت میں عربوں کے قبضے آگئے ۔ اس کے بعد قتیبہ نے طوفان کی طرح آگے بڑھا اور اس نے چین کے بادشاہ یوں چونگ (۷۱۲ تا ۷۵۵ء) کے پاس دعوت اسلام بھیجی ۔

ابن الاثیر نے الکامل میں یہ حالات بڑی تفصیل سے لکھے ہیں اور اس نامہ و پیام کا بھی ذکر کیا ہے جو قتیبہ اور شاہ چین کے درمیان ہوا ۔ اس کے بعد مسلمانوں کا ایک وفد چین گیا، جس کی بادشاہ کے ساتھ گفتگو بڑی تاریخی حقیقتوں کی حامل ہے ۔ بادشاہ نے ایک مکالمے کے دوران رئیس وفد سے کہا : ”تمہاری تعداد بہت تھوڑی ہے ۔ تم میں سے کوئی بچ کر نہ جائے گا“۔ وفد کے رئیس نے کہا : ”بے شک، مگر یاد رکھو ہمارا پہلا سوار تمہارے ملک میں ہے اور آخری سوار اس ملک میں ہے جہاں زیتون پیدا ہوتا ہے . . . ہماری موت کا ایک وقت مقرر ہے ۔ جب آ جائے تو ہم خندہ پیشانی سے اس کا استقبال کرتے ہیں ۔ ہم اسے برا نہیں سمجھتے، نہ اس سے ڈرتے ہیں ۔ ہمارے سپہ سالار نے قسم کھا کر دیا ہے کہ واپس نہیں جائیں گے جب تک کہ تمہاری زمین نہ روندیں اور تمہارے امراء کی گردن نہ جھکا دیں اور جب تک تم جزیہ ادا نہ کرو“(الکامل، ۵ : ۶۷۴، بیروت ۱۹۶۵ء).

بادشاہ نے ایک وفد قتیبہ کے پاس بھیجا اور ایک حیلے سے اس کی دلجوئی کی ۔ قتیبہ شاید اپنے ارادے کی تکمیل کر لیتا مگر اس اثنا میں خلیفہ ولید وفات پا گیا اور اس کے جانشین سلیمان نے قتیبہ کو معزول کر کے وکیع کو اس کا جانشین بنا کر خراسان بھیج دیا ۔ قتیبہ مارا گیا اور وکیع نا اہل ثابت ہوا ۔ اس طرح چین میں عرب فتوحات کا سلسلہ رک گیا، تاہم اسلام کے اثر کی ابتدا ہو گئی ۔

یہ اثر اس وجہ سے بھی بڑھا کہ چینی ترکستان میں قتیبہ کے زمانے میں اور اس کے بعد ان علاقوں کی اویغور قوم نے، جو تاتاریوں کی ایک شاخ تھی، پہلی صدی ہجری کے آخر میں اسلام قبول کر لیا ۔ ان اویغور مسلمانوں نے کئی مرتبہ چین کے شاہی خاندان کی مدد کی ۔ کہتے ہیں اویغور ابن قراخان نے اپنی ماں سمیت خفیہ طور سے اسلام قبول کیا (بروایت اویمان مغول) اور باپ سے لڑائی لڑنے کے بعد قراقرم کے تخت پر بیٹھ گیا ۔ اویغور کے معنی ترکی زبان میں ”معاہدے والا“ ہے ۔

عربوں کے بعد چین کے سیاسی تعلقات انہیں اویغور مسلمانوں کے ساتھ قائم ہوئے ۔ ان مسلمانوں نے (اور عربوں نے) بادشاہ شیوچونگ کو اس کے باغیوں کے خلاف مدد دی اور اسے اس کا تقریباً کھویا ہوا تخت واپس دلایا ۔ بعض کا خیال ہے کہ اس بادشاہ نے خلیفۂ بغداد ابوجعفر المنصور سے مدد مانگی تھی، مگر اس کی شہادتیں کمزور ہیں ۔

بہر حال شیوچانگ فتح یاب ہوا اور اس نے اویغوروں کو چین میں بس جانے یا بہ عزت و اکرام واپس چلے جانے کی اجازت دے دی ۔ ان کی ایک بڑی تعداد وہیں بس گئی اور بہت سی مراعات سے مستفید ہوئی ۔ ان کو یہ بھی اجازت تھی کہ چینی عورتوں سے شادی کر لیں ۔ ان کے تعلقات خاندان تانگ سے بہت گہرے ہو گئے اور بعض وقتی رنجشوں کے باوجود اکثر استوار رہے ۔ ترکستان کے اویغور بھی بادشاہ کے ہمیشہ مددگار رہے ۔

عہد سونگ (۹۶۰-۱۲۷۹ء) اور عہد یوان (مغل عہد ۱۲۷۹ء - ۱۳۶۸ء) میں مسلمانوں کے ساتھ شاہان چین کے تعلقات بحیثیت مجموعی بہت اچھے رہے - چنگیز خان کی جو فوجیں چین میں داخل ہوئی تھیں ان میں قبیلۂ دونغان (ڈونگان) کے لوگ بھی شامل تھے - اوگتائی خان کے لشکر میں بھی مسلمان موجود تھے - ان لوگوں میں سے کچھ مشرقی چینی ترکستان میں آ کر بس گئے - تاریخ یوان کی رو سے عہد یوان کے امراء میں مسلمانوں کی تعداد کافی تھی - ان کی کافی عزت تھی اور بادشاہ انھیں اپنے مشوروں میں شریک کرتا تھا - خلافت بغداد کا خاتمہ ہوا تو عربی علوم و فنون، بالخصوص علم طب، علم نجوم اور فن سپہگری کا بڑا حصہ چین میں زندہ رہا -

عہد منگ (۱۳۶۸ - ۱۶۴۴ء) میں حکومت کے امور اور دیگر تمدنی معاملات میں مسلمانوں نے خاصا حصہ لیا اور چین کی تاریخوں میں اس دور کے ان علمی کاموں کی تفصیل ملتی ہے جو مسلمانوں نے کیے.

عہد ژنگ (مانچو) ۱۶۴۴-۱۹۱۱ء مسلمانوں کے لیے نامبارک ثابت ہوا اس دور میں مسلمانوں کی سیاسی قوت توڑنے کی بڑی کوشش ہوئی - ان کی طرف سے جو بغاوتیں ہوئیں انھیں بالعموم فرو کر دیا گیا اور اہل اسلام کو برباد کرنے کی مہم جاری رہی، تاآنکہ ۱۹۱۱ء میں ملک بھر میں عام بغاوت رونما ہوئی جس میں ظلم و تعدّی سے تنگ آئے ہوئے مسلمان بھی شریک ہو گئے . . . ، اس کا نتیجہ جمہوری انقلاب کی شکل میں ظاہر ہوا، جس کے بعد مسلمانوں کے خلاف امتیازی اور ناروا سلوک بھی تھم گیا.

مانچو خاندان مسلمانوں کا بڑا دشمن ثابت ہوا، خواہ اس کی وجہ کچھ بھی ہو (ممکن ہے انھیں ان سے سیاسی قسم کے خطرات ہوں)؛ تاہم یہ امر واقعہ ہے کہ وہ چین جن عذرات سے ظلم و تشدد پر اتر آتے تھے وہ نہایت ہی معمولی ہوتے تھے - بعض اوقات محض عربی کتابوں کی موجودگی ہی کو بہانہ بنا لیا جاتا تھا، مثلاً ۱۷۸۲ء میں چن لنگ (۱۷۳۶-۱۷۹۵ء) کے عہد میں کانکسو اور کیانگسی کے گورنر ماتازای نے بادشاہ کو ہای تون شن کی گرفتاری کی اطلاع دی اور وجہ یہ بتائی کہ اس کے پاس سے اسلام کے متعلق پانچ چینی اور اکیس عربی کتابیں برآمد ہوئی ہیں - اسی سال اس گورنر نے بادشاہ کو مزید عربی کتابوں کی موجودگی کی اطلاع دی اور جرم کی پاداش میں ان مسلمانوں کو سزا دینے کی سفارش کی جن کے پاس سے یہ کتابیں برآمد ہوئی تھیں - غرض عہد مانچو میں مسلمان تختۂ مشق ستم بنے رہے - ۱۷۳۱ء میں شہنشاہ ینگ چنگ (۱۷۲۳ - ۱۷۳۵ء) نے گائے بیل کے ذبیحہ پر پابندی لگا دی (دیکھیے Broomhall، ص ۲۴۳)، لیکن مسلمانوں کے شدید احتجاج پر اسے یہ حکم واپس لینا پڑا - بعد میں آنے والے فرمانروا کے عہد میں یہ سلسلۂ تشدد جاری رہا - ۱۷۸۵ء میں کنسو کے علاقے کے مسلمانوں نے بغاوت کر دی، جو ناکام ہوئی - اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ چن لنگ نے مسلمانوں کے سفر حج پر پابندی لگا دی، چین میں علما کا داخلہ ممنوع قرار دیا اور مسجدوں کی تعمیر روک دی - ۱۸۶۲ء میں کنسو کے ایک گاؤں سنکیا کے باشندوں کا قتل عام ہوا، جس کے خلاف اس علاقے کے مسلمان اٹھ کھڑے ہوئے، لیکن فرمانرواؤں کے مقابلے کی تاب نہ لا سکے - حکومت نے صوبہ شنسی کی ساری مسلم آبادی کو ختم کر دیا - ان وجوہ سے مسلمانوں میں سخت بے چینی پیدا ہوئی - انھوں نے ۱۸۹۳ء میں

مانچو کے خلاف صف آرائی کر کے حکومت کی فوجوں کو شکست دی۔ اس صورت حال سے عارضی فائدہ یہ ہوا کہ ۱۸۷۰ء تک مسلمان آزاد رہے، لیکن جلد ہی انھیں مغلوب کر لیا گیا اور ان کی آبادی کا دو تہائی حصہ تہ تیغ ہوگیا۔ پھر ترکستان کے گورنر کی ایک سازش پکڑی گئی، جس کا مقصد یہ تھا کہ تُنگَن Tungan مسلم فوجیوں کو ہلاک کر دیا جائے، مگر اس کا جلد علم ہوگیا اور انھوں نے تین ہزار چینی مار ڈالے اور شہر پر قبضہ کر لیا۔ گورنر نے خود کشی کر لی۔

ان سیاسی حالات میں، اتالیق غازی (یعقوب بیگ) کی شخصیت ابھری۔ ۱۸۶۴ء میں اس نے ایک خود مختار ریاست قائم کر لی، جسے ۱۸۷۲ء میں روس اور برطانیہ دونوں نے تسلیم کر لیا بلکہ سلطان ترکیہ نے بھی اسے امیر المؤمنین کا خطاب دے دیا۔ اس طرح عالمی سیاست میں اسے بڑی اہمیت حاصل ہو گئی اور یہ آثار نظر آنے لگے کہ چین میں ایک ایسی اسلامی ریاست قائم ہو جائے گی جس میں یونان، ترکستان، کنسو اور شنسی شامل ہوں گے۔ یونان کے مسلمان بالخصوص اپنے علاقے میں طاقت پکڑ چکے تھے اور ان کا سردار سلطان سلیمان (تُووِن سیو) نصف صوبے کی حکومت کا دعوی دار بھی بن چکا تھا۔ بدقسمتی سے ۱۸۷۷ء میں یعقوب بیگ کا انتقال ہو گیا اور یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔

اس کے بعد زار روس کی خفیہ مدد سے چینی حکومت کی طرف سے مسلمانوں پر بہت سختی ہونے لگی اور بڑا کشت و خون ہوا۔ ۱۸۹۵ء میں مسلمانوں نے پھر بغاوت کی۔ کنسو کا شہر کینگ کانگ مقتل بن گیا اور برومہال کی روایت کے مطابق سڑک کے کنارے کے ہر درخت کی کسی مسلمان کے بریدہ سر سے "آرائش" کی گئی۔ ایک ہی مہینے میں یننگ کے ایک مجسٹریٹ کی عدالت میں آٹھ سو مسلمان قتل ہوئے۔ برومہال کی یہ بھی روایت ہے کہ ۱۸۶۲ تا ۱۸۷۸ء میں شمال مغرب اور مغرب میں دس ملین مسلمان شہید ہوئے، یہاں تک ۱۹۲۸ء میں اس زمانے کی حکومت نے کنسو کے شہر ہوچاؤ میں مسلمانوں کا بالکل صفایا کر دیا۔ یونان میں بھی یہی ہوا۔ یونگ چانگ کی ایک مسجد کی بے حرمتی کے واقعے سے ۱۸۱۸ء میں مسلمانوں نے بغاوت کر دی اور حکومت مانچو کی فوج کو شکست دی، اگرچہ ۱۸۱۹ء میں خود انھیں شکست ہو گئی۔ ۱۸۳۴ء میں مِن مائن تنگ میں ۱۹۰۰ مسلمان مرد و زن شہید ہوئے۔ ۱۸۵۵ء میں ایک سخت واقعہ پیش آیا۔ نمبہ یا چانگ کے مسلم کان کنوں پر چینیوں نے حملہ کر دیا، جس کا مسلمانوں نے بھی جواب دیا۔ اس پر صوبے کا وائسرائے ہوانگ چُنگ اتنا برافروختہ ہوا کہ اس نے ۱۹ مئی ۱۸۵۶ء کا دن مسلمانوں کے قتل عام کے لیے مقرر کر دیا۔ اس کا مسلمانوں کو علم ہو گیا اور ان میں غم و غصہ کی لہر دوڑ گئی۔ اس موقعے پر مختلف شہروں میں سیکڑوں مسلمان مارے گئے، مسجدیں شہید کر دی گئیں اور معاملہ آخر کھلی جنگ تک پہنچا۔ مسلمانوں نے تدبیر جنگ کے طور پر صوبے کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا اور ماتہ منگ دونوں کا مشترکہ رہنما قرار پایا۔ مسلمانوں کو کچھ فتوحات بھی حاصل ہوئیں، لیکن پھر ان میں اختلاف پیدا ہوگیا۔ اگرچہ ایک حصے کا سپہ سالار سلیمان (تُووِن سِن) آخری وقت تک لڑتا رہا، مگر اب اس کی قوت کمزور ہو چکی تھی اور اسے اپنوں کی غداریوں کا بھی سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ آخر وہ ۱۸۷۳ء میں گرفتار کر لیا گیا اور بعد میں اس نے خود کشی

کر لی ۔ اس نے چینی کمانڈر سے درخواست کی تھی کہ مسلمانوں کی خونریزی نہ کی جائے، مگر کمانڈر نے درخواست کو درخور اعتنا خیال نہ کیا اور وہی کیا جس کی اس سے توقع تھی ۔

مانچو خاندان کے ظلم و ستم کی رودادیں بروم ہال اور دوسرے مصنفوں نے دی ہیں ۔ ۱۹۱۱ء کے انقلاب کے بعد صورت حال کچھ بہتر ہوئی، مگر مسلمانوں کے خلاف تعصب کا سلسلہ پھر بھی جاری رہا ۔ چینی ترکستان کے مسلمانوں کے مطالبۂ حقوق پر انہیں سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا اور چین میں جمہوریت کی لہر آ جانے کے باوجود چینی مسلمان جمہوری مراعات سے محروم ہی رہے ۔

جدید دور: ۱۹۱۱ء کا انقلاب در اصل مانچو خاندان کے خلاف مسلح بغاوت تھی ۔ بادشاہت کے خاتمے کی تحریک کی کامیابی کا سہرا ڈاکٹر سن یات سن کے سر تھا، لیکن وہ انقلاب کے وقت ملک سے باہر تھا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کوئی متفقہ قیادت میسر نہ آ سکی اور ملک کے مختلف حصے مختلف جرنیلوں نے سنبھال لیے ۔ ڈاکٹر سن نے واپس آ کر کوانگ تنگ صوبے میں ایک آزاد خیال حکومت قائم کر لی جس میں مسلمانوں کے متعلق سابقہ معاندانہ رویہ ختم ہوا ۔ اس اثنا میں یہاں اشتراکی تحریک نے جنم لیا ۔ جنگ عظیم کے دوران میں چینیوں کو روس سے میل جول کا موقع ملا تھا جس کے باعث نوجوان نسل میں انقلابی اور اشتراکی رجحانات قوی ہو گئے ۔ پھر بعض روسی مشیروں کی مدد سے کومن تانگ کے نام سے ایک قوم پرست جماعت کا منصوبہ بنایا ۔ اس جماعت میں ماؤزے تنگ، چو این لائی، چوتہ اور ان پیاؤ جیسے انقلابی بھی شامل ہوئے اور چیانگ کائی شیک جیسے معتدل جمہوریت پسند بھی، جو نجی جائدادوں اور صنعتوں کے تحفظ کے قائل تھے ۔ ۱۹۲۱ء میں چینی اشتراکیوں کے نمائندوں نے شنگھائی میں جمع ہو کر ایک جماعت کی بنیاد رکھی، جو کچھ مدت تک تو ڈاکٹر سن سے تعاون کرتی رہی، مگر بعد میں اختلافات بڑھتے گئے، تاآنکہ ۱۹۲۵ء میں ڈاکٹر سن کی وفات کے بعد دونوں دھڑوں میں باقاعدہ ٹھن گئی ۔ جمہوریت پسندوں میں سب سے مؤثر شخصیت چیانگ کائی شیک کی تھی، جس نے فوجی طاقت پر قبضہ کر لیا ۔ ۱۵ جولائی ۱۹۲۷ء کو اس نے اشتراکیوں سے علیحدگی کا فیصلہ کیا ۔ شنگھائی اور کینٹن میں ہزاروں انقلابی کارکنوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا ۔ انقلابی زیادہ تر کیانگسی میں مرکوز ہو گئے اور یہاں چھے سال تک ان کی حکومت قائم رہی ۔ اسے ختم کرنے کے لیے چیانگ نے یکے بعد دیگرے چار مہمیں بھیجیں، لیکن اسے سخت نقصان اٹھانا پڑا ۔ بالآخر ۱۹۳۳ء میں چیانگ نے بہترین غیر ملکی اسلحہ سے لیس ہو کر چار لاکھ فوج کے ساتھ حملہ کیا اور ایک طرف تو اس نے فضائی حملوں اور بمباری سے ہزاروں انقلابیوں کو ہلاک کر دیا، دوسری طرف رسد کے تمام راستے بند کر دیے اور لاکھوں انسان فاقے سے مر گئے ۔ سخت نقصان اٹھانے کے بعد ماؤزے تنگ نے یہ منصوبہ بنایا کہ یہاں سے ہجرت کر کے شمال مغرب کے علاقوں کو اپنا ٹھکانہ بنایا جائے اور قوت مستحکم کر کے کومن تانگ سے نمٹا جائے ۔ ۱۶ اکتوبر کو کوچ شروع ہوا جو تاریخ میں ''لانگ مارچ'' (Long Match) کے نام سے مشہور ہے ۔ محاصرے کے چار حلقوں کو توڑ کر نوے ہزار سپاہیوں پر مشتمل یہ فوج ہزاروں کسان اور ان کے کنبوں کو ساتھ لیے، قدم قدم پر سرکاری فوجوں کا مقابلہ کرتی، زیجوان

اور وہاں سے دریاے تاتو کو محیر العقول طریق سے پار کر کے، ہر طرح کے مصائب برداشت کرتی، ۲۰ جولائی ۱۹۳۴ء کو ماؤکنگ پہنچی تو صرف پینتالیس ہزار آدمی رہ گئے تھے۔ اگست کے آخر میں کچھ فوج چوتہ کی کمان میں زیچوان ہی میں چھوڑ دی گئی اور باقی بیس ہزار سپاہ شمال مغرب کی طرف بڑھی۔ ۲۰ اکتوبر کو ایک سال کے طویل سفر کے بعد دس ہزار جانوں کی مزید قربانی دے کر وہ دیوار چین کے دامن میں پہنچ گئے جہاں، یونان کے غاروں میں ماؤ نے اپنی طاقت کو مستحکم کیا اور بالآخر سارے چین پر چھا گیا۔

ادھر ۱۹۳۲ء ہی سے جاپان اور چین کی لڑائی شروع ہو چکی تھی کیونکہ جاپان نے منچوریا کے علاوہ منگولیا کے ایک حصے پر بھی قبضہ کر لیا تھا۔ ۱۹۳۶ء تک جاپانیوں کا دباؤ اتنا بڑھ گیا کہ چیانگ کو مجبورا اشتراکی انقلاب پسندوں سے مفاہمت کرنی پڑی۔ جاپان کی عسکری قوت چین کے مقابلے میں بدرجہا برتر تھی۔ چینیوں نے ڈٹ کر مقابلہ کیا، گھر گھر لڑائی ہوئی، تاہم انہیں پسپا ہونا پڑا۔ جاپان نے پہلے شنگھائی، پھر نانکنگ کو تسخیر کر لیا۔ چینی حکومت اندرون ملک میں منتقل ہو گئی اور چین کا بہترین علاقہ جاپان کے قبضے میں چلا گیا۔ دوسری عالمگیر جنگ (۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵ء) میں چین کو مزید مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ جاپانی فتوحات کے باعث وہ مشرق اور جنوب کی جانب سے پوری دنیا سے کٹ کر رہ گیا اور چینیوں کی حالت بد سے بدتر ہوتی گئی۔

جنگ کے خاتمے پر لوگوں میں آزادی کی روح پھر بیدار ہوئی۔ انہوں نے اپنی معاشی حالت کو بہتر بنانے کے لیے متعدد مطالبات پیش کیے اور جب حکومت ان کے مسائل حل کرنے میں ناکام رہی تو کمیونسٹوں کا قوم پرستوں سے الحاق ختم ہو گیا۔ انہوں نے تیزی سے سرکاری فوجوں کو پیچھے دھکیلنا شروع کیا۔ بالآخر چیانگ کائی شیک کو فارموسا میں پناہ لینی پڑی اور ۱۹۴۹ء میں چینی کمیونسٹ پارٹی کے ہاتھوں عوامی جمہوریۂ چین (Chung-Hua Jen-Min Kung-Ho Kuo) کا قیام عمل میں آ گیا۔

۱۹۶۶ء میں چین کے اندر ایک نیا انقلاب آیا، جسے ثقافتی انقلاب کہا جاتا ہے۔ اس میں صدر لیو شاؤچی سمیت کئی با اثر افراد کو "ترمیم پسندی" (revisionism) کے الزام میں جماعت اور حکومت کے عہدوں سے برطرف کر دیا گیا (۱۹۶۸ء)۔ یہ انقلاب اشتراکی جماعت کے صدر ماؤزے تنگ کے زیر قیادت برپا ہوا اور اس وقت چین اسی زعیم کے زیر اثر ہے۔

موجودہ آئین یہ ہے کہ مسلمانوں کے ساتھ کسی قسم کا امتیازی سلوک روا نہ رکھا جائے اور انہیں حکومت کے مختلف اداروں میں نمائندگی دی جائے۔ چینی مسلمان فطرةً بہت محنتی ہیں۔ انہوں نے قومی تعمیر کے کاموں میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیا ہے اور بحیثیت مجموعی ان کا معیار زندگی اب بلند ہوتا جا رہا ہے۔

تہذیبی تعلقات و اثرات: اب یہ بحث آتی ہے کہ مسلمانوں اور چینیوں کے باہمی تعلقات سے عالم اسلام اور اس کے توسط سے مغرب نے کیا اثر قبول کیا اور چینی تہذیب و ثقافت پر مسلمانوں نے کیا اثر ڈالا۔ لیبان (تمدن عرب، ص ۴۳۲) کی رائے ہے کہ عربوں کی فتح کے وقت سمرقند میں کاغذ کا ایک کارخانہ تھا اور وہاں یہ صنعت چین سے آئی تھی۔ چین میں اس کا بانی ہانگ‌چاؤ کا ایک باشندہ زائی لون تھا، جو پہلی صدی عیسوی

میں گزرا ہے، لیکن ایک روایت یہ بھی ہے کہ کاغذ کی صنعت ۷۵۱ء میں چینی قیدیوں کے ذریعے آئی اور ۲۲۲ھ/۸۳۷ء میں مکۂ معظمہ تک آ پہنچی۔ بہرحال ساتویں صدی عیسوی میں یہ صنعت کاشغر سے غرناطہ تک پھیل چکی تھی۔ ۷۹۴ء میں بغداد میں کاغذ کا ایک بازار تھا، جس سے یہ معلوم ہوا کہ بہت تیزی سے اس کا رواج ہوتا گیا۔ کاغذ کے علاوہ چیک (بینک نوٹ) کا رواج بھی مسلمانوں میں چین ہی سے آیا اور اس کا آغاز منگولوں کے زمانے میں ہوا۔ بارود کے بارے میں اختلاف ہے؛ بعض فضلاے یورپ کا خیال ہے کہ اس کے موجد بھی چینی ہیں، لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کے موجد منگول تھے، جن سے چینیوں نے اکتساب کیا [رکّ بہ بارود]۔ چینی تاریخوں میں لکھا ہے کہ توپ مسلمانوں (عربوں کی یا ترک مسلمانوں) کی ایجاد ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے چین و عرب کے تعلقات، ص ۳۶۸ ببعد)۔ مصنوعات میں سب سے زیادہ چینی ظروف وغیرہ کا ذکر آتا ہے۔ چینیوں کی شہرت ریشم، ظروف خزف، نقش و نگار جیسی صنعتوں میں زیادہ ہوئی۔

خلیفہ معتصم نے جب سامرّا (سُرَّ مَنْ رَأى) آباد کیا تو اس میں چینی نمونوں کی نقل کی گئی۔ اس کے علاوہ ایران، سمرقند، مصر اور شام میں بھی چینی صنعت اثر انداز ہوئی۔ ایران میں ایک عرصے تک چینی پورسلین کی نقل ہوتی رہی۔ یورپی سیاح گارڈن Gardin نے جب سترھویں صدی میں ایران کا سفر کیا تو بہت سے شہروں میں اس صنعت کے نمونے دیکھے تھے۔ چین کی صنعت کا مصر پر بھی اثر ہوا۔ شام اور ترکیہ میں بھی یہ نمونے ملتے ہیں، خصوصاً کوباچہ [قباچہ ؟] (داغستان) میں۔ اسلامی منسوجات پر بھی چین کا خاص اثر پڑا۔ جب عربوں نے وسطی ایشیا اور ترکستان پر حملے کیے تو بہت سے چینی کاریگر قید ہوے، جن کے ذریعے یہ فنون عالم اسلام میں پھیلے۔ یہ معلومات ایک چینی عالم توھوان کے سفرنامے سے حاصل ہوئی ہیں، جو ۷۵۱ء میں چینی فوجوں کے ہمراہ سمرقند گیا، جہاں وہ ان کی شکست کے بعد اسیر ہو گیا اور ۷۶۲ء میں کینٹن لوٹ آیا۔ اس نے لکھا ہے کہ چین سے اس طرح آئے ہوے کاریگر عربوں کو ریشمی کپڑے بنانا، زرگری اور مصوّری سکھاتے تھے۔

چین پر اور چین کے اثرات میں اس وسیع تجارت اور ان بار بار کی سفارتوں کے تبادلے کا بھی حصہ ہے جن کا ذکر اس مقالے میں کسی دوسری جگہ آیا ہے۔ بہت سے چینی صنّاع چنگیز خان اور ہلاکو خان کے حملوں کے نتیجے میں اور ان کے ساتھ چین سے عراق آئے۔ ہلاکو خان کے بارے میں ھوسون نے لکھا ہے کہ وہ ایک ہزار چینی صناع اپنے ساتھ عراق لے گیا تھا۔ بہرحال چینی صنعت کے اثرات زیادہ تر ایران کے توسط سے عالم اسلام میں پھیلے، یہاں تک کہ اندلس کے اسلامی منسوجات میں بھی چینی اثر پایا جاتا ہے۔ عالم اسلام کی مصوری نے چین کا خاص اثر قبول کیا۔ ایران میں مصوری کا فن عہد قدیم سے موجود ہے، مگر اسلامی عہد میں چینی اسالیب کا خاص پرتو پڑا۔ توھوان کے قول کے مطابق چینی مصور اور نقاش عہد عباسیہ کے اوائل میں کوفے میں موجود تھے اور فن مصوری سکھاتے تھے، اگرچہ عربوں سے زیادہ ایرانیوں نے اس فن کی آبیاری کی۔ چین کی مصوری و نقاشی کا بہت سے عرب مصنفوں نے ذکر کیا ہے۔ المسعودی نے لکھا ہے کہ اہل چین دستکاری اور نقش نگاری میں کمال رکھتے ہیں اور ہاتھ کے کاموں میں کوئی قوم ان سے سبقت نہیں لے

جا سکتی (چین و عرب کے تعلقات، ص ۱۵۱) ۔ ایرانی شعرا چینی مصوروں کی مدد سے اپنی کتابوں کو مصور کیا کرتے تھے ۔ رودکی کی کلیلہ دمنہ، جو نصر بن احمد سامانی کے لیے نظم ہوئی تھی، اسی طرح کے نمونوں سے آراستہ ہوئی (اگرچہ اس کا بعض اہل تحقیق نے انکار کیا ہے، تاہم اس کے حق میں بھی شواہد موجود ہیں) ۔ چینی مصوری کے بارے میں نظامی نے سکندر نامہ میں بھی تذکرہ کیا ہے ۔ ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامے میں لکھا ہے کہ ”فن مصوری میں کوئی بھی چینیوں کی برابری نہیں کرسکتا، نہ رومیوں میں سے اور نہ اور قوموں میں سے . . . “ (تفصیل کے لیے دیکھیے ماخذ، در عرب و چین کے تعلقات، ص ۳۹۶ و بعد) ۔ ایران پر چینی مصوری کا جو اثر ہوا اس سے ہندوستان کے مغل دور کی مصوری بھی متأثر ہوئی (تفصیل کے لیے دیکھیے Arnold : *Painting in Islam*، ص ۱۰۹) ۔ مسلمانوں کے فن جلد سازی [تجلید، رنگ باں] میں چینی اثرات نظر آتے ہیں ۔

اب چینی فنون پر اسلام اور مسلمانوں کے اثرات کا ذکر آتا ہے ۔ اس موضوع پر اگرچہ معلومات کم ہیں تاہم بعض فضلا نے یہ بحث چھیڑی ہے ۔ متعلقہ مواد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عہد منگ کے فنون، خصوصاً ظروف میں اسلامی اثرات موجود ہیں ۔ یہ اثر ابتدا ہی سے تجارت اور سفارتی آمد و رفت کی وجہ سے پڑنا شروع ہو گیا ہوگا اور مغول عہد میں تو یہ بہت نمایاں ہے، جبکہ مسلمان کاریگر عراق سے منگولیا اور قراقرم گئے ۔ خان بالیغ میں قبلای خان کا شاہی محل، جو خانقو کہلاتا ہے، ایک مسلم انجینئر نے بنایا تھا ۔

ان سب باتوں کے باوجود یہ کہنا پڑتا ہے کہ چین میں ایک ہزار سال سے بھی زیادہ کے دور میں مسلمانوں کے اثرات خاص طور سے ابھرے ہوئے نظر نہیں آتے ۔ اس کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مسلمانوں نے چین میں کوئی جارحانہ اسلوب حیات اختیار نہیں کیا ۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بہت سے آثار ضائع ہو گئے ہوں یا مٹا دیے گئے ہوں یا اب بھی مخفی ہوں ۔ مزید برآں محققین نے بھی اس پر کچھ کام نہیں کیا ۔ پروفیسر پالیو لوگ N. Paleologue پہلا شخص ہے جس نے چینی فنون کے متعلق بحث کی اور اسلامی اثرات کا بھی سراغ لگایا ۔ اس کے بعد بوشل S. W. Bushall کی تحقیق نے اسلامی اثرات کے چند نمونوں کا سراغ لگایا ہے ۔ اسی طرح پروفیسر کالے Kohle نے خطای نامہ کے سلسلے میں اس بحث کو چھیڑا ہے اور لکھا ہے کہ منگ بادشاہوں کے زمانے میں صناعات نے اسلامی اثر قبول کیا ۔ پروفیسر بارتھولڈ کی تحقیق نے اس مطالعے میں مزید توسیع کی ہے اور چین کی اسلامی مصنوعات کے نادر نمونے جمع کیے ہیں ۔ عہد منگ کے تین گلدان خاص طور سے قابل ذکر ہیں ۔ ان میں سے ایک گل دان پر سبحان اللہ، محمد اور الحمد للہ کے الفاظ درج ہیں ۔ بہر حال یہ امر ہر شبہے سے بالاتر ہے کہ چینی اسلامی فنون ایک حقیقت ہیں اگرچہ ان کے بارے میں مزید تحقیق کی ضرورت ہے ۔

چین و عرب کے تعلقات کے چند مثبت تمدنی نتائج برآمد ہوئے ۔ چین میں مسلمانوں کے حملوں اور بعد ازآں باہمی اختلاط و مناکحت کے باعث چینی آبادی میں ایک نئی نسل پیدا ہوئی، جو قبل ازیں چین میں موجود نہ تھی ۔ اس میں عربی خون غالب ہے ۔ ان لوگوں میں سے بعض اویغوری نسل سے ہیں اور بعض مغول نسل سے ۔ ان میں حدیث اور

فقہ کے بڑے بڑے علما بھی پیدا ہوے۔ چین میں بڑی بڑی مساجد تعمیر ہوئیں۔ پہلی مسجد ۴۳۲ھ میں شہر چانگ آن میں بنی، پھر کانتون (کینٹن) میں، پھر نانکن میں؛ یہ سب عہد لنگ سے متعلق ہیں۔ اس کے بعد یہ سلسلہ جاری رہا۔ عہد مغول میں اسلام کی غیر معمولی اشاعت ہوئی۔ اس زمانے کے وزیر مالیہ سید اجل اور وزیر حربیہ علی یحیٰی اویغوری تھے، جن کے زیر اثر اسلام کی بڑی اشاعت ہوئی۔ اس عہد میں حکومت کی بارہ ولایتیں تھیں، جن میں سے آٹھ کے گورنر مسلمان تھے۔ عہد منگ میں اسلام کی جو توسیع و اشاعت ہوئی اس کا ثبوت ہزارہا مساجد سے ملتا ہے۔

عہد مانچو میں (جیسا کہ بیان ہو چکا ہے) اسلام کی ترقی رک گئی۔

چین کے مصنفوں میں سے لیوتشی اور مافوچو قابل ذکر ہیں، جن کی تصانیف اسلام کے موضوع پر بڑی شہرت رکھتی ہے۔ مسلمانوں کے زیر اثر چینی میں عربی اور فارسی اور ان زبانوں کے الفاظ کا نفوذ بھی ہے۔ ابن بطوطہ نے تصدیق کی ہے کہ چین کے بعض شہروں میں عربی کا رواج تھا (چین و عرب کے تعلقات، ص ۳۳۲ و بعد)۔ کئی عربی کتابوں کے ترجمے ہوے، جس سے چین میں اسلامی علوم کو نفوذ حاصل ہوا۔ بعض قرائن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شاید عربوں نے قطب نما کا استعمال چینیوں سے سیکھا (کتاب مذکور)، اگرچہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قطب نما چینیوں کی ایجاد نہیں۔

عربی میں تین الفاظ کاغذ، کم خواب اور چاے چینی سے آئے (کتاب مذکور)۔ ایک اور لفظ بک یا بے بھی شاید چین سے آیا۔ اسی طرح زعفران، یاسمین یا ہروۃ، حنا، حلبہ، جیسی نباتات و عطریات کا تعلق بھی چین سے بتایا جاتا ہے۔

چینی مسلمانوں کے فرقے: چینی زبان میں اسلام کے لیے دو نام ہیں: تسنگ چنگ چیو (= مقدس اور خالص یا حقیقی دین) اور ہوی ہوی چیو (وہ دین جو جسمانی اور روحانی دونوں زندگیوں پر حاوی ہو)۔ اسی نسبت سے مسلمانوں کو تسنگ چنگ چیو من (یا مختصراً چیومن = اہل دین) اور ہوی ہوی کہتے ہیں۔ شروع شروع میں چین کے مسلمان فرقہ بندی سے بالا رہے۔ وہ مسلک کے اعتبار سے حنفی تھے اور شیعہ، سنی، وہابی وغیرہ کی اصطلاحات سے ناآشنا تھے۔ یہ وحدت مسلک ایک ہزار سال تک، یعنی ساتویں سے سترھویں صدی عیسوی تک، برقرار رہی۔ چیانگ لونگ کے عہد (۱۷۳۶ء) میں ہاچاؤ (ضلع کنسو) کے ایک باشندے مالزی نے، جس کا لقب خوازی تھا، بخارا میں تعلیم حاصل کی اور واپس آ کر چینی مسلمانوں کے اتحاد اور ان کی مذموم رسوم و عادات کی اصلاح کے لیے بڑی سرگرمی سے تبلیغ شروع کر دی۔ صوبہ ہنان اور شان تانگ میں لوگ اس سے بے حد متاثر ہوے اور بعض عقائد اس کی طرف منسوب کر کے ایک نئے فرقے کی بنیاد ڈالی، جو خواری فرقے کے نام سے مشہور ہوا۔

دوسرا فرقہ اسی زمانے میں مالزی کے ہم جماعت مامین شین (محمد امین) کی کوششوں سے قائم ہوا، جسے بعض مسائل میں مالزی سے اختلاف تھا۔ وہ تحصیل علم کے بعد وطن واپس آیا تو خوازی فرقے کا اثر پھیل چکا تھا۔ اس نے کنسو کے ایک گاؤں کوان چوان میں اپنی دعوت و تبلیغ کا مرکز قائم کیا، جس کی نسبت سے لوگ اس کے پیرووں کو کوان چوان فرقے کے نام سے پکارنے لگے۔ چونکہ یہ فرقہ باواز بلند تلاوت کا قائل تھا اس لیے اسے ''جرھریہ'' (= جہریّہ) اور

اس کے مقابلے میں خوازی فرقے کو "خفیہ" کا نام دیا گیا۔

دونوں فرقوں میں باہمی حسد کی بنا پر مناقشات کا آغاز ہو گیا۔ رفتہ رفتہ نوبت عدالت تک پہنچی، جس نے خوازی فرقے کی کثرت اور رسوخ کے مدنظر اس کے حق میں فیصلہ دیا؛ پھر ما مین شین کو گرفتار کر کے لانگ چاؤ میں قید کر دیا اور ۱۷۸۲ء میں اسے قتل کر دیا۔ اگلے سال حکومت کے مظالم سے تنگ آ کر ما مین شین کے ایک شاگرد دیان او آہون نے تین ہزار مجاہدین کے ساتھ لانگ چاؤ پر حملہ کیا۔ حکام نے اس شرط پر صلح کر لی کہ مسلمان پھر بغاوت نہیں کریں گے اور مانچو حکام بھی مسلمانوں کو بلا وجہ ستانے سے پرہیز کریں گے، لیکن ابھی مجاہدین واپس ہی جا رہے تھے کہ سرکاری فوج نے انہیں آ گھیرا اور دیان او آہون سمیت سب کو تہ تیغ کر ڈالا۔ اس کے بعد مسلمانوں کے تعلقات مانچو حکام سے کبھی نہ بن سکے۔

ما مین شین کے دوسرے شاگرد مو دا یبا المخطب نے پوشیدہ طور پر تبلیغ جاری رکھی۔ اس کے شاگرد ہوزی لوہاسے نے، جو بڑا عالم دین تھا، کوشش کی کہ ہر معاملہ کا فیصلہ کتاب و سنت کے مطابق کیا جائے اور فرقہ بندی کا استیصال، لیکن اس میں اسے کامیابی نہ ہوئی بلکہ جوہریہ فرقہ جدید اور قدیم دو جماعتوں میں منقسم ہو گیا۔ ما مینگ شین کا ایک اور شاگرد ما آہون جدید جوہریہ کا حامی تھا اور اس کی تبلیغ سے پیکنگ کے مسلمان اس کے پیرو ہو گئے۔ اس کے پوتے ماخوالونگ نے تائی پینگ کی بغاوت (۱۸۵۰ تا ۱۸۶۴ء) میں حصہ لیا، جس میں اس کے خاندان کے اکثر افراد مارے گئے۔ بالآخر اس نے چانگ کا کوہ میں اپنا مرکز قائم کر لیا۔

کنسو کا علاقہ مسلمانوں کی اس فرقہ بندی کا گہوارہ تھا۔ عام طور پر سالتری کے پیرو مذہب قدیم کے اور ما مین شین کے مقلد مذہب جدید کے حامی ہو گئے۔ یہاں سے یہ تحریکیں یونان اور بعد ازاں پورے چین میں پھیل گئیں۔

دونوں مذاہب میں جو اختلافات ہیں وہ نہ اصولی ہیں نہ فروعی، بلکہ نہایت مضحکہ خیز باتوں پر مبنی ہیں، جن کا تعلق زیادہ تر چینی رسم و رواج سے ہے۔ دونوں مذاہب کے ماننے والوں کو اقرار ہے کہ خدا ایک ہے؛ حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس کے رسول اور خاتم الانبیاء ہیں؛ نماز پڑھنا، روزہ رکھنا، زکوٰۃ دینا، حج کرنا فرض ہے؛ ملائکہ، قرآن اور احادیث پر یقین کرنا جزو ایمان ہے؛ نماز پڑھنے کا طریقہ یکساں ہے؛ حلال و حرام میں کوئی اختلاف نہیں؛ غرض کہ عقائد پر دونوں متفق ہیں۔ جو مسائل متنازع فیہ ہیں ان میں سے اہم ترین یہ ہیں: (۱) چونکہ ہر چینی قرآن مجید کی تلاوت نہیں کر سکتا، اس لیے خوشی یا غم کے موقع پر پورا قرآن مجید یا قرآن مجید کا کچھ حصہ پڑھوانے کے لیے مُلّا کو بلایا جاتا ہے۔ فرقۂ قدیم تلاوت کرنے والے کو اس کے عوض کچھ روپیہ پیسہ دینا مذہبی فرض سمجھتا ہے، جیسے ہم یہ کرتے ہیں۔ فرقۂ جدید کا کہنا ہے کہ بمصداق آیت وَلَا تَشْتَرُوْا بِاٰیٰتِیْ ثَمَنًا قَلِیْلًا (۲ [البقرۃ]: ۴۱) ہدیہ حرام ہے؛ (۲) چینی مسلمانوں میں قدیم سے یہ دستور چلا آیا ہے کہ میت کو غسل دیتے وقت سورۂ طٰہٰ کی تلاوت کی جاتی ہے۔ فرقۂ جدید اسے بدعت قرار دیتا ہے؛ (۳) قرآن مجید مل کر پڑھنے کے دستور کی بھی یہی صورت ہے۔ فرقۂ قدیم اس کا پابند اور فرقۂ جدید مخالف ہے؛ (۴) فرقۂ قدیم کے پیرو تشہد میں سبابہ نہیں اٹھاتے، لیکن فرقۂ جدید

اس کا قائل ہے؛ (۵) مذہبی دعوت میں جہاں تلاوت قرآن ہوتی ہے، فرقۂ قدیم کے لوگ جا کر تلاوت کرتے ہیں اور کھانا کھاتے ہیں۔ فرقۂ جدید کے پیرو اگر جاتے ہیں تو صرف تلاوت کرلیے ہیں، کھانا نہیں کھاتے۔

چینی مسلمانوں کی تصنیفات: عہد تانگ تا عہد یوان میں مسلمانوں کی کسی تصنیف کا ذکر نہیں ملتا، البتہ جب خاندان منگ کا پہلا فرمانروا تائی چو تخت پر بیٹھا تو اسے دارالسلطنت چانگ آن میں مغول بادشاہوں کے کتاب خانے میں عربی کی کتابوں کا ذخیرہ نظر آیا، جن میں سے اکثر علم نجوم پر تھیں۔ چونکہ تائی چو کو اس علم کی اہمیت کا بہت احساس تھا، اس لیے اس نے مسلمانوں کے شیخ المشائخ کو ان کا ترجمہ کرنے کا حکم دیا۔ شیخ المشائخ نے ان تائی کے ادارۂ نجوم کے ناظم حیدر عطاء الدین کی مدد سے علم نجوم اور نظام شمسی و قمری سے متعلق کتابوں کا مغز اور نچوڑ یکجا کر کے ترجمہ کیا اور مسودہ صاف کرنے کے بعد بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا۔ اس پر وزیر تعلیم ووچونگ یہ نے مقدمہ لکھا، جس کے آخری جملے یہ ہیں: ''اب بادشاہ کو حکمت کا ایک خزانہ ملا ہے۔ یہ خزانہ کیا ہے؟ عرب کی حکمت نجوم ہے، جس کے ذریعے انسان اور آسمان کے تعلقات معلوم ہو سکتے ہیں''۔ ۱۳۶۱ء میں چی کیانگ کے حاکم شان بن ہانگ نے ''مختلف کتابوں کا مجموعہ'' کے نام سے ایک مقالہ لکھا تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں علم نجوم کے علاوہ دوسری کتابوں کا بھی ترجمہ ہوا، تاہم ان سب کے نسخے اب نایاب ہیں۔

■ اٹھارہویں صدی عیسوی میں تصنیف و تالیف کا دور شروع ہو چکا تھا۔ اس سلسلے میں لیوتشی کو بے حد احترام کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ لیوتشی کنفیوشس اور بدھ کی تعلیمات سے بخوبی واقف تھا۔ چھے سال کی مدت میں اس نے عربی سیکھی اور علوم اسلامی کی تحقیق اور مطالعے میں مصروف ہو گیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے اسلام کے متعلق سو سے زیادہ کتابیں لکھیں، جن میں سے صرف چند ایک (رسوم عرب، عقائد اسلام، ارکان خمسہ، حیات محمدی) شائع ہو سکیں۔ اس کی اہم ترین تصنیف حیات محمدی ہے، جس کا مواد جمع کرنے کے لیے اس نے تین برس تک چین کے مختلف کتاب خانوں اور علما سے استفادہ کیا۔ یہ کتاب ۱۷۸۵ء میں چینی زبان میں شائع ہوئی۔ ۱۹۲۶ء میں ان چاروں کتابوں کو تبتی و منگولی کمشن کے صدر ما فو ہیانگ نے اپنے خرچ پر چھپوا کر مسلمانوں اور غیر مسلموں میں مفت تقسیم کیا۔ حیات محمدی کے نئے ایڈیشن میں پیکنگ کے سابق وزیر معارف سالن لی نے لکھا ہے کہ کنفیوشس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے ظہور کا علم تھا اور وہ آپؐ کو دنیا کا پیغمبر اعظم تسلیم کرتا تھا (چینی مسلمان، ص ۹۳ ببعد، بالخصوص ص ۱۰۳)۔ لیوتشی کے علاوہ وانگ تائی یو نے حقیقت اسلام اور دین قیم؛ ماچوسی نے ہدایۃ الاسلام؛ ما تی شن نے اصول اربعۃ، کل الیہ اجموئی، نغمۂ اسلام اور تاریخ عرب؛ کنگ تیان چو نے دافع الشکوک عن الاسلام اور یہ مین ہان نے نشأۃ الاسلام، الاسلام والنصرانیہ، کفر و بدعت اور قراءۃ العبارۃ فی العربی تصنیف کیں۔ ما فو چو نے نصل، سہمات اور مشتاق لکھیں۔ یہ تمام کتابیں عربی مدارس میں نصاب کے طور پر پڑھائی جاتی ہیں۔ ۱۹۳۴ء میں چانگ تہ نے نصاب کے لیے چینی اور عربی دونوں زبانوں میں آٹھ کتابیں لکھیں۔ اب مصری نصاب القراءۃ الرشیدۃ نے ان کی

جگہ لے لی ہے ۔

مسلمان بالعموم قرآن مجید کا ترجمہ کرنا بدعت سمجھتے تھے ۔ شاید اسی لیے ۱۹۲۷ء میں اس کا جو پہلا چینی ترجمہ چھپا وہ ایک غیر مسلم لی تی چنگ نے جاپانی زبان سے کیا تھا ۔ اس کے بعد پیکنگ میں مشہور عالم وانگ چنگ زائی نے ایک دارالترجمہ قائم کر کے قرآن مجید کا عربی زبان سے ترجمہ کرانا شروع کیا، جو ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا ۔ اسی سال تائی یوان کے رؤسا کی اعانت سے ہانگ سن چونگ نے ترجمہ و تفسیر کا کام شروع کیا، جو ۱۹۳۵ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچا ۔ یہ سلسلہ اب تک جاری ہے ۔

قیام جمہوریت کے بعد ہی چینی مسلمانوں میں صحافت کا آغاز ہوا، مگر شروع شروع میں ان کے رسالے اور اخبار، جو زیادہ تر مذہبی نوعیت کے ہوتے تھے، مالی دشواریوں کے باعث زیادہ مدت تک نہ چل سکے، تاہم ۱۹۳۲ء میں متعدد رسائل شائع ہو رہے تھے، جن میں مجلۂ اسلامیہ (یونان)، نضارۃ الہلال (پیکنگ)، نور الاسلام (تیان تسن)، المجلۃ الاسلامیہ اور المؤمن (کینٹن)، وغیرہ قابل ذکر ہیں ۔

چینی اقوام میں مسلمانوں کی حیثیت : چین میں جو لوگ بستے ہیں وہ ایک قوم نہیں بلکہ مختلف نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ جب ۱۹۱۱ء میں مانچو خاندان کی حکومت کا ایک انقلاب کے بعد خاتمہ ہوا اور نانکنگ میں جمہوری حکومت قائم ہوئی تو اتحاد اقوام خمسہ کا نعرہ بلند ہوا اور ملکی سیاست میں اقوام خمسہ کے حقوق قانوناً تسلیم کیے گئے ۔ اقوام خمسہ میں ہانتی، منگولی، تبتی، مسلمان اور مانچو شامل ہیں ۔ یہ اقوام اگرچہ مختلف ہیں، لیکن مجموعی حیثیت میں چینی ہیں ۔ سر زمین چین میں ہانتی قوم (ممکن ہے یورپ کی اصطلاح میں انہیں ''ہون'' (Huns) کہتے ہوں، دیکھیے چینی مسلمان : ص ۲۸) کا تمدنی اثر بہت زیادہ ہے ۔ وہی وہاں کے اصل باشندے سمجھے جاتے ہیں اور اکثر قومیں انہیں میں مدغم ہو گئی ہیں ۔ مسلمان اگرچہ غیر مسلموں میں رہتے ہیں، جہاں بدھ پرستی اور اسلاف پرستی کا چرچا ہے، مگر توحید پر ان کا ایمان ہے ۔ ان کے نزدیک اسلام سے بہتر کوئی مذہب نہیں ۔ مسلمان اپنی بستیوں میں رہتے تھے اور غیر مسلم اپنی بستیوں میں ۔ یہی وجہ ہے کہ شروع شروع میں دوسری قوموں کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات اچھے نہ رہے، مگر انقلاب چین کے بعد حکومت چین اور عوام اس کوشش میں رہے کہ مختلف نسلوں کو اتحاد اور اتفاق کے رشتے میں منسلک کر دیا جائے اور ان میں ہم آہنگی، مساوات اور اخوت پیدا کی جائے کیونکہ چینی ترقی کا راز باہمی یک جہتی میں ہے ۔

مسلمانوں کی قوم اس لیے بھی علٰحدہ سمجھی جاتی ہے کہ ان میں بہت زیادہ اتفاق و اتحاد ہے جس کی وجہ سے دوسری قومیں ان پر اثر انداز نہیں ہو سکیں ۔ مسلمان دوسری قوموں کے مقابلے میں اہل چین کے نزدیک زیادہ قابل احترام سمجھے جاتے ہیں کیونکہ وہ ہمیشہ ملک کے جان نثار ثابت ہوئے ہیں ۔ اسلام کی بدولت ان کے اخلاق بھی بہتر ہیں ۔ جو لوگ ان سے محبت سے پیش آتے ہیں، وہ بھی ان سے محبت کرتے ہیں ۔ چینی قومیت کی تعمیر میں حکومت چین مسلمانوں کو نظر انداز نہیں کر سکتی بلکہ ان کے ساتھ تعاون ضروری سمجھتی ہے کیونکہ ہانتی قوم کے بعد دوسری اہم قوم مسلمانوں کی ہے ۔ ان کا اثر تبتی، مانچو اور منگولی قوم کے مقابلے

میں کہیں زیادہ ہے۔ شمالی و مغربی چین میں مسلمانوں کو خاصا اقتدار حاصل ہے۔ مسلمانوں کو اپنے ساتھ رکھنے سے حکومت چین کو تقویت پہنچتی ہے کیونکہ وہ سپاہیانہ اوصاف کے حامل ہیں۔ سپاہی نہ مانچو ہیں، نہ تبتی اور نہ منگول۔ لڑائیوں کے مواقع پر حکومت چین کو مسلمانوں کی طرف سے ہمیشہ بہت مدد ملی، یہاں تک کہ شاہان مانچو کے خلاف انقلاب میں مسلمانوں نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا۔ حکومت چین کے پیش نظر یہ مصلحت بھی رہی ہے کہ ان کے ذریعے ممالک اسلام کے ساتھ بہتر تعلقات قائم کیے جا سکتے ہیں۔ اسلامی ممالک ہمیشہ چین کا ساتھ اس لیے بھی دیتے رہے کہ چین میں کئی کروڑ مسلمان آباد ہیں (دیکھیے چینی مسلمان، ص ۳۷) جن کا حکومت اور عوام میں کافی اثر ہے۔ حکومت چین نے مسلمانوں کو وہ تمام حقوق دے رکھے ہیں جو چین کی دوسری آبادی کو حاصل ہیں۔ کسی بھی ملازمت کے لیے ان پر دروازے بند نہیں۔ مسلمان گورنر ہوں یا جنرل، وزیر ہوں یا مجسٹریٹ، انھیں حکومت اور عوام کا پورا پورا اعتماد حاصل ہوتا ہے۔ مختلف فنون اور سائنسی علوم، مثلاً ریاضی اور علم ہیئت میں کئی چینی مسلمانوں نے ناموری حاصل کی ہے (دیکھیے *Preaching of Islam* : T. W. Arnold ص ۳۰۹)۔

معاشرت : مسلمانان چین کا خون اور نسل دیگر اقوام کے مقابلے میں زیادہ محفوظ اور خالص ہے کیونکہ وہ دوسرے مذاہب کے لوگوں کے ساتھ مناکحت اور ازدواج کا رشتہ بہت کم قائم کرتے ہیں اور وہ بھی اس صورت میں کہ منکوحہ مسلمان ہو۔ ان کے خون میں خلط ملط ہونے کا بہت کم احتمال رہا ہے۔ خون اور نسل کا تحفظ ایک ایسی خصوصیت ہے جس پر قومی امتیازات کی بنیاد اٹھائی جاتی ہے۔

چینی مسلمانوں کی خوشی اور ماتم کی رسمیں ملی جلی ہیں۔ کچھ رسمیں اسلامی ہیں اور کچھ مقامی۔ شادی بیاہ ایسی عورتوں کے ذریعے ہوتے ہیں جو اکثر خاندانوں سے رابطہ رکھتی ہیں اور موزوں رشتوں کی تلاش میں مدد دیتی ہیں۔ مسلمان ایسی مذہبی رسوم ادا کرنے میں جو غیر مسلموں کو کسی صورت میں ناگوار ہوں، بڑے محتاط ہیں (*Preaching of Islam*، ص ۳۰۷ ببعد)۔

چینی مسلمانوں کے دینی اور دنیاوی تعلیم کے انتظامات جدید بھی ہیں اور قدیم بھی۔ دینی تعلیم عموماً مساجد یا مساجد سے ملحقہ مکتبوں میں ہوتی ہے۔ دینی تعلیم کا زیادہ زور صوبۂ کنسو اور یونان میں ہے۔ ہوچاؤ میں، جو صوبۂ کنسو کا شہر ہے، مسلمانوں کا مرکز ہے۔ یہاں کثرت سے دینی علما جمع رہتے ہیں، جو طلبہ کو تعلیم دیتے ہیں اور دور دور سے مسلمان طلبہ یہاں آکر تعلیم پاتے ہیں۔ دینی تعلیم پانے والے اکثر طلبہ غریب گھرانوں کے ہوتے ہیں۔ خوش حال لوگ یا فلاحی انجمنیں ان کی مالی امداد کرتی ہیں۔ دنیوی تعلیم پانے والے طلبہ عموماً متموّل اور خوشحال گھرانوں کے ہوتے ہیں۔ ابتدائی تعلیم کی مدت تین سال ہے۔ طریقۂ تعلیم دوسرے سکولوں کا سا ہے، البتہ نصاب میں اسلامی تعلیمات کو نمایاں مقام حاصل ہوتا ہے۔ ابتدائی تعلیم کے لیے تو جگہ جگہ مسلمانوں کے سکول موجود ہیں۔ ثانوی سکولوں میں تمام علوم کی تعلیم جدید طریقوں پر دی جاتی ہے۔ کنفیوشس کی تعلیمات اور دوسری چینی کلاسیکی کتابوں کا بڑا احترام کرتے ہیں۔ ان کتابوں کی جو باتیں

اسلام کے مطابق ہوتی ہیں ان کا اظہار وہ بہت نمایاں طور پر کرتے ہیں ۔ فنی تعلیم میں ہر قسم کی صنعت و حرفت پر زور دیا جاتا ہے ۔ کام کاج کی تربیت کے لیے انہیں فیکٹریوں اور کارخانوں میں بھیج دیا جاتا ہے، جہاں ان کی تربیت کا خاطر خواہ انتظام ہوتا ہے ۔ یونیورسٹی کی تعلیم کے خاص خاص شعبے ہیں ۔ ہر طالب علم اپنے ذوق و رجحان کے مطابق مضمون اختیار کر لیتا ہے ۔ مسلمان طلبہ اعلٰی تعلیم کے لیے یونیورسٹی میں داخلہ لیتے ہیں اور فارغ التحصیل ہو کر تعمیری زندگی میں دوسروں کے دوش بدوش حصہ لیتے ہیں ۔ مئی ۱۹۳۳ء میں حکومت نانکنگ نے نیرہ ارکان (جن میں گیارہ مسلمان تھے) پر مشتمل ایک کمیٹی اس غرض سے بنائی کہ اسلامی اصول اور وطنی شعور کی بنا پر ایک ایسا نصاب تیار کیا جائے جو مسلمان طلبہ کے لیے مخصوص ہو ۔

مسلمان چار طبقوں میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں : ملازمین، تاجر، کاشتکار اور مزدور ۔ ثقافتی انقلاب سے قبل پوستین، ٹوپی، ریشم اور روزمرہ کی ضروریات کی تجارت مسلمانوں کے ہاتھ میں تھی اور مسلمانوں نے کارخانے بھی قائم کر رکھے تھے ۔ کاشتکاروں کا فلسفۂ زندگی محنت ہے اور صرف محنت ۔ جنگل ان کی تفریح گاہیں ہیں اور کھیت ان کے مدرسے ۔ مسلمان کاشتکاروں کے ذہن میں صرف یہ خیال ہے کہ زراعت اور کھیتی باڑی کے علاوہ اور کسی کام پر بھروسا نہیں کرنا چاہیے یہی وجہ ہے کہ کھیتی باڑی میں وہ نہایت محنت کرتے ہیں ۔ مزدور بھی اپنے کام کاج کو مقصد حیات سمجھتے ہیں ۔ یہی ان کی محنت ہے اور یہی ان کی تفریح ۔

جمہوری انقلاب (۱۹۱۱ء) کے بعد بڑے بڑے شہروں میں مسلمانوں کی متعدد انجمنیں قائم ہوئیں جن میں سے ہوی چیو چنگ وی (انجمن اتحاد و ترقی) سب سے مشہور ہے ۔ یہ ڈاکٹر سن یات سن کے اصول اور جمہوریت کی حمایت کے لیے قائم کی گئی اور اس نے سیاست میں خاصا حصہ لیا ۔ اس کی شاخیں ہر شہر میں کھولی گئیں ۔ شہر تیان تسن کی "انجمن اتحاد" ایک رفاہی ادارے کی حیثیت سے وجود میں آئی ۔ ۱۹۳۲ء میں یہ انجمن اس غرض سے تشکیل دی گئی کہ مسلم آزار اور توہین آمیز تحریروں اور ڈراموں وغیرہ کا سدّ باب کیا جائے ۔ اسلام کی عام اشاعت کے لیے حاجی ہلال الدین نے شنگھائی میں ایک تبلیغی انجمن کی بنا رکھی، (اس کی مزید انجمنوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے چینی مسلمان، ص ۱۹۳) ۔

اشتراکی انقلاب کے بعد : اشتراکی دور میں چین کے مسلمانوں کی حالت کے بارے میں متضاد بیانات ملتے ہیں ۔ یہ تو ظاہر ہے کہ اشتراکیت کی نظر میں دین ایک فرسودہ توہّم کا درجہ رکھتا ہے، اس لیے قدرتی طور پر چین جیسی خالص اشتراکی ریاست میں اسلام ایک مکمل نظریے اور اسلوب حیات کے طور پر گوارا ہونا دشوار ہی ہوگا، البتہ دین کی خفی صورت اور مسلمانوں کی بعض معاشرتی رسوم کے سلسلے میں جتنے بھی بیانات ملتے ہیں ان سے پتا چلتا ہے کہ اس میں رواداری اور غیر جانبداری کا رنگ موجود ہے ۔

آج بھی مساجد مسلمانوں کی مذہبی اور معاشرتی سرگرمیوں کا مرکز ہیں ۔ ان کی تعداد چالیس ہزار سے زیادہ ہے، اور ان سے اسلامی فن تعمیر جھلکتا ہے ۔ بڑی بڑی مساجد میں دینی تعلیم دی جاتی ہے اور بعض مساجد صرف عورتوں کے لیے مخصوص ہیں ۔

اسلامی علوم کی ترقی : اسلامی ادب کی

اشاعت اور اسلام کی بہترین روایات کے مطابق امور دینی کی تنظیم کی غرض سے چین کے مسلمانوں نے حکومت کے تعاون سے ۱۹۵۳ء میں الجمیعة الاسلامیة الصینیة (China Islamic Association) کے نام سے ایک قومی انجمن قائم کی۔ ۱۹۵۵ء میں اسلامی تعلیمات کا ایک اعلٰی ادارہ المعہد الاسلامی الصینی (China Islamic Institute) قائم ہوا۔ ۱۹۵۲ء سے چینی مسلمانوں کی خاصی تعداد اپنے اماموں اور پیشواؤں کی قیادت میں فریضۂ حج بیت اللہ کے لیے جاتی ہے اور یوں ان کے روابط بیرونی ممالک کے مسلمانوں سے قائم ہوتے ہیں۔ ''حب الوطن من الایمان'' کے پیش نظر چینی مسلمانوں نے قومی تعمیر میں نمایاں کردار انجام دیا ہے۔ سرکاری اعداد و شمار کے مطابق مسلمانوں کی آبادی ۱٫۶۹ فی صد ہے (دیکھیے سطور آئندہ)، لیکن قومی کانگرس میں انھیں ۲٫۳۴ فی صد نمائندگی حاصل ہے اور اس کے بعض نمائندے مختلف کمیٹیوں کے اعلٰی عہدیدار ہیں۔ بہت سے مسلمان، جن میں عورتیں بھی شامل ہیں، حکومت کے بلند مناصب پر فائز ہیں، مثلاً خود مختار ریاستوں کے گورنر، صوبوں کے ڈپٹی گورنر، اور مختلف بلدیاتی اور انتظامی اداروں کے سربراہ۔ مسلمانوں کے علاقوں میں بڑے بڑے ترقیاتی منصوبوں پر بھی عمل ہو رہا ہے۔ زنگیریا کا صحرا پٹرولیم کا سب سے بڑا مرکز بن چکا ہے۔ سنکیانگ اور دوسرے علاقوں میں بڑے بڑے کارخانے کھولے گئے ہیں، جن سے مسلمان بے روزگاری سے نجات پا رہے ہیں اور ان کی معاشی و تہذیبی حالت سدھر رہی ہے۔ پورے ملک میں مسلمانوں کے لیے ابتدائی مدارس جاری کیے گئے ہیں۔ سنکیانگ کے علاوہ پیکنگ لن چاؤ، ین چوان، شنگھائی اور چنگ چاؤ میں جہاں مسلمان بڑی تعداد میں آباد ہیں، ان کے لیے ثانوی مدارس اور کالج قائم ہیں۔ علاوہ ازیں مسلمان طلبہ عام سرکاری مدارس، کالجوں اور یونیورسٹیوں میں بھی تعلیم پا رہے ہیں۔ اپنی کثیر آبادی کے علاقوں میں مسلمانوں نے اپنے شفاخانے بھی جاری کر لیے ہیں جس سے اب ان کی صحت بحیثیت مجموعی بہتر ہوتی جا رہی ہے۔

مسلمانوں کی آبادی: چین میں اسلام کی باقاعدہ تبلیغ و اشاعت آٹھویں صدی عیسوی میں شروع ہو چکی تھی۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے حضرت عثمانؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی وفات کے انیس سال بعد اپنا سفیر بھیجا، جس نے فغفور چین سے اس کے پایۂ تخت میں ملاقات کی اور کہا جاتا ہے کہ قرآن مجید کا ایک نسخہ بھی پیش کیا۔ یہ چین میں اسلام کی تبلیغ کا پہلا واقعہ ہوگا۔ اس کے بعد بحری اور بری راستوں سے عربوں نے آ کر اسلام کی تبلیغ کی۔ وہ چین کے مختلف خطّوں میں پہنچے، چنانچہ اسلام کی اشاعت ملک کے تمام علاقوں میں ہوئی خصوصاً ۹۸۰ سے ۱۲۷۶ء تک بڑی کثرت سے اسلام پھیلا۔

عربوں کے لیے چینی زبان اور چینیوں کے لیے عربی زبان سیکھنا بہت مشکل تھا، لہٰذا تین سو سال کی قلیل مدت میں چین جیسے وسیع ملک میں اسلام کی اتنے بڑے پیمانے پر اشاعت واقعی حیرت انگیز ہے۔ اس کے اسباب حسب ذیل تھے:

(۱) چین کی وسعت، آبادی کی کثرت اور تجارتی اہمیت کے پیش نظر عرب سوداگروں نے وہاں مستقل سکونت اختیار کر لی تھی۔ وہ تجارت کے ساتھ ساتھ دین حق کی بھی قولاً و عملاً تبلیغ کرتے تھے۔ اہل چین نے انہیں سے اسلام کے

حقائق سیکھے اور قبول کیے؛ (۲) ۶۵۱ سے ۹۰۶ء تک تقریباً ۳۵ اسلامی سفارتیں چین آئیں، جن کی بدولت چین اور اسلامی ممالک کے درمیان دوستانہ روابط استوار ہوے اور جو مسلمان چین میں آباد ہونے کے لیے آئے ان کی حوصلہ افزائی کی گئی؛ (۳) سفارتوں اور تاجروں کے ساتھ بعض عرب علما تبلیغ کی غرض سے چین چلے آئے؛ (۴) آٹھویں صدی عیسوی میں چین میں جو غدر ہوا تھا اس میں اویغور سے فوجیں بلائی گئیں، ان میں عرب اور دوسرے مسلمان سپاہیوں کی تعداد دو لاکھ تھی۔ بعد میں ان کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا، بالآخر یہ باقاعدہ چینی آبادی کا ایک مؤثر طبقہ بن گئے۔

سونگ، یوان اور منگ خاندانوں کے عہد میں اسلام کی اشاعت میں بہت ترقی ہوئی۔ سونگ عہد میں بحری تجارت اور اقتصادی نظام مسلمانوں کے ہاتھ میں تھا۔ یوان حکومت میں بھی مسلمان دخیل رہے۔ مغول بادشاہوں نے بہت سے مسلمان حکام اور عمال مقرر کیے، جس سے تعلیمی، فوجی، صنعتی اور سیاسی شعبوں میں مسلمان شامل ہوگئے۔ اسلامی تعلیم کی اشاعت میں عربوں کی اعلٰی سیرت و کردار کا بھی بڑا اثر تھا، اس لیے کہ اختلاف زبان کی بنا پر محض زبانی دعوت و تلقین اشاعت اسلام کا مؤثر ذریعہ ثابت نہیں ہو سکتی تھی۔

چینی مسلمانوں کی تعداد کے بارے میں صحیح رائے دینا مشکل ہے۔ غیر ملکی مصنفین کے بیانات مخالفانہ قیاس آرائی پر مبنی اور ناقابل تسلیم ہیں، مثلاً بروم ہال نے مسلمانوں کی تعداد ڈیڑھ کروڑ بتائی ہے حالانکہ اس سے کہیں زیادہ تعداد صرف شمال مغربی چین ہی میں موجود تھی۔ ۱۹۲۹ء کی مردم شماری کی رو سے چین کی کل آبادی ۴۶،۲۸۱۳،۷۱۷۹۴ تھی، لیکن اس میں مختلف مذاہب کے لوگوں کی تعداد علٰحدہ علٰحدہ بیان نہیں کی گئی۔ بعض چینی مسلمانوں نے اس زمانے میں دعوٰی کیا تھا کہ سات چینیوں میں ایک مسلمان ضرور ہے۔ اس لحاظ سے ۱۹۲۹ء میں ان کی تعداد ساڑھے چھے کروڑ سمجھنی چاہیے۔ دراصل خود چینی مسلمانوں کو بھی اپنی صحیح تعداد کا علم نہیں ہو سکا، چنانچہ اس سلسلے میں ان کے مختلف بیانات ملتے ہیں۔ ۱۸۹۴ء میں ایک چینی مسلمان افسر محمد سلیمان نے قاہرہ کی سیاحت کرتے ہوے ایک اخباری نمائندے کو بتایا کہ چینی مسلمانوں کی تعداد سات کروڑ ہے۔ ۱۹۰۶ء میں پیکنگ کے عالم عبدالرحمٰن وانگ ہاشان نے قاہرہ ہی میں کہا کہ ان کی تعداد تین کروڑ چالیس لاکھ ہے۔ ۱۹۲۲ء میں انجمن ترقی و اتحاد، پیکنگ، کے صدر عبدالرحمٰن ماسونگ تنگ نے بتایا کہ چین میں کم از کم پانچ کروڑ مسلمان آباد ہیں۔ نومبر ۱۹۳۴ء میں *Islamic Review* کے ایک مضمون میں بھی ان کی یہی تعداد بتائی گئی (چینی مسلمان، ص ۲۲۵ ببعد)۔ ۱۹۳۴ء میں حکومت چین نے باقاعدہ سرکاری اعلان کیا کہ مسلمانوں کی تعداد ۴۸،۱۰۴،۲۴۰ ہے اور مسجدوں کی ۴۲،۲۷۱۔ اس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ عوامی جمہوریۂ چین کے قیام کے وقت انڈونیشیا اور پاکستان کے بعد سب سے زیادہ مسلمان چین میں آباد تھے، لیکن موجودہ حکومت کے شائع کردہ اعداد و شمار میں ان کی تعداد تقریباً ایک کروڑ بتائی گئی ہے، یعنی کل آبادی کا ٫۰۱۶ فی صد۔ یہ بات تعجب خیز ہے کہ ۱۹۲۹ء سے ۱۹۶۶ء تک کل آبادی تو چھیالیس کروڑ سے بڑھ کر ستر کروڑ ہو گئی گویا (تقریباً ۲۴ فی صد کا اضافہ ہوا) اور مسلمانوں کی آبادی پانچ (یا سات؟) کروڑ سے گھٹ کر

ایک کروڑ رہ گئی۔ انڈونیشیا [رک بآں] کے ایک مؤلف کا کہنا ہے کہ مسلمانوں کی تعداد کی کمی کا باعث یہ نہیں کہ انہیں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اشتراکی حکومت کے ماتحت اپنے مذہبی عقائد کو مخفی اور پوشیدہ رکھنے پر مجبور ہیں۔

اس وقت عوامی جمہوریۂ چین کے تمام اسلامی ممالک بالخصوص پاکستان اور اکثر عرب اور افریقی ممالک سے جو دوستانہ تعلقات استوار ہیں اور ان ممالک کے سیاسی و ثقافتی وفود جس کثرت سے چین کی سیاحت کر رہے ہیں اس کے پیش نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر وہاں چینی مسلمانوں کو محض ان کے دینی عقائد کی بنا پر جبر و استبداد کا نشانہ بنایا جاتا تو یہ بات ان سے مخفی نہیں رہ سکتی تھی۔

رسالہ معارف، اعظم گڑھ، فروری ۱۹۶۲ء میں ایک مضمون ''چین میں اسلام'' کے عنوان سے شائع ہوا تھا جس میں اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی گئی۔ اس کی رو سے چینی مسلمانوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) وہ مسلمان جن کا تعلق خالص چینی قومیت (Han) سے ہے؛ (۲) وہ جو دوسری اقوام سے تعلق رکھتے ہیں۔ پہلی قسم کے مسلمانوں کو ۱۹۵۴ء کے اساسی قانون کی دفعہ ۸۸ کے مطابق مذہبی آزادی حاصل ہے اور انہیں عام باشندوں سے کوئی امتیاز حاصل نہیں۔ دوسری قسم کے لوگوں کو بھی دستور و قانون نے مذہبی آزادی دی ہے، لیکن ان کے بعض خصوصی حقوق و امتیازات ہیں، جن کی بنا پر ان کی کثیر آبادی کے چوٹے علاقوں کو حقوق خود اختیاری حاصل ہیں، جو اصطلاحاً ''اقلیتی اقوام کے خود مختار علاقے'' کہلاتے ہیں، اور ان میں سنکیانگ، اوبغور اور ننگسیہ ہوی جیسی وسیع خود مختار ریاستیں بھی شامل ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ مذکورۂ بالا تعداد میں خالص چینی قومیت کے مسلمان شمار نہیں کیے گئے، بلکہ صرف شمال مغربی خطے کے پانچ صوبوں کو مدّ نظر رکھا گیا ہے جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ ان کے علاوہ وسطی چین میں مسلمانوں کی تقریباً نصف آبادی ہے۔ جنوب مشرقی چین میں ان کی تعداد اتنی تو نہیں، تاہم جنوبی چین، خصوصاً یونان، کے اکثر باشندے اسلامی عقائد پر قائم ہیں، اسی طرح شمال مشرقی چین میں بھی مسلمان دوسرے ابنائے وطن کی طرح شہروں اور دیہاتوں میں آباد ہیں، نیز فارموسا (تائیوان) میں بھی ۴۰ ہزار کے قریب مسلمان ہوں گے۔

پاکستانی پروفیسر احمد علی، جو ۱۹۳۷/۱۹۴۸ء میں نانکنگ یونیورسٹی میں پڑھاتے رہے ہیں، اپنی کتاب *Muslim China* (ص ۳۸) میں لکھتے ہیں کہ گزشتہ تین سو برس میں، (بالخصوص مانچو حکمرانوں کے ظلم و استبداد کے باعث) مسلمانوں کی آبادی میں کم از کم ۴۰ فی صد کی کمی واقع ہوئی ہے۔ اس کے باوجود آج بھی ان کی آبادی کم از کم پانچ کروڑ ہے، گو سرکاری اندازے کے مطابق یہ ستّر لاکھ اور ایک کروڑ کے درمیان ہے۔ احمد علی اس بنا پر سرکاری اعداد و شمار کو غلط سمجھتے ہیں کہ صرف سنکیانگ میں مسلمان، کل آبادی (چالیس لاکھ سے زیادہ) کا ۹۳ فی صد ہیں، کنسو، ننگسیہ میں کل آبادی (ایک کروڑ سے زیادہ) کا ۵۰ فی صد اور یونان میں کل آبادی (ایک کروڑ سے زیادہ) کا ۲۵ فی صد (صوبہ وار آبادی کی تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ضمیمہ ۱، ص ۶۱ تا ۶۳)۔

چند سال ہوئے مؤتمر العالم الاسلامی نے دنیا بھر کے ملکوں میں مسلمانوں کی آبادی کا

جائزہ لیا تھا اس کے مطابق چین کی کل آبادی ۶۸۶,۴۰۰,۰۰۰ تھی، جس میں مسلمانوں کی تعداد ۷۵,۵۰۰,۰۰۰ یعنی کل آبادی کا تقریباً گیارہ فی صد، تھی (World Muslim Gazetteer، کراچی ۱۹۶۵ء، ص ۵۶۰)۔

مآخذ: (۱) جیمز کارکرن: تاریخ ممالک چین، مطبوعۂ نولکشور ۱۸۶۸ء؛ (۲) بدرالدین چینی: چینی مسلمان، اعظم گڑھ ۱۹۳۵ء؛ (۳) وہی مصنف: چین و عرب کے تعلقات اور اس کے نتائج، کراچی ۱۹۴۹ء (مزید مآخذ کے لیے دیکھیے ص ۴۲۳ تا ۴۶۸)؛ (۴) محمد اسحٰق و زاہدہ تبسم: مشرق بعید کے حالات، حیدر آباد دکن ۱۹۳۵ء؛ (۵) سلامت اللہ: نیا چین، دہلی ۱۹۵۱ء، ص ۵۱۵ و ۵۱۶ پر مزید مآخذ دیکھیے؛ (۶) عبدالقدوس ہاشمی: سفر نامہ چین، کراچی ۱۹۵۷ء؛ (۷) ارشاد احمد: اشتراکی چین، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۸) ابراہیم جلیس: نئی دیوار چین، کراچی ۱۹۵۸ء؛ (۹) کورنیلیا اسپنسر: چین (اردو ترجمہ، از علی ناصر زیدی)، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۱۰) امام کاؤ ماؤ جان: سرگزشت امام (اردو ترجمہ، از محمد صغیر)، دہلی ۱۹۶۳ء؛ (۱۱) ابن انشا: چلتے ہو تو چین کو چلیے، کراچی ۱۹۶۷ء؛ (۱۲) الحیاۃ الدینیۃ لمسلمی الصین، طبع الجمعیۃ الاسلامیۃ الصینیۃ، پیکنگ ۱۹۵۶ء؛ (۱۳) مسلموا الصین فی التقدم، طبع الجمعیۃ الاسلامیۃ الصینیۃ، پیکنگ ۱۹۵۷ء؛ (۱۴) *Ancient Accounts of India and China by Two Mohammedan Travellers*، مترجمہ Eusebius Renaudot، لنڈن ۱۷۳۳ء؛ (۱۵) T.W. Arnold: *The Preaching of Islam*، ویسٹ منسٹر ۱۸۹۶ء؛ (۱۶) Broomhall: *Islam in China, A Neglected Problem*، شنگھائی ۱۹۱۰ء؛ (۱۷) Blochet: تعلیقات بر *Mission d'Ollone 1906-1909*، پیرس ۱۹۱۱ء؛ (۱۸) H.A. Giles: *The Civilization of China*، لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۱۹) T.E. La Fargue: *China and the World War*، لنڈن ۱۹۳۷ء؛ (۲۰) L.C. Goodrich: *A Short History of the Chinese People*، نیویارک و لنڈن ۱۹۴۳ء؛ (۲۱) M. Hewlett: *Forty Years in China*، لنڈن ۱۹۴۳ء؛ (۲۲) Owen and Eleanor Lattimore: *The Making of Modern China*، لنڈن ۱۹۴۵ء؛ (۲۳) Zaki Ali: *Islam in the World*، لاہور ۱۹۳۸ء (بار دوم ۱۹۴۷ء)؛ (۲۴) Ahmad Ali: *Muslim China*، کراچی ۱۹۴۹ء؛ (۲۵) M.A.H. Isphani: *27 Days in China*، کراچی ۱۹۶۰ء (بار دوم ۱۹۶۲ء)؛ (۲۶) A. Doak Barnett: *Communist China and Asia*، نیویارک ۱۹۶۰ء؛ (۲۷) W.A. Wilcox: *India Pakistan and the Rise of China*، نیویارک ۱۹۶۴ء؛ (۲۸) K. Sarwar Hasan: *China, India, Pakistan*، کراچی ۱۹۶۶ء؛ (۲۹) D. Howard Smith: *Chinese Religions*، لنڈن ۱۹۶۸ء؛ نیز دیکھیے (۳۰) وژہ، لائڈن، بار اول، ۱: ۸۴۹؛ (۳۱) مؤتمر العالم الاسلامی: *World Muslim Gazetteer*، مطبوعہ کراچی؛ (۳۲) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۶۹ء، ۵: ۵۵۵ ببعد (مآخذ: ص ۶۱۲)؛ (۳۳) *The Statesman's year book 1970-71*، ص ۸۰۳ ببعد (مآخذ: ص ۸۱۵)۔

(ادارہ)

* **صین کلاں:** (لفظی معنی "بڑا چین") منگول عہد میں کینٹن Canton کی بندرگاہ کا عربی و فارسی نام (عربی صین ظاہر ہے کہ فارسی "چین" کا بدل ہے)۔ یہ نام خاص طور سے ابن بطوطہ [رک بآں] کے سفر نامہ (طبع Defremery و Sanguinetti، ۴: ۲۷۱ ببعد) کی بدولت معروف ہوا، لیکن اسے دوسرے مسلم (رشید الدین وصاف) اور مغربی (Odoric de Pordenone، Marignolli، نیز در Cartu Cataiana) [قب اقتباسات در Yule: *Cathay and the way thither*، لنڈن ۱۸۶۶ء، ص ۱۰۵؛ رشید الدین: جامع التواریخ، طبع Blochet، ۱۹۱۱ء، ص ۴۹۳)

مؤرخین نے بھی استعمال کیا ہے ۔ صین کلاں کے بجائے ابن بطوطہ کے سفرنامے میں ''صین الصّین'' بھی آتا ہے؛ بقول Yule یہ مؤخرالذکر نام الادریسی [رک باں] سے ماخوذ ہے، جو سلطنت چین کے انتہائی مشرق میں صینیۃ الصّین کے نام کے تحت ایک بڑے تجارتی شہر کا ذکر کرتا ہے (*Géographie d'Idrise*، مترجمۂ A. Jaulert، پیرس ۱۸۳۶-۱۸۴۰ء، ۱ : ۱۹۳ ببعد) .

(W. BARTHOLD)

ض

* ض : (ضاد)، عربی حروف تہجی کا پندرھواں، فارسی کا اٹھارھواں اور اردو کا اکتیسواں حرف، جسے [رومن املا میں] ḍ لکھا جاتا ہے؛ حساب جُمّل میں اس کی عددی قیمت ۸۰۰ ہے (رک بہ ابجد)۔

اس حرف کی آواز کی تعیین دشوار ہے۔ قرین صحت قیاس یہ ہے کہ اس کی آواز منہ کی دائیں یا بائیں جانب سے زبان کو تالو کے متوازی رکھ کر ڈاڑھوں سے ٹکراتی ہوئی نکلتی ہے (دیکھیے J. Cantineau : *Consonantisme*، در *Semitica*، ۲ : ۸۴ تا ۸۵)۔ عربوں کی نحوی روایت کی رو سے اس کی آواز : رِخْوَة، مَجْهُورَة، مُطْبَقَة ہے۔ مخرج سے متعلق الخلیل نے "شَجْرِیَّة" کی اصطلاح استعمال کی ہے (الزَّمَخْشَری : المفصل، طبع ثانی J. P. Broch، ص ۱۹۰، س ۲۰) جس کی صحیح تعریف پیش کرنا مشکل ہے (دیکھیے De Sacy : *Gr. Ar.*، بار دوم، ۱ : ۲۹، حاشیہ ۱؛ M. Bravmann : *Materialen*، ص ۴۸ و ۵۱)۔ خود الخلیل کی تشریح کے مطابق (*Le Monde Oriental*، ۱۹۲۰ء، ص ۵۶ س ۸) شَجْر کے بظاہر موزوں ترین معنی "مَفْرَجُ الْفَم" ہیں، یعنی ہونٹوں کے ملنے کی جگہ (منقول در المفصّل؛ رضی الدین الاستر آبادی : شرح الشّافیة، ۲ : ۲۵۳ س ۶)۔ اس لحاظ سے ض کا مخرج منہ کا دایاں یا بایاں حصہ ٹھیرتا ہے۔

سیبویہ اس کو محض منہ کی ایک جانب سے نکلنے والا (lateral) حرف کہتا ہے اور مخرج کی توضیح اس طرح کرتا ہے : زبان کے کنارے کے شروع اور اس کے پاس کی ڈاڑھوں کے درمیان (سیبویہ، طبع پیرس، ۲ : ۴۵۳ س ۸ تا ۹) یعنی منہ کی ایک جانب کا پچھلا حصہ، کیونکہ اس کا آغاز زبان کی جڑ سے ہوتا ہے اور لام بھی ض کی طرح نکلتا ہے (کتاب مذکور، س ۹ تا ۱۱؛ المفصّل، ص ۱۸۸ س ۱۹)۔ اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ض کے مخصوص استطالہ (لمبا کھینچنے) سے یہ مراد ہے کہ اس کا مخرج دور تک پھیلا ہوا ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ آواز کو اس کے مخرج پر ٹھیرا کر اسے ذرا کھینچنا چاہیے۔ موجودہ عربی بولیوں میں ض کے بجائے ل بولنے کا رجحان عام ہے (Landberg: *Hadramoût* : ۶۳۷)؛ لیکن تقریباً ہر جگہ ض کے تلفّظ میں ظ [رک بآں] سے التباس پایا جاتا ہے، جس کے [صوتی] ارتقا میں یہ شریک ہے (یعنی زور کی آواز دانتوں کے درمیان ٹکراتی ہے)۔ اسی لیے ض کا تلفظ ادا کرتے وقت زبان کی نوک کو دانتوں کے آس پاس حرکت دینا پڑتی ہے اور یہ تلفظ موجودہ جنوبی عرب کے "یک جانبی" تلفظ کے مطابق ہے (یعنی مہری، شحوری کے، لیکن سقوطری کے یک جانبی ہشتوی جیسے تلفظ کی طرح نہیں)؛ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ض کی وہی تعریف ہو سکتی ہے جو اوپر تجویز کی گئی ہے۔

ضاد کے مخرج کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ منہ کی ایک جانب سے ہوتا ہے، جیسا کہ N. Youshmanov، G. S. Colin، J. Cantineau وغیرہ کی رائے ہے (J. Cantineau : *Consonantism*، ص ۸۳)۔ کلاسیکی عربی میں ض کی آواز اب بھی وہی ہے جو سامی زبانوں میں مشترک ہے اور جس کی تعیین و تعریف اور بھی زیادہ مشکل ہے۔ M. Cohen کے نزدیک یہ ایک ایسا حرف صحیح ہے جو دانتوں کے آس پاس سے نکلتا ہے اور جس کا تلفظ بلاشبہہ یک جانبی ہے۔ پُر زور آواز کا حرف ہونے کی حیثیت سے قدیم زمانے میں یہ حرف صحیح یک جانبی سلسلۂ حروف (سہ گونہ ؟) میں سے ایک ہوگا (*Essai Comparatif*، ص ۱۲۹)۔ کلاسیکی عربی میں یہ ایک سب سے الگ حرف ہے۔

قدیم سامی زبان میں، جنوبی عرب کے کتبات میں اس آواز کے لیے ایک مخصوص حرف (جس کا تلفظ معلوم نہیں) ملتا ہے، جس کی آواز کلاسیکی عربی کے ض سے ملتی جلتی ہے۔ یہی بات Geez کے ہاں بھی ملتی ہے، لیکن یہاں اس حرف کا تلفظ ص سے مماثل ہے۔ جنوبی حبشی زبان میں یہ ط کے مطابق ہے۔ اکّادی Akkadian، عبرانی اور اوغراتی Ugaritic میں اسے ص سے ادا کیا گیا ہے، لیکن آرامی کے سب سے قدیم متون میں ق (k) سے جو منڈائی Mandean میں محفوظ ہیں۔ اس کے بعد اس نے جو ارتقائی صورتیں اختیار کی ہیں وہ ایک پیچیدہ مسئلہ ہے۔ دیکھیے لوح مراسلات (Table of Correspondences) در W. Leslau : *Manual of Phonetics*، ص ۳۲۸۔

کلاسیکی عربی میں ض کی آواز کی صوتی اضداد کے لیے دیکھیے J. Cantineau : *Esquisse*، در *BSL* (عدد ۱۲۶)، ص ۶۹، س ۷؛ نامواس اصوات کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۳۴، ۱۔ مؤخر الذکر بیان کی روشنی میں J. Canteneau اسے بجائے یک جانبی کے مماثل یک جانبی حرف صحیح سمجھتا ہے (کتاب مذکور، عدد ۹)۔

کلاسیکی عربی میں ض بہت کم صورتوں میں مدغم ہوتا ہے (دیکھیے J. Cantineau : *Cours*، ص ۶۹)۔

عربوں کے نزدیک ض ان کی زبان کے خصائص میں سے ایک ہے (ابن جنّی : سرّ الصناعۃ، ۱ : ۲۲۲؛ السیوطی : المزہر، بار دوم، ۱ : ۲۲۹) اور وہ اس پر فخر کرتے ہیں (دیکھیے المتنبّی کا شعر جو ابن جنّی نے نقل کیا ہے، کتاب مذکور)، مگر سیبویہ نے (۲ : ۴۵۲، س ۱۳ تا ۱۵، ۱۶ ببعد) اپنے زمانے میں بھی اس کے ایک بگڑے ہوئے تلفظ کا ذکر کیا ہے یعنی ''الضّاد الضّعیفۃ'' کا (M. Bravmann : *Materialien*، ص ۵۳)۔ [واقعہ یہ ہے کہ ضاد کا صحیح تلفّظ خاصا مشکل ہے۔ صحت تلفّظ کے اعتبار سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو ''الناطق بالضاد'' کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ قاری حضرات کے ہاں اس کے تلفّظ میں اختلاف پایا جاتا ہے]۔ عام طور پر اسے ظ کی طرح (تالو سے نکلتی اور دانتوں کے بیچ میں نکل کر کھاتی ہوئی آواز) یا، د کی طرح (تالو سے نکلتی اور دانتوں میں رکتی ہوئی آواز) سے ادا کیا جاتا ہے۔

فارسی اور اردو میں ض اوپر کے دانتوں کی جڑوں سے رگڑتی ہوئی آواز سے ادا کیا جاتا ہے اور ذ، ز، ض اور ظ کی آوازوں میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا۔

مآخذ : متن مقالہ میں آ چکے ہیں، نیز

رکّ بہ حروف الہجاء''۔

(H. Fleisch)

* **ضابط** : [(ع، ت)]؛ ایک ترکی لقب جو پہلے بعض کارکنوں اور افسروں کے لیے استعمال ہوتا تھا اور بعد میں صرف فوجی افسروں کے لیے مخصوص ہو گیا ۔ ترکوں کے ہاں یہ لفظ شروع شروع میں بظاہر اس شخص کے لیے استعمال کیا جاتا تھا جس کی نگرانی اور اختیار میں کسی خاص مقام یا محکمے کے معاملات یا (مالی آمدنی ؟) ہوں (مثلاً اوقاف ضابطی، ولایت ضابطی وغیرہ؛ ایسی مثالیں جن میں مقامات یا محکموں کے نام بھی دیے ہوئے ہیں، خالد اونگن : انقرہ دن ، نومرہ لی شرعیّہ سجلّی، انقرہ ۱۹۵۸ء، اشاریہ؛ L. Fekete : Die Siyaqat Schrift، بوڈاپسٹ ۱۹۵۵ء، ۱ : ۳۹۴ ببعد میں ملیں گی؛ قبّ فارسی میں ضابط کا استعمال، بمعنی کلکٹر، دیکھیے Minorsky : تذکرۃ الملوک، بمدد اشاریہ)۔ معلوم ہوتا ہے یہ لفظ کبھی کبھی انہیں معنوں میں بالکل زمانۂ قریب تک استعمال ہوتا رہا ہے (دیکھیے مثلاً Gibb and Bowen، ۱ : ۲۵۹؛ Dozy، Suppl.، بذیل مادّہ)، لیکن گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی تک یہ لفظ اپنے اصطلاحی مفہوم میں صرف فوجی افسر کے لیے مخصوص ہو گیا ۔ ''فائدہ'' [حاشیہ] نعیما نے بذیل ۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء - ۱۶۴۹ء ایک فائدہ [= حاشیہ] میں لکھا ہے کہ ینی چری فوج میں ہر اودہ کے بڑے افسر دوسرے سپاہیوں (نفر) کے ضابط کی طرح ہیں (ضابط گبی در) اور اس کے بعد اس نے ینی چری افسروں کے مختلف عہدوں کے نام گنوائے ہیں (نعیما، ۴ : ۳۵۱) ۔ بارھویں صدی ہجری/ اٹھارھویں صدی عیسوی تک یہ اصطلاح اس مفہوم میں (مثلاً رسمی : خلاصۃ الاعتبار، ص ۵ : رجال وضابطان، اور وثائق میں، جن کا جودت نے حوالہ دیا ہے، عام طور پر استعمال ہونے لگی تھی (۱ : ۲۹۰ و ۶ : ۲۹۷ وغیرہ) ۔ مغربی اصلاحات کے نفاذ کے آغاز سے عثمانی سلطنت میں ضابط کا لفظ پوری طرح یورپی لفظ ''officer'' کا مرادف بن چکا تھا ۔ جمہوریۂ ترکیہ میں اب اس کے بجائے لفظ صوبای subay مستعمل ہونے لگا ہے، لیکن سلطنت عثمانیہ کے خاتمے پر قائم ہونے والی عرب ریاستوں میں ضابط کا لفظ اب بھی استعمال ہوتا ہے ۔

(B. Lewis)

* **ضِباب** : رکّ بہ عامر بن صَعْصَعَۃ ۔

* **ضَبّ** : کانٹے دار دم والی گوہ (سوسمار؛ Uromastix spinipes) ۔ اس کے ہم اصل الفاظ دیگر سامی زبانوں میں موجود ہیں [مزید تفصیل کے لیے (آ، لائڈن، بار دوم، بذیل مادّہ] ۔

مآخذ : (۱) عبدالغنی النابلسی : تعطیر الانام، قاہرہ ۱۳۵۴ھ، ۲ : ۵۸؛ (۲) الدمیری : بذیل مادّہ (ترجمہ Jayakar، ۲ : ۱۹۵ ببعد)؛ (۳) داؤد الانطاکی : تذکرہ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۱ : ۲۰۷؛ (۴) Goldziher : Zahiriten، ۱۸۱؛ (۵) J. Euting : Tagebuch، ۱ : ۲۰۷؛ (۶) ابن قتیبہ : عیون الاخبار، ۱۹۲۵ - ۱۹۳۰ء، ۲ : ۹۴، ۱۰۳، ۲۹، ۱۹۶، ... (ترجمہ Kopf : ۳۶، ۴۷، ۵۳، ۶۳، ۷۳)؛ (۷) الابشیہی : المستطرف، باب ۶۲، بذیل مادّہ؛ (۸) G. Jacob : Beduinenleben، ۲۶، ۲۴، ۹۵؛ (۸) قزوینی : عجائب المخلوقات (Wüstenfeld)، ۱ : ۴۲۷ ببعد؛ ترجمہ Wiedemann : Beitr. z. geschd. Naturw.، جلد ۵۳ : ۳۹۵؛ (۹) I. Löw : ZA، ...؛ (۱۰) G. W. Murray : Sons of Ishmael، ۱۹۳۵ء، ۳۵۱ ببعد؛ (۱۱) المستوفی القزوینی (Stephenson)، ۱۹۲۸ء، ۶۰ ببعد؛ (۱۲) النویری : نہایۃ الارب، ۱۰ : ۱۵۵ ببعد ۔

(L. Kopf)

* **ضَبَّۃ بن اُدّ** : بن طابخۃ بن الیاس (خِنْدِف) بن

مُضَر بن نِزار بن مَعَدّ، اسی نام کے معروف عرب قبیلے کا ایک بطن اور اس کا مورث اعلٰی تھا۔ بنوضَبّہ نے اپنے "بھتیجوں" [بنو اعمام ؟] عُکْل بن عَوف، تَیْم، عَدِی اور ثَوْر بن عبد مَناف بن اُدّ کے ساتھ ایک وفاق بنا رکھا تھا، جس کا نام الرِّباب تھا۔ بنو الرِّباب سَعْد بن زید مَناۃ کے حلیف تھے، جو تمیم کا سب سے بڑا قبیلہ تھا۔ دوسرے حلیفوں نے اس اتحاد کو برقرار رکھا۔ یہ دوسرے احلاف فی الحقیقۃ زیادہ افراد پر مشتمل نہ تھے اور ان میں ضبّہ ہی کا ایک ایسا گروہ تھا جو اپنی قوت کی بنا پر من مانی کارروائیاں کر سکتا تھا۔

ضبّہ کے تین بطنوں میں سے صُرَیْم ساتویں صدی عیسوی کے دوران میں گھٹتے گھٹتے تھوڑے سے خاندانوں پر مشتمل رہ گیا تھا، مگر دوسرے بطن بکر کی تعداد بہت بڑھ گئی تھی۔ اس طرح اس نے بنو ثَعْلَبہ کو بھی، جو کبھی بڑے طاقتور تھے، بہت پیچھے چھوڑ دیا تھا۔ چھٹی صدی عیسوی کے نصف ثانی سے الرِّباب وادی تَسْریر کے دائیں کنارے اور السِّرّ کے نشیبی خطّے کے درمیان الشُّرَیْف کے علاقے میں آباد ہو گئے تھے۔ موسم ربیع میں یہ لوگ گھر چھوڑ کر (بطن) فَلْج میں چلے جاتے اور تِمْشار (= نُیَیْثہ؟) کے راستے الدَّھْناء کے ریگ زاروں تک پہنچ جاتے یا مزید جنوب میں واقع وادی العُتَک میں جا کر رہنے لگتے تھے، لیکن چونکہ ان کی ربیعی چراگاہیں ۱۸۸۰ اور ۱۸۹۰ء کے درمیان تک بھی شمال مغربی جانب دور تک پھیلی ہوئی تھیں اور ان علاقوں میں تھیں جہاں اور موسموں میں [بنو] اَسَد (رک بآن) اور ذُبْیان کا قبضہ ہوتا تھا، اس لیے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس زمانے سے پہلے ان کی بستیاں مغرب کی طرف اتنی دور تک پھیلی ہوئی تھیں جتنی آگے چل کر نہیں رہیں۔

رِباب کا نام پہلی مرتبہ عَبِید الاَبْرَص کے دیوان میں ملتا ہے (عدد ۷، ۱۲)، جہاں انہیں بنواسد سے برسر جنگ دکھایا گیا ہے (جو ۵۳۰ء سے بعد کا واقعہ نہیں ہے)۔ اس صدی کے نویں عشرے میں ضبّہ اور تَیْم، کِلاب بن ربیعہ بن عامر بن صَعْصَعہ (رک بآن) اور عَبْس کے خلاف جنگ میں مصروف تھے (یوم القُرْنَتَیْن = السُّوبان، اَوْس بن حَجَر، عدد ۱، ۱۶۹؛ ۲۷، ۳ تا ۵؛ لبید، عدد ۶، ۱۳ تا ۴۴؛ عَنْتَرہ، در دواوین الشعراء الستۃ، طبع Ahlwardt، عدد ۷، ۱۹)۔ چند سال بعد الحِیرَہ کے نعمان ثالث کے بھائی الاَسْود نے عرب میں پھر کچھ حملے کرنا شروع کر دیے، جن کی غرض یہ تھی کہ اپنے خاندان کی کھوئی ہوئی وقعت دوبارہ حاصل کرے: لیکن الرِّباب نے ہتھیار اسی وقت ڈالے جب الاسود نے اسد اور ذُبیان کو ان کے مقابل لا کھڑا کیا۔ اگلے سال الرِّباب نے الحِیرَہ کے اجیر لشکر کے ساتھ، جو الاسود کی زیر قیادت تھا، کلاب کو اُرَیْک کے مقام پر شکست دی۔ اس کے ایک سال بعد اسد اور ضبّہ نے کلاب اور عامر بن صَعْصَعہ کے ایک قبیلے کو پھر شکست دی (الاعشٰی، طبع Geyer، عدد ۱، ۶۲–۶۳؛ نقائض جریر و الفرزدق، طبع Bevan، ص ۲۳۰، عدد ۱۸–۱۹؛ یاقوت، ۱: ۲۲۹؛ المفضّلیات، طبع Lyall، عدد ۹۶، ۸ تا ۱۹ و ۹۹، ۹)۔ زمانۂ جاہلیت میں ان کا آخری نمایاں کارنامہ شَیبان کے بطل بِسْطام بن قَیْس کا قتل تھا؛ شیبان، بکر بن وائل (رک بآن) میں سے تھے اور ان کے مویشیوں کا گلہ ہنکائے لیے جا رہے تھے (E. Bräunlich: *Bisṭām ibn Qais*، لائپزگ ۱۹۲۳ء)۔

ان کے قبول اسلام کے متعلق قطعی معلومات موجود نہیں۔ کوفے کی آبادی کی پہلی تقسیم میں ضبّہ کا نام نہیں ملتا؛ فقط الرِّباب کے پسماندہ

اصلاف کا نام نظر آتا ہے، یعنی ضبہ، بکر اور طئی جس معلے یا علاقے میں رہتے ہوے اس کا ذکر الطبری (۱ : ۲۳۹۵) میں بھی موجود نہیں۔ ضبہ کے قبیلے کا اکثر حصہ بصرے جا کر آباد ہو گیا۔ جنگ جمل میں یہ لوگ حضرت علیؓ کے خلاف لڑے۔ آگے چل کر وہ تمیم کے معلّے خُمس میں رہنے لگے۔ یہی صورت خراسان کی ہے، جہاں ۹۶ھ/۷۱۵ء میں تمیم کے سپاہیوں کی تعداد دس ہزار تھی۔ ان کا قائد ضرار بن حُصَین تھا، جو ضبہ کے قدیم سربرآوردہ خاندان کا ایک فرد تھا۔

ضبہ کا جو حصہ عرب میں رہ گیا تھا وہ اس علاقے میں خیمہ زن تھا جو موجودہ کُوَیت کے جنوب مغرب میں ہے۔ ۲۸۷ھ/۹۰۰ء میں ضبہ کے ۳۰۸ افراد بصرے کی اس فوج میں شامل ہو گئے جو مشرقی عرب کے قرامطہ کے خلاف جنگ کرنے کے لیے بنی تھی، لیکن پہلے ہی سے شکست کے آثار دیکھ کر یہ لوگ اس وقت فوج سے علٰحدہ ہو گئے جب قُطیف صرف دو دن کی مسافت پر رہ گیا تھا۔

ضبہ میں کوئی نامور شاعر نہیں ہوا، لیکن امویوں اور عباسیوں کے عہد میں ان میں سے بعض سپاہی، قاضی اور عامل مقرر ہوے، مثلاً ابو حاتم عَنْبسہ ابن اسحٰق مصر کا عامل رہا (۲۳۸ تا ۲۴۲ھ)۔ وہ ایک صالح شخص تھا اور مصر کے عرب فرمانرواؤں میں سے آخری امیر تھا جو نمازوں میں امام اور جمعے کے دن خطیب کے فرائض انجام دیتا تھا۔

مآخذ: (۱) ابن الکلبی: جمہرۃ، مخطوطۂ لندن، ورق ۱۱۱ الف تا ۱۱۵ ب؛ (۲) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن سعد، بمدد اشاریہ؛ (۴) المسعودی: التنبیہ، ص ۲۴۹؛ (۵) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، طبع E. Levi-Provencal، ص ۱۹۶؛ (۶) الکندی: *Governers and Judges of Egypt*، طبع Guest، ص ۲۰۰ تا ۲۰۲؛ (۷) U. Thilo: *Die Ortsnamen in der altarabischen poesie, shriften der M. Frh. Oppenaheim-Stiftung*، ج ۳، *Wiesbeden* ۱۹۵۸ء۔

(W. CASKEL)

* **الضّبّی:** ابو جعفر احمد بن یحیٰی بن احمد بن عَمِیرہ، چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی فاضل۔ اس کی تصانیف سے اس کے اور اس کے خاندان کے متعلق جو معلومات فراہم ہوتی ہیں ان کے مطابق وہ بلش (Velez) میں پیدا ہوا تھا، جو لورقہ (Lorca) کے مغرب میں ایک مقام ہے اور اس نے لورقہ ہی میں اپنی تعلیم شروع کی۔ اس نے شمالی افریقہ کی سیاحت کی اور سبتہ، مراکش، بجایہ اور اسکندریہ تک پہنچا، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنی عمر کا زیادہ تر حصہ مرسیہ میں گزارا۔ اس کی وفات اواخر ربیع الآخر ۵۹۹ھ/آغاز ۱۲۰۳ء میں ہوئی۔ اس کی تصانیف میں سے صرف فضلاے اندلس کا ایک تذکرہ محفوظ ہے، جس کے شروع میں اسلامی اندلس کی تاریخ کا ایک مختصر خاکہ بھی شامل ہے، جو عبدالواحد المرّاکشی کے مقدمے کا تکملہ اور تتمہ ہے (*Histoire des Almohades*، طبع ڈوزی)۔ علاوہ بریں الضّبّی کا الحُمَیدی کی جَذْوَۃ المُقْتَبِس سے بھی گہرا تعلق ہے، جس میں ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء تک کے حالات شامل ہیں اور جسے اس نے بعد کی کتب سوانح و سیر کی مدد سے مکمّل کیا۔ اس کے تذکرے کا نام بُغْیَۃ المُلْتَمِس فی تاریخ رجال اہل الاندلس ہے، جسے Codera اور Ribera نے ۱۸۸۵ء میں طبع کیا (*Bibl. Arabico Hispana*، ج ۳)۔

مآخذ: (۱) المقّری: *Analectes*، ۲ : ۷۱۴؛ (۲) Amari: *Bibl. ar. sic.*، ۳۲۷؛ (۳) Wüstenfeld: *Geschicht Schreiber*، عدد ۲۸۷؛ (۴) Pons Boygues

Essays، عدد ۲، ۱۲ (۵)؛ براکلمان: Brockelmann تکملہ، ۱ : ۵۸۰ .

(C.F. Seybold)

* **الضّبّی** : ابو عِکْرمہ، رَكَ بہ المُفَضّل .

* **ضَبْط** : پیمائش کے ذریعے لگان کے قابل زمین کا محصول مقرر کرنا - یہ اصطلاح سلطنت دہلی کے آخری فرمانرواؤں اور مغلوں کے زمانے میں استعمال ہوتی تھی- جس زمین کی اس طرح پیمائش کی جاتی تھی اسے ضبطی کہتے تھے؛ رَكَ بہ ضَریبہ .

(ادارہ وؔ، لائڈن)

ضَبْطیہ : عثمانی عہد کے اواخر کی ایک اصطلاح، جو پولیس اور ژاندرمہ کے لیے استعمال ہوتی تھی- پولیس کے جو فرائض پہلے مختلف ینی چری افسروں کے سپرد تھے وہ ۱۲۴۲ھ/ ۱۸۲٦ء میں سر عسکر (رَكَ بآن) کے سپرد کر دیے گئے (نیز رَكَ بہ باب سر عسکری) اور ۱۲٦۲ھ/۱۸۴٦ء میں ایک علحدہ ادارہ قائم کر دیا گیا، جس کا نام ضَبْطیہ مُشیریتی رکھا گیا (لُطفی، ۸ : ۲۷ تا ۲۸)- تقریبًا اسی زمانے میں ایک پولیس کونسل (مجلس ضبطیہ) قائم کی گئی تھی، لیکن یہ آگے چل کر توڑ دی گئی اور اس کی جگہ دو نیم عدالتی مجلسیں قائم کی گئیں، جن کے نام دیوان ضَبْطیہ اور مجلس تحقیق تھے - چند اور تبدیلیوں کے بعد ۱۲۸٦ھ/۱۸۷۰ء میں مُشیریہ، وزارت (نظارت) پولیس بن گئی - ۱۷ جولائی ۱۹۰۹ء کو وزارت ضبطیہ توڑ دی گئی اور اس کی جگہ وزارت داخلہ کے تحت ایک ادارۂ امن عامہ (اَمْنیّۃ عمومیّہ) قائم ہو گیا .

مآخذ : عثمان نوری : مجلس امور بلدیہ، استانبول ۱۳۳۸ھ/۱۹۲۲ء، ۱ : ۹۳۳ ببعد؛ (۲) معاملات پولیس سے متعلق قوانین و ضوابط دستور میں ملیں گے (فرانسیسی ترجمہ در G. Young : Corpsde Droit Ottoman، آکسفرڈ ۱۹۰۵-۱۹۰٦ء؛ G-Aristarchi : Legislation ottomane، قسطنطینیہ ۱۸۷۳-۱۸۸۸ء)؛ اس کے علاوہ رَكَ بہ شُرطہ.

(B. Lewis)

الضُّحّاکؓ بن سفیان : بن عوف بن کعب ⊘ بن ابی بکر بن کلاب بن ربیعہ بن عامر الکلابی (حافظ ابن عبدالبر، ۲ : ۲۹۵ نے الکلبی لکھا ہے)، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ایک صحابی - ان کی کنیت ابوسعید تھی اور عہد رسالت میں انہوں نے کئی ایک اہم خدمات انجام دیں (جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۸۳؛ الاصابۃ، ۲ : ۱۹۸؛ ۳ : ۲۲۳؛ الاستیعاب، ۲ : ۲۳۷) - ابن عبدالبر نے لکھا ہے کہ حضرت ضحاکؓ زمانۂ جاہلیت اور زمانۂ اسلام کے ابطال میں سے تھے اور ایک سو شہسواروں کے برابر شمار ہوتے تھے؛ چنانچہ غزوۂ حُنَیْن کے موقع پر بنو سلیم کے مجاہدین کی کمان ان کے سپرد تھی - بنو سلیم کے لوگوں کی تعداد نو سو تھی، آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ان سے کہا کہ اگر تم پسند کرو تو تمہیں ایک ایسا بہادر شہسوار دے دوں جو سو شہسواروں کے برابر ہو اور اس طرح تمہاری تعداد پوری ایک ہزار کے برابر ہو جائے گی - چنانچہ آپؐ نے بنو سلیم کی قیادت ان کے سپرد فرما دی - حضرت ضحاکؓ کو بیشتر تذکرہ نگار سیاف رسول اللہؐ (= شمشیر بردار محافظ) کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ وہ ہمیشہ تلوار لٹکائے رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے پاس کھڑے رہتے تھے ([ابن حزم : جوامع السیرۃ، ۲۹]؛ الاصابۃ، ۲ : ۱۹۸؛ الاستیعاب، ۲ : ۲۳۷؛ الاعلام، ۳ : ۳۰۸؛ الروض الانف، ۲ : ۲۹۵).

حضرت ضحاکؓ کا قبیلہ نجد میں آباد تھا،

اسلام لانے کے بعد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے انہیں اپنے قبیلے کا والی مقرر فرمایا تھا۔ حافظ ابن عبدالبر لکھتے ہیں کہ وہ اہل مدینہ میں شمار ہوتے ہیں اور مدینہ کے آس پاس کے دیہات میں قیام پذیر تھے (الاستیعاب، ۲: ۲۴۷؛ الاصابة، ۲ : ۱۹۸)۔ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ضحاکؓ کا قبول اسلام خاصے ابتدائی سالوں کا واقعہ ہے، کیونکہ الواقدی (کتاب المغازی، ص ۳۴۹) نے لکھا ہے کہ بئر معونہ کے شہداء میں سے حضرت عامرؓ بن فہیرہ کے قاتل جبار بن سلمی نے حضرت الضحاکؓ سے عامر کے آخری لفظ فُزْتُ (میں کامیاب ہوا) کے معنی پوچھے اور پھر مسلمان ہوگیا۔ حضرت ضحاکؓ نے عامر کی شہادت کا واقعہ اور جبار بن سلمی مذکور کے قبول اسلام کا واقعہ تفصیل کے ساتھ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ و سلّم کی خدمت میں لکھ بھیجا تھا۔ بنو القُرْطاء [نیز قُرْط، قُرَیْط، قُرَیْطہ] قبیلہ بنو بکر کی ایک شاخ تھی؛ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اس قبیلے کے خلاف جو سَرِیّہ روانہ فرمایا اس کی قیادت بھی ان کے سپرد کی تھی (الواقدی، ص ۹۸۲)۔ ربیع الاوّل ۹ھ میں سریہ بنو کلاب کی قیادت بھی آپؐ نے ضحاکؓ کے سپرد کی تھی (الواقدی، ص ۷)۔ جِعْرانہ سے واپسی پر زکوٰۃ کی وصولی کے لیے جن صحابہ کرامؓ کو بطور عمّال مقرر کرکے روانہ کیا ان میں وہ بھی شامل تھے اور انہیں بنو کلاب سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مقرر کیا گیا (الواقدی، ص ۹۷۳؛ الاصابة، ۲ : ۱۹۸؛ انساب الاشراف، ۱ : ۵۳۱)۔ جنگ ارتداد کے موقع پر حضرت ضحاکؓ کو بنو سلیم کے مرتدین کی سرکوبی کے لیے روانہ کیا گیا، جہاں ۱۱ھ میں انہوں نے شہادت پائی (حوالہ سابق؛ الاعلام، ۳: ۳۰۸)۔

[حضرت ضحاکؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی خدمت میں ایک اونٹنی بطور ہدیہ پیش کی، جو کثرت دودھ کے لیے مشہور تھی (انساب الاشراف، ۱ : ۵۱۳)]۔

حضرت ضحاکؓ کے بعض اشعار بھی ملتے ہیں۔ ان سے جن لوگوں نے حدیث روایت کی، ان میں سعید بن المسیّب اور حسن بصریؒ بھی شامل ہیں (الاستیعاب، ۲ : ۲۴۷)۔ ان کی زندگی کا ایک اہم واقعہ یہ ہے کہ جس قبیلے کے وہ عامل مقرر ہوئے تھے اس قبیلے کا ایک شخص اشیم الضبابی غلطی سے قتل ہوگیا تھا۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے انہیں لکھ بھیجا کہ اشیم مذکور کی جو دِیّت وصول ہو اس میں سے اس کی بیوی کو بھی حصہ دیا جائے۔ بیوی کے حق وراثت کے سلسلے میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے ایک مسئلے پر اپنی رائے ترک کرکے حضرت ضحاکؓ کے اس بیان کے مطابق فیصلہ صادر فرمایا تھا (الاستیعاب، ۲ : ۲۴۷)۔

مآخذ: (۱) ابن عبدالبر: الاستیعاب، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۲) ابن حجر: الاصابة، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۳) الواقدی: کتاب المغازی، آوکسفرڈ ۱۹۶۶ء؛ (۴) السُّہَیْلی: الروض الانف، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ (۵) ابن حزم: جمہرة انساب العرب، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۶) ابن ہشام: السیرة النبویة، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۷) خیر الدین الزِرِکْلی: الاعلام، قاہرہ ۱۹۶۹ء، بذیل مادہ؛ [(۸) ابن الجوزی: تلقیح فہوم اہل الاثر، ص ۳۸؛ (۹) ابن القیم: زاد المعاد، ۱ : ۹۳؛ (۱۰) البلاذری: انساب الاشراف، ص ۳۸۲، ۵۱۳، ۵۳۱؛ (۱۱) ابن حزم: جوامع السیرة، ص ۲۶، ۲۳۸]۔

(ظہور احمد اظہر)

الضَّحّاک بن قَیْس الشَّیْبانی: خارجیوں کا قائد، مروان بن محمّد (مروان ثانی) کا حریف ✱

اور مدّ مقابل۔ خلیفہ الولید ثانی کے قتل کے بعد جو شورش برپا ہوئی اس میں خارجیوں نے الجزیرہ میں اپنے جارحانہ اقدامات پھر شروع کردیے اور آگے بڑھ کر عراق میں داخل ہوگئے۔ پہلے تو ان کا قائد سعید بن بَہْدَل حَروری تھا، اور جب اس کا طاعون سے انتقال ہو گیا تو الضحاک بن قیس الشیبانی جو مذکور بالا ابن بَہْدَل کا پیرو تھا، قائد بن گیا۔ کئی ہزار جنگجو ضحّاک کے جھنڈے کے نیچے جمع ہوگئے۔ ان میں شہرزور کے صُفْریہ بھی شامل ہو گئے تھے، جو اس وقت، البلاذری کے بیان کے مطابق (فتوح : ۲۰۹)، مروان سے ارمینیا اور آذربیجان کی تسخیر کے لیے لڑ رہے تھے۔ ان میں وہ بوڑھی عورتیں بھی تھیں جو مردانہ زرہ بکتر اور اسلحۂ جنگ سے آراستہ ہو کر اس کی فوج میں شامل ہو کر بڑی بہادری سے لڑی تھیں۔ عراق میں چند مہینوں سے دو عامل آپس میں لڑ رہے تھے؛ ان میں سے ایک عبداللہ بن عمر بن عبدالعزیز (رکّ بآں) تھا جو خلیفہ یزید بن الولید (یزید ثانی) کا نائب تھا اور اہل یمن اس کے ساتھ تھے؛ دوسرا النَّضْر بن سعید الحَرَشی مروان بن محمّد کا نمائندہ تھا، اور بنو مُضَر اس کے ساتھ تھے۔ جب خارجی آگے بڑھے تو ان کے مقابلے کے لیے دونوں عامل باہم مل گئے؛ لیکن متفقہ کوشش کے باوجود رجب ۱۲۷ھ/ اپریل مئی ۷۴۵ء میں انہیں شکست ہوئی اور انہوں نے الکوفہ خالی کر دیا۔ ابن الحَرَشی مروان کے علاقے میں واپس آگیا اور ابن عمر واسط کے قلعے میں چلا گیا؛ لیکن اسی سال شعبان کے مہینے میں الضحّاک نے اس قلعے کا محاصرہ کر لیا۔ چند معرکوں کے بعد اس نے مزاحمت یکسر ترک کر دی (شوّال ۱۲۷ھ/اگست ۷۴۵ء) اور قریشی اور حکمران خاندان سے تعلق رکھنے کے باوجود باغی کی اطاعت قبول کر لی۔ [مؤرخ] ابن کثیر نے بظاہر اس واقعے کی فضیحت سے متاثر ہو کر اس کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کا بیان ہے کہ ابن عمر نے اس خارجی پر زور دیا کہ وہ مروان سے لڑے اور وعدہ کیا کہ اگر وہ مروان کو قتل کر ڈالے تو وہ اس کا پیرو ہو جائے گا۔ الضحّاک اب کوفے کا حاکم تھا لیکن وہ وہاں ٹھیرا نہیں؛ المَوْصِل کے باشندوں کی دعوت پر وہ الموصل میں داخل ہوا اور حکومت کے عہدے داروں کو وہاں سے نکال دیا (ابن کثیر کا بیان ہے کہ وہ مروان پر حملہ کرنے کے ارادے سے روانہ ہوا تھا، راستے میں اس نے الموصل کے باشندوں کے اصرار پر اس شہر پر قبضہ کر لیا)۔ یہ بات یقینی ہے کہ وہ ہر دلعزیز تھا۔ مآخذ میں مذکور ہے کہ لوگ اس کے جھنڈے تلے اس لیے جمع ہو جاتے تھے کہ وہ تنخواہیں بہت اچھی دیتا تھا، لیکن اصلی وجہ غالباً یہ ہوگی کہ خارجیوں کے خیالات سے لوگوں کے دلوں میں جوش پیدا ہو گیا تھا۔ ان کی تحریک نے خاندان بنو امیّہ کے آخری دنوں میں اتنی وسعت اور شدت پیدا کر لی تھی کہ اس سے پہلے انہیں کبھی نصیب نہیں ہوئی تھی۔ کہتے ہیں کہ الضحّاک کی فوج میں ایک لاکھ بیس ہزار آدمی تھے۔ خلیفہ ہشام کا فرزند سلیمان اموی بھی اپنے موالی اور سپاہیوں سمیت خارجیوں کے ساتھ شامل ہو گیا تھا حالانکہ لوگوں نے اس کے خلیفہ ہونے کا اعلان کر دیا تھا۔ مروان نے جو اس وقت حمص کا محاصرہ کیے ہوئے تھا، اپنے بیٹے عبداللہ کو، جسے وہ حرّان میں چھوڑ گیا تھا، حکم دیا کہ الضحّاک کے خلاف لشکر کشی کرے، لیکن عبداللہ شکست

کھا کر نصیبین آ گیا اور وہاں خارجیوں نے اسے محصور کر لیا۔ انجام کار، مروان، جس نے اس اثنا میں حمص پر قبضہ کر لیا تھا، خود لشکر لے کر الضحاک سے لڑنے کے لیے آگے بڑھا۔ اواخر ۱۲۸ھ/اگست - ستمبر ۷۴۶ء میں علاقہ کَفَرتُوثا کے علاقے میں الغَزّ کے مقام پر فریقین کی جنگ ہوئی (المسعودی: مروج، ج ۶: ۶۲: کفرتوثا اور راس العین کے درمیان)۔ الضحّاک ایک معرکے میں مارا گیا اور اس کی لاش مروان کے آدمیوں کو تلاش کرتے کرتے اگلے دن رات کو ملی۔ جب اس کے جانشین الخیبری نے نئے سرے سے حملہ کرنے کی کوشش کی، تو وہ بھی مارا گیا۔

مآخذ: (۱) الطبری، ۲: ۱۸۹۸، ۱۹۰۸، ۱۹۱۳ - ۱۹۱۴، ۱۹۳۸ - ۱۹۴۰ اور اشاریہ؛ (۲) ابن الاثیر، ۵: ۲۵۱، ۲۵۳ - ۲۵۶، ۲۶۵ ببعد؛ (۳) ابن کثیر: البدایۃ، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۱۰: ۲۵ ببعد؛ (۴) Theophanes: *Chronographia*، A. M. ۶۲۳۶ ببعد؛ (۵) M. J. de Goeje and P. de Jong: *Fragmenta historicorum arabicorum*، ۱: ۱۳۰، ۱۵۸ - ۱۶۰، ۱۶۳ ببعد (از کتاب العیون و الحدائق فی اخبار الحقائق)؛ (۶) سبط ابن الجوزی: مرآۃ، مخطوطہ موزۂ بریطانیہ، ورق ۲۲۳، ۲۲۴ ببعد، ۲۲۹؛ (۷) J. Wellhausen: *Die religiös-politischen Opositionsparteien im alten Islam*، برلن ۱۹۰۱: ۹۴ ببعد؛ (۸) وہی مصنف: کتاب مذکور، *Das ar Reich*: ۲۳۲ - ۲۳۳۔

(L. VECCIA VAGLIERI)

* **الضَّحّاک بن قَیس الفِہْری:** ابو اُنَیس (ابو عبدالرحمٰن) ایک فصد کھولنے والے (حجّام، ابن رُستہ، در المکتبۃ الجغرافیۃ العربیۃ، ۷: ۲۱۵) کا بیٹا قیس کے گھرانے کا سردار۔ اس کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ مُتلوّن مزاج آدمی تھا (جَمَل یُقَدِّمُ رِجلًا و یُؤخِّرُ اُخریٰ [ایک پاؤں آگے بڑھاتا تو دوسرا پیچھے ہٹاتا تھا]، الاغانی، ۱۷: ۱۱۱) اور اس کا مظہر وہ متغیر رویہ تھا جو اس نے بنو امیہ کے حکمران خاندان کے معاملے میں اختیار کیا تھا، چنانچہ وہ بڑی آسانی سے اس خاندان کی رائے سے متأثر ہو جاتا تھا۔ اس نے پہلے صاحب الشُّرطہ (کوتوال) کی حیثیت سے اور بعد میں جُند دمشق کے حاکم کی حیثیت سے بڑے انہماک سے امیر معاویہؓ کی خدمات انجام دیں۔ ۳۶ھ/۶۵۶ء میں اس نے حضرت علیؓ کے طرفدار الاَشْتر کو المَرْج کے قریب (جو حَرّان اور الرَّقّہ کے درمیان واقع ہے) شکست دی اور الاشتر کو پسپا ہو کر مَوصِل جانا پڑا۔ جنگ صِفّین میں وہ شامی پیدل فوج کا سالار تھا۔ ۳۹ھ/۶۵۹ - ۶۶۰ء میں امیر معاویہؓ نے اسے تین ہزار آدمی دے کر حضرت علیؓ کے مقابلے کے لیے بھیجا۔ الثَّعْلَبِیّہ اور القُطْقُطانہ وغیرہ ہوتا ہوا وہ حجاز پہنچا اور اس نے عارضی طور پر حاجیوں کا راستہ روک دیا یہاں تک کہ حضرت علیؓ کے حکم سے حُجْر بن عَدِی الکِندی چار ہزار آدمی لے کر آگے بڑھا اور ضحّاک کو پیچھے ہٹ کر شام آنا پڑا۔ ۵۵ھ/۶۷۴ - ۶۷۵ء یا شاید ۵۴ھ میں امیر معاویہؓ نے اسے عبداللہ بن خالد بن اَسید کی جگہ کوفے کا عامل نامزد کیا، لیکن ۵۸ھ میں اسے پھر معزول کر دیا۔ ۶۰ھ/۶۸۰ء میں امیر معاویہؓ نے مرتے وقت الضحّاک اور مسلم بن عُقْبہ کو مشترکہ طور پر والی مقرر کیا؛ اپنی آخری وصیت انہیں لکھوائی اور تاکید کی کہ وہ یہ وصیت ان کے ولی عہد یزید کے سپرد کر دیں جو اس وقت دمشق میں تھا۔ الضحّاک نے امیر معاویہؓ کے جنازے کی نماز پڑھائی اور یزید کی تخت نشینی کی تیاری شروع کر دی جس

نے اس کی ولایت کی منظوری دے دی تھی۔ معاویہ ثانی نے اپنی بیماری کے زمانے میں اسے دمشق میں نئے خلیفہ کے انتخاب تک نماز پڑھانے کے لیے امام مقرر کیا تھا۔

۶۴ھ/۶۸۴ء میں معاویہ ثانی کی وفات کے بعد جب لڑائیوں اور سازشوں کا بازار گرم ہوا تو الضحّاک حمص اور قنسرین کے والیوں کے ساتھ مل کر حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کا طرف دار بن گیا۔ شروع شروع میں تو اس نے خفیہ طور پر ساتھ دیا، لیکن بعد میں علانیہ ان کا ساتھی بن گیا۔ ابن الزّبیرؓ نے اسے شام کا والی مقرر کر دیا اور اپنے تمام حامی عاملوں کو اس کے ماتحت کر دیا۔ مروان بن الحکم معاویہ ثانی کی تجہیز و تکفین میں شریک تھا اور بنو امیّہ میں سب سے زیادہ معمّر اور محترم تھا۔ اس نے مایوسی کے عالم میں سوچا کہ مکّے جا کر وہ ابن الزّبیرؓ کے سامنے اظہار اطاعت کرے اور بنو امیّہ کی معافی کی سفارش کرے۔ راستے میں اس کی ملاقات اَذْرِعات کے مقام پر عُبَیداللہ بن زیاد سے ہو گئی جو عراق سے دمشق جا رہا تھا۔ اس نے مروان بن الحکم کو بہت لعنت ملامت کی اور آخر اسے اس ارادے سے باز رکھا، چنانچہ وہ راستے ہی سے لوٹ آیا اور سب سے پہلے تدمُر گیا۔ دمشق جا کر عبیداللہ نے الضحاک کو مشورہ دیا کہ وہ عبداللہ بن الزُّبیرؓ سے اپنا تعلّق منقطع کر لے اور خود قریش کا سردار بن کر اپنی حکمرانی تسلیم کرا لے۔ الضحّاک اس لالچ میں آ گیا، لیکن تین ہی دن کے اندر اس کے پیروؤں نے بغاوت کر دی اور کہا کہ ابن الزّبیرؓ میں ہمیں کوئی خرابی نظر نہیں آتی۔ الضحّاک کو ان کی بات ماننا پڑی اور وہ پھر عبداللہ بن الزّبیرؓ کا طرف دار بن گیا۔ الضحّاک کی اس تلوّن مزاجی کی وجہ سے اس پر سے لوگوں کا اعتماد اٹھ گیا اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ہوا کہ زبیری بھی اسے شبہ کی نظر سے دیکھنے لگے۔ اس نازک موقع پر عبیداللہ نے الضحّاک کو یہ منحوس مشورہ دیا کہ وہ شہر چھوڑ کر چلا جائے اور لشکر اکٹھا کر کے ابن الزّبیرؓ کی طرف سے لڑے، چنانچہ اس نے بظاہر عبیداللہ کے اکسانے سے ایسا ہی کیا اور شہر چھوڑ کر مرج راہط چلا گیا بحالیکہ خود عبیداللہ دمشق ہی میں رہا۔ عبیداللہ ہی کی تحریک سے مروان نے اہل تدمُر کی بیعت قبول کر لی؛ یزید کی بیوہ سے شادی کر لی اور یزید کے بے حد بااثر چچا حسّان بن مالک بن بَحْدَل الکلبی کو پیغام بھیجا کہ وہ تدمُر چلا آئے۔ جب حسّان نے آنے سے انکار کر دیا تو الضحاک کو سخت مایوسی ہوئی اور وہ جابیہ چلا گیا، جہاں حسّان نے انجام کار اکثریت کے دباؤ سے مجبور ہو کر اپنا موقف ترک کر دیا اور مروان کو خلیفہ منتخب کر لیا گیا۔ اس کے بعد عبیداللہ نے دمشق میں بھی اس کی خلافت تسلیم کروا لی۔

اس طرح مروان کو یہ موقع مل گیا کہ ان سپاہیوں کو جو جابیہ میں موجود تھے اور اپنے ان سب طرف داروں کو جو دمشق میں تھے، ساتھ لے کر الضحّاک سے جنگ کرنے کے لیے خود میدان میں اترے۔ ۶۴ھ/۶۸۴ء میں مرج راہط کے قریب سخت جنگ ہوئی جو بیس دن تک جاری رہی اور اس میں بنو کلب نے بنو قیس پر فتح پائی۔ الضحّاک لڑائی میں مارا گیا اور اس کے ساتھی میدان چھوڑ کر بھاگ گئے، تاہم اس کا بیٹا عبدالرحمٰن بن الضحّاک یزید بن عبدالملک کے تحت مدینے کا والی مقرر ہوا۔ ابن العساکر نے لکھا ہے کہ اس کے زمانے میں بھی دمشق کی فصیل کے قریب الضحّاک کا مکان

اور اس کا خوبصورت حمّام موجود تھا (تاریخ مدینۃ دمشق، طبع صلاح الدین المنجد، ۱/۲، دمشق ۱۹۵۴ء، ص ۱۴۰) بلکہ عَلْمَوی (م ۹۸۱ھ/۱۵۷۳ء) نے بھی ایک مسجد کا ذکر کیا ہے جو قلعے کے جنوب میں تھی اور خیال ظاہر کیا ہے کہ وہ الضحّاک بن قیس کی ہے (H. Sauvaire : JA، سلسلہ ۹، ۶: ۳۳۲، ۱۸۹۵ء اور ج ۷ : ۳۸۶، ۱۸۹۶ء).

معاویہ ثانی کی وفات کے بعد واقعات کا سلسلہ اتنا واضح اور صاف نہیں جیسا کہ بظاہر اوپر کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے؛ مختلف لوگوں کے بیانات ایک دوسرے سے خاصے مختلف ہیں، لیکن ابن سَعْد کی بیان کردہ باتیں بہ حیثیت مجموعی اس لیے سب سے زیادہ قابل قبول ہیں کہ ان کی بنیاد صحیح واقعات پر ہے.

مآخذ : (۱) ابن سعد، ۵: ۲۷ - ۳۰؛ ۶: ۱۳، ۳۵؛ (۲) الطبری، ۱: ۳۲۸۳، ۳۴۳۷؛ ۲: ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۸۱، ۱۸۸، ۱۹۷، ۲۰۲، ۴۳۳، ۴۶۸ - ۴۷۴، ۴۷۷ - ۴۷۹، ۴۸۲؛ (۳) ابن الاثیر، ۳: ۲۱۷، ۳۱۶، ۳۲۶؛ ۴: ۱۲۰ - ۱۲۵؛ (۴) مصنف مذکور: اسد الغابۃ: بولاق ۱۲۸۶ھ، ۳: ۳۷ ببعد؛ (۵) یعقوبی، ۲: ۲۲۹ ببعد، ۲۸۳ ببعد، ۳۰۴ ببعد؛ (۶) الدینوری: الاخبار الطوال (طبع Guirgass)، ۲۶۳، ۲۸۱ ببعد، ۲۹۲، ۲۹۹ ببعد؛ (۷) ابن قتیبہ: المعارف (طبع Wustenfeld)، ۲۳، ۱۶۹، ۲۱۰؛ (۸) وہی مصنف: الامامۃ والسیاسۃ، قاہرہ ۱۳۵۶ھ، ۱: ۱۴۳، ۱۷۷ ببعد؛ (۹) المسعودی: مروج، ۵: ۱۹۸، ۲۰۱؛ (۱۰) وہی مصنف: التنبیہ، ۳۰۷ - ۳۰۹؛ (۱۱) ابن ابی حاتم الرازی: الجرح والتعدیل، ۱/۲، حیدرآباد ۱۹۵۲ء، ۴۵۷، عدد ۲۰۱۹؛ (۱۲) ابن حبّان: مشاہیر علماء الامصار (Bibliotheca Islamica)، ۲۲، عدد ۱۶۸؛ (۱۳) ابن حجر: الاصابہ (قاہرہ ۱۳۵۸ھ)، ج ۲: ۱۹۹؛ (۱۴) ابن عبدالبرّ: الاستیعاب (جو الاصابۃ کے حاشیے پر چھپی ہے)، ۲: ۱۹۷ ببعد؛ (۱۵) الجاحظ: البیان والتبیین، طبع ہارون، ۲: ۱۳۱ ببعد؛ (۱۶) ابن عبدربہ: العقد، قاہرہ ۱۳۶۷-۱۳۸۲ھ، ۳: ۱۰۸، ۲۰۳ و ۴: ۸۷ ببعد، ۳۶۲، ۳۶۹، ۳۷۲ تا ۳۷۴، ۳۹۱ تا ۳۹۷؛ (۱۷) الاغانی، ۱۵: ۳۳، ۳۶ و ۱۹: ۲۳ و ۱۴: ۱۱۱؛ (۱۸) ابن رُستہ، ۲۰۹، ۲۱۵؛ (۱۹) Wellhausen: *Das arabische Reice*، ۱۰۷ تا ۱۱۲؛ (۲۰) Buhl، در *ZA*، ۲۷ (۱۹۱۲): ۵۰ تا ۶۳؛ (۲۱) Caetani: *Chronographia*، ۳۹۳ ببعد، ۴۴۳ ببعد، ۵۸۶، ۵۹۸، ۶۰۸، ۶۳۶، ۶۵۳، ۶۷۵، ۶۷۲؛ (۲۲) Lammens: *MFOB*، ۴ (۱۹۱۰ء): ۲۳۷ و ۵ (۱۹۱۱ء): ۱۰۷، ۱۱۰؛ (۲۳) وہی مصنف: *Études sur Lesiècle des Omayyades*، ص ۲۰۳ ببعد، ۲۰۷؛ (۲۴) وہی مصنف: *L' avenement des Marwsnides et le califat de Marwan I*، در *MFOB*، ج ۱۲، ۱۹۲۷ء، کراسہ ۲، بمواضع کثیرہ.

(A. Dietrich)

ضُحٰی : (ع)، چاشت یا قبل دوپہر، نمازوں میں ایک نماز کا وقت (رکّ بہ صلوٰۃ). *

⊗ **اَلضُّحٰی**: (ع)، دن کا ابتدائی حصہ جب سورج بلند ہو جاتا ہے اور اس کی شعاعیں کائنات پر پڑنے لگتی ہیں، یعنی چاشت کا وقت)؛ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام جس کا عدد تلاوت ۹۳ اور عدد نزول دس ہے؛ (الاتقان، ۱: ۲۰؛ الکشاف، ۴: ۷۶۵؛ روح المعانی، ۳۰: ۱۵۳) - اس سورت میں گیارہ آیات ہیں (فتح البیان، ۱۰: ۳۷۵) - اہل علم نے اس سورت کے نزول کا پس منظر یہ بیان کیا ہے کہ چند روز کے لیے وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا جس پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم فکر مند ہوئے اور قریش مکّہ میں سے بعض نے کہا کہ اے محمدؐ! معلوم ہوتا ہے تیرے ساتھی نے تجھے چھوڑ دیا ہے (وَدَّعَكَ) اور تجھ سے ناراض ہو گیا ہے (قَلَاكَ) - اس پر جبرائیل امین اللہ جلّ جلالہ کی طرف سے سورۃ الضّحٰی کی شکل میں یہ پیغام لے کر آئے کہ "قسم ہے

روز روشن کی اور قسم ہے رات کی جب وہ ساکن ہو کر چھا جائے ! تیرے پروردگار نے نہ تو تیرا ساتھ چھوڑا ہے اور نہ تجھ سے ناخوش ہوا ہے؛ بلاشبہہ تیرے لیے دنیاوی زندگی سے آخرت بہتر ہے'' (الکشاف، ۴ : ۷۶۶؛ اسباب النزول، ص ۲۵۶) - چنانچہ جب یہ سورت نازل ہوئی تو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے خوشی و مسرّت سے تکبیر پڑھی - اسی لیے اب بعض قرّاء کے نزدیک سورۃ الضحیٰ کے تلاوت کا آغاز کرتے ہوئے یا اس کے اختتام پر تکبیر پڑھنا مسنون ہے - بعض کے نزدیک مختصراً ''اللہ اکبر'' کہہ دینا کافی ہے، مگر بعض کے نزدیک ''اللہ اکبر لا الہ الا اللہ، اللہ اکبر'' کہنا چاہیے (فتح البیان، ۱۰ : ۳۷۵ ببعد) - سورتوں کے ربط کے لیے دیکھیے الآلوسی : روح المعانی، ۳۰ : ۱۵۳ ۔

اس سورت مبارکہ میں سب سے پہلے تو مؤکد قسموں کے ساتھ اللہ عزّ و جلّ نے یہ اعلان فرمایا ہے کہ میں اپنے محبوب پیغمبر سے نہ تو ناراض ہوں اور نہ اسے چھوڑا ہے ... اس کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے یہ وعدہ فرمایا کہ دنیاوی زندگی سے آپ کی آخرت اور ہر آنے والا کل آج کے دن سے بہتر ہوگا اور پروردگار کی طرف سے وہ انعامات عطا ہونگے جن سے آپ خوش اور مطمئن ہو جائیں گے، پھر ان انعامات ربانی کا ذکر ہوا جو اللہ نے آپ پر ارزانی فرمائے اور سب سے آخر میں آپ کو تشکّر و امتنان کا حکم ہوا (تفسیر المراغی، ۳۰ : ۱۸۲ تا ۱۸۸).

قاضی ابوبکر ابن العربی الاندلسی (احکام القرآن، ص ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۶) نے اس سورت کی تین آیات (۹، ۱۰، ۱۱) سے آٹھ مختلف فقہی مسائل اور شرعی احکام کا استنباط کیا ہے، الزمخشری (الکشاف، ۴ : ۷۶۹) اور البیضاوی (تفسیر، ۲ : ۴۰۴) نے اس سورت کے فضائل کے ضمن میں یہ حدیث نقل کی ہے کہ جس نے سورت الضحیٰ کی تلاوت کی اسے اللہ تعالیٰ ان لوگوں میں شامل کرے گا جن کے لیے حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو شفاعت کرنے کی اجازت ہوگی اور ساتھ ہی اللہ تعالیٰ تمام یتیموں اور سائلوں کی تعداد سے دس گنا زیادہ نیکیاں بھی اس کے نامۂ اعمال میں لکھے گا ۔

مآخذ : (۱) البیضاوی: تفسیر، لائپزگ ۱۸۴۴ء؛ (۲) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۳) صدیق حسن خان : فتح البیان، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۴) ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۵) الآلوسی: روح المعانی، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۶) محی الدین ابن العربی : تفسیر ابن عربی، قاہرہ ۱۳۱۲ھ؛ (۷) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۸) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۹) ابوالحسن علی بن احمد النیسابوری : اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ [(۱۰) السیوطی : اسباب النزول؛ (۱۱) امیر علی : تفسیر مواہب الرحمٰن، بذیل مادہ] .

(ظہور احمد اظہر)

* **ضِدّ** : [illegible] (۱) بمعنی ''معکوس'' یا ''نقیض'' [illegible] متقابلات کی چار اصناف میں سے ایک قسم، جن پر ارسطو نے اپنی کتاب مقولات (Categories)، ج ۱۰ (اور نیز اپنی مابعد الطبیعیات (Metaphysics)، ۵ : ۱۰) میں بحث کی ہے - متقابلات کی چار اصناف ہیں: (۱) اضافی حدود؛ (۲) اضداد؛ (۳) سلب و جلب اور (۴) اثبات و نفی - یہ امر کہ اضداد موجود ہیں، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کوئی ایسا مادّہ اصلی موجود ہے جسے وہ مستلزم ہیں کیونکہ ان کو خدا بھی تبدیل نہیں کرتا، مثلاً سفید کو سیاہ میں - یہ دوسری بات ہے کہ ایک سفید چیز سیاہ بھی بن سکتی ہے - پھر ایسی اشیا بھی ہیں جن

ایک یا دو اضداد لازماً موجود ہوں گی، مثلاً مرض اور صحت، کیونکہ ہر جانور یا تو بیمار ہے یا تندرست (جالینوس البتہ جسم کی تین حالتوں میں امتیاز کرتا ہے، صحت مند جسم، غیر صحت مند جسم، ایسا جسم جو نہ صحت مند ہے نہ مریض) اور ایسی اضداد بھی ہیں جن میں ایک درمیانی حد رونما ہو جاتی ہے اس لیے کہ جتنے بھی اجسام ہیں وہ سیاہ یا سفید نہیں۔ اس سوال پر کہ خیر و شر کے مابین آیا کوئی درمیانی حد موجود ہے، رواقیوں (Stoics) نے بڑی بحث کی ہے جس سے درحقیقت انہیں انکار تھا، اس لیے کہ ایک آدمی خواہ اپنی منزل سے ایک سو سٹیڈیم (قدیم یونان کا ۲۰۲ گز کا پیمانہ) دور ہو یا ایک سٹیڈیم، وہ بہر صورت وہاں موجود نہیں۔ اسلام میں بھی اس مسئلہ پر کہ آیا ایمان اور کفر کے درمیان کوئی اصطلاح فرض کی جا سکتی ہے، بکثرت زیر بحث آیا ہے اور وہ فقہا جن کی رائے تھی کہ ایمان کا دار و مدار صرف تصدیق پر ہے (ایمان بحیثیت θεοσεβείας συγκατάθεσις پر دیکھیے، مثلاً Clemens Alexandrinus : *Strom*، ۲ : ۲، ۸) اس امر کے قائل تھے کہ اس میں نہ اضافہ ہو سکتا ہے نہ کمی۔ ضد کو یونانی سابقہ ἀντι ἀντίθετον (prefix) کے ترجمے کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس طرح کا ترجمہ ہوگا ضدالسّمّ یا معطی الضدّ۔

مآخذ : دیکھیے، مثال کے طور پر (۱) ابن رُشد : تلخیص کتاب المقولات طبع Bouyges، بیروت ۱۹۳۲ء، ص ۹۲؛ (۲) ابن سینا : المقولات، طبع قاہرۃ ۱۹۵۸ء، ص ۱۴۲؛ نیز دیکھیے اضداد۔

(S. VAN DEN BERGH)

(۲) **ضدّ** : (عربی) جمع اضداد، فلسفے کی زبان میں یونانی لفظ ἐναντία کے مطابق اس کے معنے مخالف اور مقابل کے ہیں جس سے عموماً مغایر مفہوم ظاہر ہوتا ہے۔ بالکل متناقض مقابل کے لیے نقیض، تناقض (ἀντίφασις) استعمال ہوتے ہیں اور متقابل کے عام مفہوم کے لیے قبل کے مختلف مشتقات کام میں لائے جاتے ہیں، کیونکہ نتیجہ مقابلہ کے اختلاف کے بہت سے درجے ہیں؛ کتاب مقولات (Categories)، جو ارسطاطالیس سے منسوب کی جاتی ہے، کی رُو سے واحد حقیقی کے مفہوم کے مقابل کوئی مفہوم نہیں ہے، جس طرح ذات یگانہ ہے اسی طرح خود ہی جنس اور نوع ہے، اسی بنا پر متکلمین اور حکما کہتے ہیں کہ اللہ کی کوئی ضدّ نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ابلیس (شیطان) کو "عدُوُّاللہ" (اللہ کا دشمن) کہا گیا ہے، لیکن ایسے بھی سوائے ملحدوں کے، (مثلاً دُرُوزی) اللہ کی ضد کوئی نہیں کہہ سکتا (رک بہ Desacy : *Religon des wrasis*، ۱ : ۲۴۳، ccxlii).

اضداد کی بابت متکلمین کی مختلف آراء کے لیے دیکھیے الاشعری : مقالات، ۲ : ۳۷۶ ببعد۔

فلسفیوں کے نزدیک واجب الوجود اور ارواح مجرّدہ اضداد سے بالا ہیں گو اس کے معنی وہ کچھ اور لیتے ہیں۔ صاحب عقل روح کے غیر مادی ہونے کا ایک ثبوت یہ مانا جاتا ہے کہ وہ بیک وقت شَے اور اس کے ضد کا تصوّر کر سکتی ہے۔ عالم مادیات میں اضداد، مثلاً زندہ اور مردہ، سفید اور سیاہ وغیرہ کی تقسیم ان کے اجزائے ترکیبی کے لحاظ سے کی جاتی ہے۔ عالم ارضی کو، جو عناصر اربعہ سے مرکب ہے خصوصیت سے دار الاضداد کہا جاتا ہے۔

(TG. DEBOER)

ضِرار‌ؓ بن الاَزْوَر الاَسَدی : ان کے دادا کا نام اَوس بن جَذیمہ ہے (نسب کے لیے دیکھیے جمہرۃ انساب العرب اور الاستیعاب)۔ ان کی

کنیت ابو الازور اور ابو بلال تھی، محمد بن حبیب(کُنَی الشعراء، ص ۲۹۵)نے کنیت ابو جندب لکھی ہے اور اس کی تائید میں حضرت ضرار بن الازور کا ایک شعر بھی پیش کیا ہے، تذکرہ نگار انھیں 'فارس شجاع' (بہادر شہسوار) اور 'شاعر مطبوع' کے اوصاف سے یاد کرتے ہیں (الاستیعاب، ۲ : ۷۳۶ تا ۷۳۸؛ الاعلام، ۳ : ۳۱۱) ابن حجر (۲ : ۲۰۰) نے لکھا ہے کہ امام بخاری، ابو حاتم اور ابن حبان ان کے صحابی ہونے پر متفق ہیں۔

اسلام لانے سے قبل حضرت ضرار بن الازور بنو اسد کے اغنیا میں شمار ہوتے تھے۔ ان کے ایک ہزار اونٹ تھے، جنھیں چرانے پر کئی ایک چرواہے مقرر تھے، لیکن جب اللہ نے قبول اسلام کی توفیق بخشی اور داعی اسلام ؐ کی آواز پر لبیک کہتے ہوئے مدینہ میں وارد ہوئے تو اپنا مشہور لامیہ قصیدہ حضور صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی خدمت میں پیش کیا۔ اس قصیدے کے جو اشعار سیرت نگاروں نے نقل کیے ہیں ان کا مفہوم یہ ہے کہ میں دنیوی عیش و عشرت، مال و دولت اور اہل و عیال کو چھوڑ کر مشرکین کے خلاف جہاد فی سبیل اللہ میں شامل ہو گیا ہوں اور اگر خدا نے چاہا تو یہ سودا خسارے کا نہیں ہوگا (الاستیعاب، ۲ : ۷۳۸؛ الاصابۃ، ۲ : ۲۰۱؛ کتاب المحبر، ص ۸۷ تا ۸۸)۔ وفات سے قبل رسول اللہ ؐ نے مختلف قبائلی سرداروں کے پاس جن لوگوں کو اپنا ایلچی بنا کر بھیجا تھا ان میں ضرار بھی تھے؛ انھیں قبیلۂ بنو اسد کی ایک شاخ بنو الصَّیداء کے سردار عوف الوَرْقانی کے پاس بھیجا گیا تھا۔ بنو اسد کے طُلَیْحہ بن خُوَیلد الاَسَدی نے مرتد ہو کر جب نبوت کا جھوٹا دعوی کیا تو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے حکم سے حضرت ضرار رضؓ نے دربار نبوی ؐ کے عمّال کو بنو اسد کی نگرانی کا کام جاری رکھنے کا مشورہ دیا، مگر وہ طلیحہ کے اقتدار اور قوت سے گھبرا گئے۔ اس موقع پر حضرت ضرار رضؓ نے واردات کے مقام پر بنو اسد کے مسلمانوں کو طلیحہ کے خلاف جمع کیا، مگر طلیحہ پر کاری ضرب لگانے سے پہلے لوگوں میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی وفات کی خبر پھیل گئی اور سب طلیحہ کی طرف دوڑنے لگے؛ چنانچہ حضرت ضرار رضؓ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے عمّال کو ساتھ لے کر حضرت ابوبکر رضؓ کے پاس پہنچے اور انھیں صورت حال سے آگاہ کیا (طبری: تاریخ، ۱ : ۱۷۹۹، ۱۸۹۲ تا ۱۸۹۳ء طبع ڈ خویہ)۔

جنگ ارتداد [رِدَّۃ بہ الرِّدہ] اور دیگر فتوحات میں وہ حضرت خالد رضؓ بن الولید کے لشکر میں شامل رہے اور ہر میدان میں بے مثال بہادری کا مظاہرہ کیا۔ البلاذری (فتوح البلدان، ص ۱۱۷، طبع قاہرہ ۱۹۵۶ء) نے لکھا ہے کہ حضرت خالد رضؓ نے بنو تمیم کو راہ راست پر لانے کے لیے جو مختلف دستے متعدد اطراف میں روانہ کیے ان میں سے ایک دستہ حضرت ضرار بن الازور کی قیادت میں روانہ ہوا، جس کا سامنا مالک بن نُوَیْرہ اور اس کے ساتھیوں سے ہو گیا۔ شدید لڑائی کے بعد ضرار ان سب کو گرفتار کر لائے اور سب کی گردنیں مار دی گئیں۔ مالک کا سر خود حضرت ضرار رضؓ نے قلم کیا۔ جنگ یمامہ کے موقع پر بھی وہ حضرت خالد رضؓ کے ساتھ تھے، جہاں انھوں نے خوب داد شجاعت دی، حتّٰی کہ میدان جنگ میں دونوں پنڈلیاں کٹ گئیں تو گھٹنوں کے بل چل کر لڑنے لگے اور کفار کے گھوڑے انھیں روندتے رہے اور بالآخر شہادت نصیب ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت ضرار رضؓ یمامہ میں زخمی حالت میں پڑے رہے اور یمامہ سے حضرت خالد رضؓ کی روانگی سے ایک

دن پہلے اپنے خالق حقیقی سے جا ملے، اس لحاظ سے ان کی وفات ۱۱ھ/۶۳۲ء میں ہوئی؛ ابن عبدالبرّ (الاستیعاب، ۲ : ۷۳۸)، ابن الاثیر (الکامل، ۲ : ۲۳۸) اور الزرکلی (الاعلام، ۳ : ۳۱۱) نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، لیکن الطبری (تاریخ، طبع ڈخویہ، ۱ : ۲۵۷۳) نے تاریخ وفات ۱۸ھ بتائی ہے۔ الطبری نے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ الحیرہ، قادسیّہ، یرموک، دمشق اور حلب کی فتوحات میں شامل تھے (دیکھیے تاریخ، ۱ : ۲۰۵۲، ۲۰۹۳، ۲۱۰۳، ۲۱۵۶، ۲۵۷۱)۔ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ موسٰی بن عقبہ اور ابو نعیم الاصفہانی کے خیال میں ضرارؓ جنگ اجنادیْن [رکّ بآں] میں شہید ہوے (الاصابۃ، ۲ : ۲۰۱)، جو ۱۳ھ میں ہوئی تھی۔ حافظ ابن عبدالبر کا یہ قول تعجب انگیز ہے اور غالبًا تسامح کا نتیجہ ہے کہ ضرارؓ بن الازور نے حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں مالک بن نویرہ کو ۱۳ھ میں قتل کیا تھا حالانکہ مالک کا قتل ۱۱ھ میں ہوا (دیکھیے الاستیعاب، ۲ : ۷۳۷)۔ تاریخ و سیرت کی کتابوں میں ان کے منتشر اشعار ملتے ہیں۔ اس کے علاوہ بقول البغوی حضرت ضرارؓ سے دو حدیثیں بھی مروی ہیں (الاصابۃ، ۲ : ۲۰۱)؛ [مگر ابن حزم نے انھیں ایک حدیث روایت کرنے والے صحابہ (اصحاب الافراد) میں شمار کیا ہے (اسماء الصحابۃ الروایۃ، ص ۳۱۳، در جوامع السیرۃ)]۔

مآخذ : (۱) ابن حجر : الاصابۃ؛ (۲) ابن عبدالبر : الاستیعاب، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۳) الطبری : تاریخ، طبع ڈخویہ، لائپزگ ۱۹۰۱ء؛ (۴) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۵) محمد بن حبیب : کتاب المحبّر، حیدر آباد دکن ۱۹۴۲ء؛ (۶) ابن الاثیر : الکامل، قاہرہ ۱۳۴۹ھ؛ (۷) البلاذری : فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۸) خیرالدین الزرکلی : الاعلام، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۹) محمدؓ بن حبیب : کُنَی الشعراء، قاہرہ ۱۹۵۳ء۔

(ظہور احمد اظہر)

* **ضِرار بن الخَطّاب** : ابن مِرداس الفِہری، مکّے کا ایک شاعر۔ [جنگ] فجار [رکّ بآں] میں وہ قبیلۂ مُحارب بن فِہر کا سردار تھا۔ غزوات اُحد اور خندق میں مسلمانوں کے خلاف لڑنے کے علاوہ اس نے نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی شان میں ہجویہ اشعار کہے۔ آخر کار فتح مکّہ کے بعد اس نے اسلام قبول کیا۔ اس کے بعد معلوم نہیں کہ وہ حرب یمامہ (۱۲ھ/۶۳۳ء) میں ہلاک ہو گیا یا بچ کر شام چلا گیا اور وہیں سکونت اختیار کر لی۔

مآخذ : ابن ہشام : السیرۃ، طبع مصطفی السقاء وغیرہ، قاہرہ ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء، ۱ : ۳۱۳ تا ۳۱۵، ۳۵۰ و ۲ : ۱۳۵ تا ۱۳۶، ۲۵۴ تا ۲۵۵؛ (۲) الطبری : اشاریہ؛ (۳) محمد بن حبیب : المُحَبَّر، ص ۱۷۰، ۱۷۶، ۴۲۳؛ (۴) البُحتُری : الحماسۃ، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن سلّام : طبقات، طبع شاکر، ص ۲۰۹ تا ۲۱۱؛ (۶) الاغانی، ۴ : ۵ (= طبع بیروت، ۴ : ۱۴۴ تا ۱۴۵)؛ (۷) ابن حجر : الاصابۃ، عدد ۴۱۷۳؛ (۸) ابن عساکر، ج ۷؛ (۸) Nallino : *Lit.*، ص ۷۳۔

(ادارہ، دٓا، لائڈن، بار دوم)

* **ضَرْب** : رکّ بہ دارالضّرب؛ سکّہ۔

* **ضَرْب خانہ** : رکّ بہ دارالضّرب۔

* **ضِرغام** : (شیر ببر)، ایک فاطمی امیر اور وزیر۔ اس کا پورا نام ابو الاَشْبال الضِّرغام بن عامر بن سَوّار ہے (اسے فارس المُسلمین اور شمس الخلافہ کے لقب دیے گئے تھے)؛ جن دنوں وہ فاطمیوں کے آخری خلیفہ العاضد کا وزیر تھا تو اسے الملک المنصور کے خطاب سے نوازا گیا، جیسا کہ اس فرمان شاہی سے ظاہر ہوتا ہے جو رضوان [رکّ بآں] نے جاری کیا تھا۔ وہ نسلاً عرب تھا؛

ممکن ہے وہ سابق شاہان حیرہ کی اولاد سے ہو کیونکہ اس کے نام کے ساتھ اللُّخمی اور المُنذری کی خاندانی نسبتیں وابستہ ہیں.

پہلی مرتبہ اس کا ذکر ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء میں آیا ہے۔ وہ اس دستۂ فوج میں شامل تھا جسے عسْقلان کی محافظ قلعہ فوج کی جگہ لینے بھیجا گیا تھا۔ اس دستے کی قیادت آیندہ ہونے والے وزیر العبّاس اور اس کے شریک کار اُسامہ بن مُنْقِذ [رکّ بآں] کے ہاتھ میں تھی۔ یہی وہ فوج تھی جس کے کوچ کے دوران میں وزیر ابن السلّار کے قتل کا منصوبہ تیار کیا گیا تھا، جو العبّاس کے فرزند نُصر کے ہاتھوں عمل میں آیا۔ جب اس کی خبر العبّاس کو بھیجی گئی تو وہ مع اپنی فوج کے قاہرہ واپس گیا اور وزارت پر قبضہ کر لیا (مُحرّم ۵۴۸ھ/اپریل ۱۱۵۳ء)۔ ۵۴۹ھ/۱۱۵۴ء میں طلائع بن رُزّیک نے العبّاس کی حکومت کا تختہ الٹ دیا۔ ضرغام نے طلائع پر اپنا اعتبار جما رکھا تھا (ابو المحاسن اسے ”بنو رُزّیک کا ایک امیر“ بتاتا ہے)؛ چنانچہ اس نے ضرغام کو بَرْقیّہ کے لشکر کا، جو اس نے نیا نیا بنایا تھا، سپہ سالار بنا دیا۔ حکمران طبقے کے اندر ضرغام کا مرتبہ بڑھتا گیا اور وہ نائب الباب (یعنی صاحب الباب یا صدر حاجب کا نائب) ہو گیا۔ اس نے اس لشکر کے قائد کی حیثیت سے جو طلائع نے فرنگیوں سے مقابلہ کرنے کے لیے روانہ کیا تھا بڑا نام پیدا کیا۔ اس لشکر نے فلسطین میں تلّ العَجُّول پر ۱۵ صفر ۵۵۳ھ/ ۱۰ مارچ ۱۱۵۸ء کو فتح حاصل کی۔ اس سے اگلے سال وزیر کے فرزند رُزّیک کی معیت میں اس نے باغی بہرام کو بالائی مصر میں اَطْفِیح کے قریب مغلوب کیا (Derenbourg : *Oumara du Yémen*، ۱ : ۲ ؛ ۱۲۷، تا ۲)۔ طلائع کے بعد اس کے جانشین رُزّیک کے عہد میں ضرغام کو فوج دے کر شاہ آملرک Amalric اوّل کی پیش قدمی روکنے کے لیے بھیجا گیا، جس نے ستمبر ۱۱۶۲ء میں مصر پر اس لیے فوج کشی کی تھی کہ طلائع جو خراج دینا منظور کر چکا تھا وہ وصول کیا جائے (Guillaume de T، در *RHC. Occ.*، ۱/۲ : ۸۹۰ تا ۸۹۱)۔ ضرغام کو شکست ہوئی اور اس نے پیچھے ہٹ کر بِلْبِیس [رکّ بآں] میں پناہ لی، مگر نیل کی طغیانی سے فائدہ اٹھا کر اس نے اس کے بند توڑ دیے تاکہ اس سے متصل میدان پانی میں ڈوب جائے۔ اب آملرک کے لیے کوئی چارہ نہ رہا اور اسے پیچھے ہٹ کر فلسطین جانا پڑا (Derenbourg : کتاب مذکور، ۲ : ۲۰۳ تا ۲۰۴، ۲۰۸ تا ۲۰۹)۔ اس کے فوراً بعد ضرغام نے الغربیّہ کے صوبے کی بغاوت فرو کرنے میں حصہ لیا.

لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد قُوص کے طاقتور کوتوال شاور نے بغاوت کر دی، جو شاور کی فتح اور رُزّیک کی موت پر جا کر ختم ہوئی۔ اگرچہ ضرغام کے تعلقات رُزّیک سے اچھے تھے اور اسی نے اسے شاہسواری اور شجاعت کے طور طریقے سکھائے تھے (المَقْریزی : الخطط، ۲ : ۸۷)، لیکن جب اس نے دیکھا کہ شاور کی فتح یقینی ہے تو وہ بلا تأمّل رُزّیک کو چھوڑ کر شاور کا ہمنوا بن گیا، جو اب وزیر کے عہدے پر فائز ہوا (صفر ۵۵۸ھ/جنوری ۱۱۶۳ء)۔ ضرغام شاور ہی کے حلقۂ معاونین میں رہا اور اس نے ضرغام کو رئیس الحُجّاب یا صاحب الباب کا عہدہ عطا کیا (ابو المحاسن، ۵ : ۳۳۸، ۱۰)، جو وزارت کے بعد اہم ترین عہدہ تھا۔ بہرحال زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ضرغام، جسے اپنے بھائیوں کی اور فوج کے ایک معتدبہ حصے کی حمایت حاصل تھی، وزیر سے خلاف ایک جتھا بنا کے، شاور کی وزارت کے نو مہینے بعد ہی، اس سے منحرف ہو گیا حالانکہ

شاور نے *History of the Patriachs of Alexandria* کے تکملہ نویس کے بیان کے مطابق اس سے چالیس مرتبہ اس بات کی قسم لی تھی کہ وہ اس سے غدّاری نہیں کرے گا (Derenbourg: ٢ : ٢٣٦)۔ رمضان ٥٥٨ھ/اگست ١١٦٣ء میں شاور کو مصر سے نکال دیا گیا۔ اس نے شام میں جا کر پناہ لی اور وہاں نور الدّین سے دوبارہ وزارت حاصل کرنے کے لیے مدد طلب کی۔ ضرغام نے شاور کے سب سے بڑے بیٹے طیّ کو قتل کرا دیا؛ ٢٩ رمضان/ ٣١ اگست کو اسے وزارت کے عہدے پر سرفراز کیا گیا اور الملک المنصور کا خطاب دیا گیا۔

ضرغام کے تین بھائی تھے: ناصر الدّین ہُمام، ناصر المُسلمین مُلْہِم اور فخر الدّین حُسام۔ بھائی کے وزیر ہو جانے کے بعد ان میں سے پہلے نے ”فارس المُسلمین“ کا لقب اختیار کر لیا، جو پہلے ضرغام کا لقب تھا۔ المَقریزی کی تحریر کے مطابق ضرغام بہت حد تک اپنے دو بھائیوں ہُمام اور حُسام کے زیر اثر تھا۔

خوش قسمتی نے ضرغام کا بہت زیادہ مدت تک ساتھ نہ دیا اور تھوڑے ہی عرصے میں مشکلات پیدا ہو گئیں۔ وہ جانتا تھا کہ شاور انتقام لینے کی تیاری میں مصروف ہے، اس لیے اس نے نور الدّین سے گفت و شنید شروع کی، اس سے دوستانہ تعلقات کا وعدہ کیا اور فرنگیوں کے مقابلے میں ایک مفید اتحاد کی امید دلائی۔ اس کا نور الدّین نے مبہم سا جواب دیا اور شاید یہ نور الدّین ہی کے اشارے سے ہوا ہو کہ ضرغام کے قاصد کو جب وہ دمشق سے واپس آ رہا تھا۔ کَرَکْ کے فرنگیوں نے گرفتار کر لیا۔ ادھر تو اسے اس ناکامی سے سابقہ پڑا اور اُدھر بَرقیۃ کے فوجی دستے کے امرا کا، جنھوں نے وزارت حاصل کرنے میں اسے مدد دی تھی، رویّہ دیکھ کر وہ پریشان ہوا، کیونکہ ان امرا میں بعض اس سے حسد کرنے لگے تھے اور انھوں نے شاور سے بات چیت شروع کر دی تھی۔ ضرغام نے ان حاسد امرا کو کمین لگا کر پکڑ لیا اور ان میں سے ستّر کو ان کے ساتھیوں سمیت قتل کرا دیا۔ مؤرخین یہ بات جتائے بغیر نہیں رہتے کہ اس سفّاکانہ فعل سے بہت سے قابل اشخاص معدوم ہو گئے اور مصر خطرناک طور پر کمزور ہو گیا۔

املرک نے ابھی تک مصر فتح کرنے کا منصوبہ ترک نہ کیا تھا، چنانچہ ١١٦٣ء کے اختتام یا ١١٦٤ء کے آغاز میں اس کے ہراول دستے نے مصری علاقے پر حملہ کر دیا۔ نور الدّین کو اپنا ہم نوا بنانے میں ناکام ہو کر ضرغام نے املرک سے بات چیت شروع کر دی اور اس شرط پر معاہدۂ صلح کرنا چاہا کہ وہ اپنی فوجیں واپس بلا لے؛ اس نے معاہدۂ صلح، یرغمال اور اس وقت تک ایک مقررہ سالانہ خراج دیتے رہنے کی پیش کش کی جسے املرک معیّن کرے؛ مگر اس عرصے میں شاور نے بالآخر نور الدّین کی تائید حاصل کر لی تھی۔ نور الدّین نے جمادی الاولیٰ ٥٥٩ھ/اپریل ١١٦٤ء میں شاور کو ایک فوج کے ہمراہ مصر روانہ کیا، جس کا سالار شیرکوہ تھا اور اس کا بھتیجا صلاح الدّین بھی اس فوج میں موجود تھا۔ یہ فوج فرنگیوں کے زیر قبضہ علاقے میں سے بے روک ٹوک گزر گئی اور نور الدّین کی ایک جنگی چال کی وجہ سے فرنگی اسے روکنے سے قاصر رہے۔ ضرغام کے بھائی مُلْہِم کو (بقول اَلْمقریزی حُسام کو)، جسے شاور ’ذلّت مآب‘ کہتا ہے، حملہ آوروں کے مقابلے کے لیے ایک بڑی فوج دے کر روانہ کیا گیا تھا۔ اسے بِلْبِیْس کے قریب اچانک گھیر لیا گیا اور وہ

آخر اپریل ۱۱۶۳ء میں شکست کھا کر بھاگا۔ اس خبر سے مصر میں بڑی گھبراہٹ پھیل گئی اور شیرکوہ اور شاور بھی جلد وہاں آموجود ہوے۔ شاور اور ضرغام کی فوجوں میں چند لڑائیاں ہوئیں۔ ضرغام نے سامان جنگ میں کچھ اور اضافہ کرنے کے لیے غلطی سے یتیموں کی املاک ضبط کر لیں۔ اس سے عوام میں بہت بد دلی پھیل گئی، چنانچہ فوج کی ایک تعداد نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا۔ ریحانیوں کے لشکر نے، جسے نقصان برداشت کرنا پڑا تھا، شاور کو مدد دینے کا وعدہ کر لیا۔ ضرغام نے اپنے طرفداروں کو اکٹھا کرنے کی بے کار کوشش کی۔ ناچار وہ اپنے سواروں کو، جو پانچ سو سے زیادہ نہ تھے، لے کر خلیفہ کے محل پر جا حاضر ہوا۔ خلیفہ نے اس سے ملاقات کرنے سے انکار کر دیا اور اسے نصیحت کی کہ وہ فقط اپنی جان بچانے کی فکر کرے۔ فوج کے لوگ اس سے الگ ہوتے رہے یہاں تک کہ اس کے پاس کل تیس سوار رہ گئے۔ ناچار مخلوق کی گالیاں کھاتا ہوا وہ بھاگ نکلا اور اس کے ساتھ ہی شاور کی فوجیں مصر میں داخل ہو گئیں۔ قاہرہ اور فُسطاط کے درمیان ضرغام پکڑا گیا۔ اسے اس کے گھوڑے سے کھینچ کر نیچے اتار لیا گیا اور السیّدہ نفیسہ کے مقبرے کے قریب رمضان ۵۵۹ھ/ جولائی۔ اگست ۱۱۶۴ء میں قتل کر دیا گیا۔ بعض روایات کی رو سے اسے جمادی الآخرہ کے اواخر/۲۳ مئی ۱۱۶۴ء یا رجب/مئی۔ جون ۱۱۶۴ء میں قتل کیا گیا۔ اس کے تھوڑے ہی دن بعد اس کے تینوں بھائی بھی مار ڈالے گئے۔ دو یا تین دن تک اس کی لاش بے گور و کفن پڑی رہی اور اس کا سر نیزے پر چڑھا کر لے گئے۔ بعدازاں اسے برکۃ الفیل کے قریب دفن کیا گیا اور اس کی قبر پر ایک قبّہ تعمیر کر دیا گیا۔ اس کی وزارت کل نو مہینے رہی۔

عُمارۃ الیَمَنی اور المقریزی ضرغام کی مدح کرتے اور کہتے ہیں کہ وہ امراے کبار میں سے تھا اور بڑا بہادر شہسوار تھا۔ وہ اپنی جسمانی صفات (چوگان کی مہارت، تیر اندازی، نیزہ بازی، میدان میں سپاہیانہ قوت و سلحشوری) کے علاوہ، اہل قلم، شاعر (اس نے چند نفیس ''موشحات'' لکھے ہیں) اور ناقد شعر بھی تھا۔ عُمارہ اس کی فیاضی کی بھی بڑی مدح و ثنا کرتا ہے، لیکن ساتھ ہی اس نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ بہت جلد اپنے دوستوں کے خلاف ہو جاتا تھا اور اس واقعے کو فراموش نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے یکے بعد دیگرے رُزّیک اور شاور سے بیوفائی کی۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، طبع قاہرہ ۱۳۰۳ھ، ۱۱: ۱۰۸ و بعد، ۱۱ بعد۔ طبع Tornburg (تورن برگ)، ۱۱: ۱۹۱، ۱۹۶ تا ۱۹۷؛ (۲) ابن خلّکان، طبع بولاق، ۱: ۲۷۹ بعد و ۲: ۴۹۹ (ترجمہ de Slane، ۱: ۶۰۹ بعد و ۲: ۵۸۵ بعد)؛ (۳) Derenbourg: *Oumara du Yémen, sa vie et son oeuvre*، ج ۱ (کتاب النکت اور *Extraits du Diwan*)، ۶۰ بعد، ۷۳ بعد و ج ۲ (*Vie de Oumara du Yémen*)، ۱۰۱، ۱۶۶، ۲۵۷ ببعد، ۲۸۱ تا ۳۰۳ و بعد اشاریہ؛ (۴) کمال الدین بن العدیم: تاریخ حلب، طبع سامی الدّھان، ۲: ۳۱۶ تا ۳۱۷؛ (۵) ابن المُیَسّر: اخبار مصر، طبع Massé، ص ۹۲، ۹۷؛ (۶) ابن شدّاد: سیرۃ صلاح الدین، قاہرہ ۱۳۴۶ھ، ص ۲۸ تا ۲۹؛ (۷) ابو شامہ: کتاب الروضتین، در RHC Or.، ۴: ۱۰۷ تا ۱۰۸؛ (۸) ابن واصل: مفرّج الکروب، طبع شیال، (۱۹۵۳ء) ۱: ۱۳۷ تا ۱۳۹؛ (۹) جمال الدین بن ظافر: کتاب الدّول . . .، در Wüstenfeld: *Gesch. der Fatimiden-Khalifen*، ص ۳۲۹ ببعد؛

(۱۰) المقریزی: الخطط، ۱: ۳۳۸، ۳۵۸؛ ۲: ۲ ببعد، ۸؛ (۱۱) ابن تغری بردی: النجوم، طبع قاہرہ، ۵: ۳۱۴، ۳۲۸، ۳۳۶ تا ۳۴۷؛ (۱۲) S. Lanepoole: *History of Egypt*، ص ۱۷۵ تا ۱۷۸؛ وہی مصنف: صلاح الدین، ص ۸۰ تا ۸۲؛ (۱۳) Röhricht: *Gesch. des Königreichs Jerusalem*، ص ۳۳۴ ببعد؛ اور (۱۴) G. Schlimberger: *Campagnes du roi Amaury Ier*، ص ۱۰۳ ببعد (تاریخیں تصحیح طلب ہیں)؛ (۱۵) G. Wiet: *l' Égypte arabe*: *Hist. de la Nation Égyptienne*، ص ۲۸۳، ۲۸۷ ببعد، ۲۹۱-۲۹۳؛ (۱۶) وہی مصنف: *Précis de l'hist. de l'Egypte*، ص ۱۹۶؛ (۱۷) Grousset: *Hist. des Croisades*، ۲: ۳۳۷ تا ۳۴۸، ۳۵۳ تا ۳۵۴ اور اشاریہ میں۔ ضرغام کی شاعری کی قابلیتوں کے لیے (۱۸) دیکھیے ایم کامل حسین: فی ادب مصر الفاطمیہ، ص ۱۲۸، ۱۷۸، ۱۹۹، ۲۰۰؛ نیز رک بہ رزّیک، شاور، شیرکوہ، صلیبی جنگیں، طلائع بن رزّیک، العاضد۔

(M. CANARD)

* **ضرورۃ**: احتیاج نیز اضطرار۔ کتب فقہ میں یہ لفظ اس صورت میں محدود معنوں میں آتا ہے جب اسے کسی اصطلاحی حالت احتیاج کے لیے استعمال کیا جائے، لیکن جب مصنفین اسے ان معاشرتی اور اقتصادی احتیاجوں یا تقاضوں کے بیان کے لیے استعمال کرتے ہیں جن کا انھیں قانون فقہ کی توضیح و تشریح میں (جو بصورت دیگر ان عوامل سے بے نیاز ہے) خیال رکھنا پڑتا ہے، تو اس کا مفہوم زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔

۱۔ اضطرار یا ضرورت کی حالت جو اپنے اثرات میں اکراہ کی مانند ہوتی ہے، کسی شخص کے دھمکی دینے سے پیدا نہیں ہوتی، بلکہ بعض حالات واقعیہ کا نتیجہ ہوتی ہے جن کی وجہ سے انسان سخت خطرے میں گھر جاتا ہے (مثال کے طور پر جہاز کی تباہی؛ جنگل میں بھوک پیاس سے مرنے کی نوبت آ جانا) اور اسے کوئی ایسا کام کرنا پڑتا ہے جو قانوناً ممنوع ہے، یا کوئی ایسا قانونی معاہدہ کرنا پڑتا ہے جس کی شرائط اس کے لیے بہت ناموافق ہیں، تاکہ وہ اس خطرے سے بچ سکے جس کا اسے اندیشہ ہے۔ قرآن مجید میں متعدد آیات ہیں، جو صراحۃً یا ضمناً ضرورت کے وقت بعض ایسے کاموں کی اجازت دیتی ہیں جو اصولاً ممنوع ہیں: (۲ [البقرہ]: ۱۷۳؛ ۵ [المائدۃ]: ۳؛ ۶ [الانعام]: ۱۱۹؛ ۱۶ [النحل]: ۱۱۵)۔ اس سے ابن نُجَیم نے ایک حکیمانہ قول پیش کیا، جو زبان زد عام ہو گیا: ''اَلضَّرُوْرَاتُ تُبِیْحُ الْمَحْظُوْرَات''، جسے مجلّہ عثمانیہ (دفعہ ۲۱) میں بالفاظہ نقل کر دیا گیا ہے اور جس کا ترجمہ حسب ذیل کیا جا سکتا ہے: ''ضرورت کے وقت وہ چیز جائز ہو جاتی ہے جو [از روئے قانون] ممنوع ہے''۔

۲۔ حالت ضرورت کے احکام، جن کی مصنفین نے شرائط اور حدود معیّن کر دی ہیں، حدود فقہ کے مطابق جن میں وہ واقع ہوں، کم و بیش سخت ہیں۔

(الف) جہاں تک مذہبی نوعیت کی ممنوعات کا تعلّق ہے (مثلاً لحم خنزیر یا مردار جانوروں کے کھانے کی ممانعت، خون یا کسی اور ناپاک سیّال مادے کے پینے کی ممانعت)، ان کے بارے میں تمام مذاہب فقہ متفق ہیں کہ بوقت ضرورت ان احکام کی پابندی نہ کرنا جائز ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے اور یہی رائے اصولاً سب نے مانی ہے کہ مہلک خطرے کے وقت ان احکام کا لحاظ نہ کرنا لازم بھی ہو جاتا ہے۔

(ب) بہت سے جرائم جن کا سخت ضرورت کے وقت ارتکاب کیا جائے، قابل درگزر ہیں اور

ان کی وجہ سے حدّ شرعی جاری نہیں ہوتی اگرچہ ادائے حقوق کی ذمّے داری سے چھٹکارا نہیں ہوتا (مثلاً کھانے کی چوری؛ کسی شکستہ جہاز کے مسافر کا کسی دوسرے کے سامان کو سمندر میں پھینک دینا، جب کہ وہ دونوں ایک ہی جہاز میں ہوں اور سامان کا بوجھ جہاز میں حد سے زیادہ بڑھ گیا ہو) ۔ تین جرم ایسے ہیں جو کسی حالت میں جائز نہیں ہوتے اور ان سے سرسری طور پر درگزر کرنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، خواہ وہ حالات کیسے ہی ہوں، جن کے اندر ان کا ارتکاب کیا جائے (سوائے جائز ذاتی دفاع کے)۔ جرم یہ ہیں: قتل، کسی عضو کا قطع کرنا یا ایسا زخم کاری لگانا جس سے موت کا اندیشہ ہو؛ ان صورتوں میں مرتکب نے اگر زیادہ نہیں تو اسی کے برابر ضرر پہنچایا ہے، جس سے بچنے کی کوشش میں اس نے یہ ارتکاب جرم کیا ۔ کوئی وجہ نہیں کہ مرتکب جرم کو کسی قسم کی رعایت کا حقدار تسلیم کیا جائے ۔

(ج) فقہا نے ان معاملات قانونی (بیع و شراء، استجارہ) کی طرف جو ضرورت کے تحت عمل میں آتے ہیں کچھ زیادہ توجّہ نہیں کی ۔ انھوں نے ضرورت کو محض اکراہ کی ایک صورت قرار دیا ہے اور ان کا فیصلہ وہ عام ضوابط کے مطابق کرتے ہیں جو اکراہ کے لیے مقرر ہیں، پھر بھی فقہی رسائل میں اس بیع سے متعلق کچھ قواعد ملتے ہیں جو ضرورت کے تحت عمل میں لائے جائیں اور فریقین (بائع اور مشتری) میں سے کوئی ان حالات سے جو دوسرے کو بیچنے یا خریدنے پر مجبور کر رہے ہیں، ناجائز فائدہ اٹھانا چاہے ۔ احناف ایسی بیع کو بیع فاسد قرار دیتے ہیں؛ دیگر مذاہب یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ ایسی بیع کی صورت میں وہ قیمت جس پر فریقین نے اتفاق کیا ہے واجب الادا نہ ہوگی بلکہ رائج الوقت قیمت (''ثمن المثل'') ادا کی جائے گی ۔

۲ ۔ ابتدائی صدیوں کے فقہا نے جو شرعی فیصلے قیاس کے بجائے ''استحسان'' یا ''استصلاح'' کی بنا پر کیے تھے، زمانۂ مابعد کے شارحین فقہ جب ان فیصلوں کو عملی ضرورت کی بنا پر صحیح قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں تو وہ ضرورت کا استعمال وسیع معنوں میں کرتے ہیں ۔ اس قسم کی متعدد صورتوں میں لفظ ضرورت دباؤ یا زبردستی کا عام معنی نہیں ہوتا بلکہ اس سے مراد عملی ضرورت، یا وہ ضرورت ہے جو معاشرتی اور اقتصادی تقاضوں سے پیدا ہوتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ان موقعوں پر حاجت، تعامل الناس یا مصلحت جیسی دیگر مصطلحات بہ کثرت استعمال کی گئی ہیں ۔ یہ فقہ شافعیؒ کی جس میں استحسان کو تسلیم نہیں کیا گیا، خصوصیت ہے کہ قیاس سے ان انحرافات کے جواز کا سبب ضرورت کو قرار دیا گیا ہے جو اس زمانے میں اپنے محدودتر مفہوم میں استعمال کی جاتی تھی (الغزالی: المستصفی، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ۱: ۲۸۴ ببعد)۔

ضرورت اپنے وسیع تر مفہوم میں فقہ اسلامی کے ان ضوابط و قوانین کا وجود تسلیم کرتی ہے جو محض قیاسی استدلال سے تو مردود ٹھیرتے ہیں: لیکن ضرورتوں نے انھیں رائج کر دیا ہے، مثلاً کرایے اور پٹے کے معاملات (اجارہ)؛ شرکۃ تجاریہ؛ قرض؛ مزارعۃ؛ یعنی معاھدۂ کاشت؛ کئی اقسام کی خرید و فروخت جن میں بیع سَلَم بھی شامل ہے؛ متعدد ضوابط جو جزئیات سے تعلق رکھتے ہیں اور جن کی کوئی اور وجہ جواز نہیں ہے ۔

مآخذ: (۱) ابن نجیم: الاشباہ والنظائر، طبع قاہرہ، ص ۳۲۰؛ (۲) البحر الرائق، قاہرہ ۱۳۳۴ھ، ۸: ۷۱ ببعد؛ (۳)

کاسانی: بدائع الصنائع، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء، ۷: ۱۴۵ ببعد؛ (۴) ابن عابدین: رد المحتار، طبع قاہرہ، ۱۳۰۶ھ، ۵: ۱۲۳؛ (۵) خطاب: شرح خلیل، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۳: ۲۲۳ ببعد؛ (۶) ابن قدامہ: المغنی، المنار کی طبع دوم قاہرہ، ۱۱: ۷۵، ۸۰-۹۰؛ (۷) عبدالقادر عودہ: التشریع الجنائی الاسلامی، قاہرہ ۱۳۷۹ھ/۱۹۵۹ء، ۱: ۶۷۵ تا ۶۸۱؛ (۸) عبدالوہاب خلاّف: مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیہ، قاہرہ ۱۹۵۵ء، خصوصاً ص ۶۲؛ (۹) D. Santillana: *Instituzioni di Diritto Musulmano Malichita*، روم ۱۹۲۵ء، ج ۱، عدد ۲۲ تا ۲۵.

مسئلۂ ''ضرورت'' کے دوسرے دینی پہلوؤں کے لیے رک بہ اضطرار.

(Y. LINANT DE BELLEFONDS)

* **ضَرِیْبَہ**: ان الفاظ میں سے ایک ہے جنھیں زیادہ‌تر محصول کے معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ ان سے مراد وہ زائد محصولات ہیں جو شرعی (زکوٰۃ، عُشر وغیرہ) محصولات کے علاوہ نافذ ہوتے رہے؛ مذکورۂ بالا ضمنی محصولات جو اسلام کے سرکاری نظام مالگزاری کی بنیاد تشکیل کرتے ہیں، اصولاً زراعت اور پرورش مویشیاں سے متعلّق ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ زکوٰۃ میں ان محصولات کی تمام نافذ صورتیں شامل نہ تھیں جو صنعتی اور تجارتی پیداوار پر عائد کیے جاتے تھے اور کوئی شرعی محصول ان واجبات مالگزاری پر حاوی نہیں ہے، جن سے فائدہ اٹھا کر حکومت اپنے نظم و نسق کے خاص خاص مصارف پورا کر سکے۔ ہم یہاں محصولات پر بحث کریں گے، جنھیں عموماً ''ضرائب'' یا ''رسوم'' کہتے ہیں اور جن کی علمائے فقہا نے اکثر اس بنا پر ''مُکُوس'' کے نام سے مذمّت کی ہے کہ ان کی نوعیت کم و بیش غیر شرعی ہے، بالخصوص اس لیے کہ مذہبی رسالوں اور اوراق بردی کی تحریروں میں ان کی ترجمانی اچھی طرح سے نہیں ہوئی؛ دستاویزی اعتبار سے ان کے بارے میں کسی قسم کی تحقیق کرتے ہوئے شرعی محصولات کے مقابلے میں زیادہ دشواری پیش آتی ہے، اور مؤرخین نے بھی بمشکل ان کی طرف کوئی توجہ کی ہے.

نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی زندگی کے آخری سالوں میں یہ دستور رہا کہ ذمّیوں کی بعض جماعتوں سے جو معاہدات طے پاتے تھے، ان میں انھیں اجازت دے دی جاتی تھی کہ وہ جزیہ ایسی اجناس میں ادا کریں جو مسلمانوں کے لیے کار آمد ہوں، بشرطیکہ ذمّی وہ اجناس پیدا کرتے ہوں۔ فتوحات کے بعد اور زیادہ وسیع پیمانے پر اسی قسم کی شرائط متصرّف فوج کے فائدے کے لیے بھی طے کی گئی تھیں۔ کئی صدیوں تک یہی عنصر ان محصولات میں ملتا ہے جنھیں بعض صوبے اپنی مخصوص اور اہم قدرتی یا صنعتی پیداوار کی صورت میں ادا کرتے تھے۔ تاہم یہ بات واضح ہے کہ اصل مسئلہ ہمیشہ یہ رہا کہ کسی صوبے کے مجموعی خراج کی وصولی کا طریقہ کیا ہونا چاہیے نہ یہ کہ صنعت و حرفت یا افراد کی تجارت پر معین محصولات کس طرح لگائے جائیں۔ جہاں تک زکوٰۃ کا تعلق ہے اس میں بلاشبہہ دولت کی دیگر اقسام کی طرح ایسی املاک پر جو سونے چاندی (بہ شمول نقود) یا تجارتی مال کی شکل میں ہوں اور وہ دو سو درہم کی تخمینی مالیت سے بڑھ جائیں، محصول شامل تھا، کیونکہ مذکورہ رقم امیر و غریب کے درمیان حدّ فاصل خیال کی جاتی تھی؛ لیکن فی الحقیقت اس کا مطلب یہ تھا کہ ایک عام لگان کے ڈھانچے کے اندر جو سب مذاہب کے تاجروں پر عائد کیا جاتا تھا، مسلمانوں کے لیے ایک خاص قانون محاصل (tariff) کی

گنجایش رکھی گئی تھی۔ قانون محاصل کی رو سے ہر مسلمان کو ۱/۴۰ = ۲٫۵ فی صد، ہر ذمّی کو ۱/۲۰ = ۵ فی صد اور ہر غیر ملکی تاجر کو ۱/۱۰ = ۱۰ فی صد ادا کرنے تھے۔ زکوٰۃ کے اس تصوّر میں دو اصول مجتمع ہیں: (۱) جہاں تک غیر ملکیوں کا تعلق ہے، یہ محصول (اور واضح طور پر ان اجتہادی اقدامات میں جو اس مسئلے پر حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہیں) محض بین الاقوامی رواج کے مطابق تھا اور ۱۰ فی صد کی شرح بوزنطی حکومت کی شرح کے جواب میں لگائی گئی تھی، جو بوزنطہ میں بیرونی تاجروں پر بالعموم عائد کی جاتی تھی۔ ملکی سوداگر کے تجارتی مال کے لیے محصول کی صورت وہی تھی جو ذمّی اور مسلمان کے درمیان خراج اور زمین کے عُشر کے معاملے میں تھی۔ بظاہر محصول کا یہ تصوّر مویشیوں کے محصول کے اصول پر مبنی تھا (بجز اس کے کہ یہ محصول بجاے جنس کے نقد کی صورت میں ادا کیا جاتا تھا)۔ اس کا یہ مفہوم تھا کہ یہ کل تجارتی سرمایے پر ایک سالانہ محصول ہے، نہ کہ یہ تجارتی کاروبار کے منافع پر عائد ہوتا ہے۔ Tell-Mahre کا Dionysius عہد عباسی کے ابتدائی دور میں تاجروں پر اس قسم کے "عُشر" عائد کرنے کے ایک طریق کار کا حال بیان کرتا ہے، اگرچہ وہ اسے مخفی یا نوعیت کے لحاظ سے ایک مستثنٰی چیز سمجھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس نوعیت کے تصوّر میں ایک خاص شرح محصولات مضمر ہے، جس کے ساتھ ساتھ اشیاے صرف اور تجارتی مال میں امتیاز اور کسی سرکاری ملازم کی طرف سے ان کی مالیت کا تعیّن شامل ہے۔ قدرتی طور سے اس میں بہت سی دشواریوں کا امکان ہوتا تھا، خصوصاً کسی تاجر کے لیے جب وہ سفر کر رہا ہو، کیونکہ کسی نئے صوبے میں سرکاری عمّال کے سامنے جانے پر اسے یہ ثابت کرنا پڑتا کہ وہ سالانہ واجب الادا رقم ادا کر چکا ہے اور یہ عذر کافی نہ سمجھا جاتا تھا کہ ہر مسلمان اپنی زکوٰۃ کی تعیین خود کر سکتا ہے اور براہ راست خود غربا کو دے سکتا ہے۔ مسلمان جب سیاسی لحاظ سے مختلف مملکتوں میں بٹ گئے تو سالانہ ادائی کا یہ تصوّر ناقابل عمل ہو گیا کیونکہ کوئی مملکت بھی اس محصول سے اس بنا پر محروم ہو جانے کو تیار نہ تھی کہ وہ کسی اور مملکت کو ادا کیا جا چکا ہے، مثال کے طور پر ابن جُبَیر شکایت کرتا ہے کہ سکندریہ کا محصول خانہ حاجیوں پر محصول لگا دیتا ہے، بغیر یہ پوچھے ہوے کہ آیا وہ زکوٰۃ ادا کر چکے ہیں یا نہیں۔ مزید برآں نجی استعمال کے سامان اور تجارتی سامان میں، نیز حاجیوں اور سوداگروں میں امتیاز نہیں کیا جاتا۔ ان تمام باتوں سے ہمیں یہ سمجھنے میں مدد ملتی ہے کہ جو کچھ ہو رہا تھا وہ اُن محصولات کی ایک حد تک تنظیم نو تھی جو قبل از اسلام کی سلطنتوں میں معروف تھے اور جو اسلامی فتح کے بعد مقامی طور پر کچھ کچھ سلامت رہ گئے ہوں گے، خصوصاً ان شہروں میں جن سے "معاہدہ" ہو چکا تھا اور اس کی رو سے اس امر کی آزادی تھی کہ لوگ ایسے وسائل سے خراجوں کی رقم فراہم کریں جنھیں ان کے حکمران مناسب سمجھتے ہوں۔

محصولات کا پہلا زمرہ وہ ہے جسے محصول درآمد، رسوم اور محصول راہداری ("مراصد" و "مآصر") کہہ سکتے ہیں۔ محصول درآمد کی چنگیاں بھی موجود تھیں، مثلاً سرحدوں پر جہاں بہت اچھا انتظام ہوتا تھا، بڑی بڑی بین الاقوامی تجارتی شاہراہوں پر اور بندرگاہوں پر مثلاً (اُبُلّہ،

بصرے کی اگلی بندرگاہ کا نام ''العشار'' یعنی عامل عشر باقی رہا - جو عشر وہاں عائد کیا جاتا تھا وہ بعض قسم کے تجارتی مال پر جنس کی شکل ہی میں لیا جاتا ہوگا اور اسی لیے اسے زیادہ تر قیمت کے سرکاری تخمینے کے مطابق نقد ہی ادا کرنا پڑتا تھا - اس طریق سے کئی قسم کی فردات محاصل وضع ہو گئی تھیں - ان میں سے ایک الملخص (دیکھیے مآخذ) میں محفوظ ہے - اصولاً محاصل درآمد کا محصول خانہ دنیاے اسلام کی سرحدوں کے سوا اور کہیں نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ غیر ملکی تاجر کو قانونی طور پر فقط پوری امّت مسلمہ ہی کو محصول ادا کرنا ہوتا ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ شروع ہی سے ہر بڑا علاقہ محاصل درآمد کے معاملے میں خود مختار نظر آتا ہے اور یہ صورت حال ہر جگہ عام ہو گئی، پھر جب بہت سی جداگانہ ریاستیں قائم ہو گئیں تو یہ صورت حال لا علاج ہو گئی - علاوہ ازیں شہروں کے دروازوں پر شہری محصول اور تجارتی راستوں پر راہ داری کے محصول ہوا کرتے تھے؛ خصوصاً بحری راستوں پر، جن سے خود ''حج'' بھی مستثنٰی نہ تھا - سرکاری شاہراہوں پر بحفاظت سفر کے لیے بھی محصول لیا جاتا تھا - یہ محافظت ''حمایۃ'' یا ''خفارۃ'' کہلاتی تھی - تاہم یہ محصولات ''امام'' اور مقامی حکّام کو اور بدویوں کے علاقوں میں، ان کے انتہائی قدیم رواج کے مطابق، قبائل کو بھی ادا کرنا پڑتے تھے - محصول کی ادائی گدھے یا اونٹ کے بار کے حساب کے مطابق کی جاتی تھی - آخر میں ہمیں یہ بات مزید کہنا ہوگی کہ سامان کی درآمد کے لیے محصولات کے علاوہ، برآمد کے لیے بھی (حکومت کی اجازت لینے ہی کی غرض سے) گاہے گاہے نئے یا دوسرے محصولوں کے بدلے محصول لگائے جاتے تھے - [بعض مستشرقین نے لکھا ہے کہ ان محصولات کی وجہ سے اسلامی دنیا میں تجارتی سرگرمیاں ماند پڑ گئی تھیں اور سامان تجارت کے نقل و حمل میں آزادی نہ رہی تھی حالانکہ یہ صریحی طور پر غلط ہے - بدامنی کے شاذ و نادر واقعات کو چھوڑ کر مشرق میں بغداد سے لے کر بخارا اور دہلی اور مغرب میں دمشق سے لے کر قاہرہ، قیروان اور طنجہ تک تجارتی قافلے رواں دواں رہتے تھے] .

محصولات کی ایک دوسری قسم تھی، جسے ''حکومت کی مملوکہ زمین یا عمارات کے کرایے پر دینے'' کے عنوان کے تحت یکجا کیا جا سکتا ہے - عباسیوں کے تحت حکومت سابقہ رواج یا قواعد کی تقلید میں کبھی کبھی اپنے آپ کو شاید شہر کے سارے ہی علاقے کا مالک سمجھ لیتی تھی، لیکن فصیلوں اور عام شاہراہوں کی مالک تو وہ اپنے آپ کو ہمیشہ ہی سمجھتی تھی اور ان کا حساب چالیس ذراع چوڑائی کی بنیاد پر لگایا جاتا تھا؛ واقعہ یہ ہے کہ ہر چیز جو اس زمین پر لگائی جاتی یا تعمیر ہوتی تھی اس کا کرایہ دے کر حکومت کی ملکیت کو تسلیم کرنا پڑتا تھا؛ عملی طور پر عام جگہوں پر بازاروں اور منڈیوں کی دکانیں کرایے کی مستوجب ہوتی تھیں - Tell - Mahré کے Dionysius نے المہدی کے عہد حکومت کا ایک واقعہ لکھا ہے جس کی الیعقوبی کے بیان سے تائید ہوتی ہے کہ اس نے بغداد میں اسواق [بازاروں] سے محصولات کی وصولی کی رسم کا آغاز کیا تھا - دوسرے مؤرخ بتاتے ہیں کہ اسی نے یہی بدعت مصر میں بھی شروع کی تھی - تاہم اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حکومت سرکاری زمین پر بنی ہوئی کرایے کی دکانوں اور مکانوں کے قابضوں کی کسی قسم کی ملکیت تسلیم نہیں کرتی تھی؛

کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ انہیں اپنی ان چیزوں کو معمول کے مطابق وراثت، فروخت، وقف وغیرہ کے ذریعے منتقل کرنے کی آزادی تھی۔ حکومت اپنے آپ کو خانوں، سرابوں اور فُنْدُقوں (= ہوٹلوں) کا نسبۃً براہ راست مالک خیال کرتی تھی، جن میں داخلے کے لیے قدرتی طور پر کچھ رقم ادا کرنا پڑتی تھی۔ مصر میں یہ بات بہت سی دکانوں پر بھی صادق آتی تھی۔

جہاں تک ''خانوں'' کا تعلق ہے مال کی حفاظت (حمایۃ) کا بھی انتظام کرنا پڑتا تھا۔ یہی جواز ان مواجب کے لیے پیش کیا جاتا تھا جنھیں حکومت ان افراد سے لیتی تھی جو ڈاک (برید)، اوزان، پیمانوں نیز بعض ان اوزار کا استعمال کرنا چاہتے تھے جن پر حکومت کی اجارہ داری قائم تھی؛ اور وہ سکّے مضروب کرنے سے بھی یقیناً نفع حاصل کرتی تھی۔ تنور، [بڑے] کولھو اور چکیاں بھی اس مدّ میں آتی تھیں، اگرچہ یہ چیزیں نجی بھی موجود تھیں اور ان پر اسی قسم کے محصول لگتے تھے جو عام پیشوں پر عائد ہوتے تھے۔

بلاشبہہ یہ بات واضح نظر آتی ہے کہ حکومت زکٰوۃ کے نام سے یا کسی اور طرح بعض محصولات مجموعی طور پر متعدّد منظّم پیشوں یا صنعتی اداروں پر لگاتی تھی، اس کے بغیر کہ ان کے بندوبست اور پابندی پر جو ثانوی محاصل لیے جاتے تھے ان میں کوئی کمی آئے۔ ان محاصل کا تعلق ایسے تجارتی مال سے ہوتا تھا جس پر حکومت کی اجارہ‌داری تھی اور جس کی برآمد کی وہ ذمے دار تھی (دیگر اشیا کے علاوہ مصر اور فارس کے پارچے)۔ علاوہ ازیں، بعض اقسام کی فروخت (خصوصاً جانوروں کی) اور دلالی پر، جو بالخصوص غیر ملکیوں کے ساتھ لین دین میں ناگزیر تھی، مواجب وصول کیے جاتے تھے۔ ہم یہاں ان ممنوعات کا ذکر نہیں کرتے جن پر حکومت کی اجارہ داری قائم تھی یا پانچویں حصے [خُمُس] کا جو کانوں اور لاوارث دفینوں وغیرہ پر لیا جاتا تھا۔

''حمایۃ'' کے لیے محاصل کی وصولی کا بار بار ذکر آتا ہے، اگرچہ ان کے بارے میں یہ متمیّز کرنا ہمیشہ ممکن نہیں ہوتا کہ آیا وہ مذکورۂ بالا محاصل ہی میں مدغم ہیں یا نہیں۔ بالعموم ابتدا میں اس قسم کے محصول کا مطالبہ محض افراد یا مقامی پولیس کی طرف سے ہوتا تھا، لیکن بعد میں حکومت نے یہ کام ان لوگوں سے لے لیا جو اس سے مستفید ہوتے تھے، مگر ان کے مطالبات کو برقرار رکھا۔ مال متروکہ پر سرکاری واجبات کے مسئلے سے یہاں ہم صرف نظر کر لیتے ہیں۔ ہر قسم کی عدالتی دستاویز کو معرض تحریر میں لانے پر بھی بلاشبہہ محصول لیا جاتا تھا۔

اوقاف اصولاً حکومت کے دخل سے آزاد ہوتے تھے بشرطیکہ ایسے محصولات دیے جاتے رہیں، جب تک کہ انہیں معاف نہ کر دیا گیا ہو، لیکن حکومت اوقاف کو اپنی تحویل میں لے لینے کا رجحان رکھتی تھی اور متعلقہ فریقوں کو ایک مقررہ رقم دے دینے کے بعد فاضل آمدنی خود رکھ لیتی تھی۔ یہ میراث پر دوامی تولیّت کا ایک طریق تھا۔

لیکن یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ متعدّد قسم کے محصولات و مواجب، جن کا ابھی جائزہ لیا گیا ہے، ہر جگہ بیک وقت موجود تھے اور ایک ہی مقدار میں لیے جاتے تھے۔ یہ یقیناً مصر تھا جو قدیم روایات کی بنا پر مالگزاری کی جنّت تھا۔ ممکن ہے کہ مسلم فاتحین شروع میں جزیہ اور دیگر محصولات کی ادائی اور زمین کے

قبطیوں سے مطمئن ہو گئے ہوں جنھیں ہتیار ڈالنے کی شرائط کی رو سے قبول کر لیا گیا تھا اور محاصل کے ان دیگر ذرائع کی طرف توجہ نہ کر سکے ہوں جن کا سابقہ حکومتوں نے اضافہ کیا تھا۔ بعد ازاں جب سابقہ حکومتوں جیسے اقدامات کیے گئے تو مسلمانوں نے عیسائی قبطیوں پر ان محاصل کو اپنے قبضہ و تصرف میں رکھنے کا الزام لگایا اگرچہ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ آیا اس الزام کا مطلب یہ تھا کہ ان محاصل پر افراد نے بے جا قبضہ کر لیا تھا، یا یہ مقامی [قبطی] حکّام مداخل کو خرد برد کر لیتے تھے۔ روایت میں ابتدا کے پیچیدہ نظام محاصل کو سہل بنانے کی ذمّے داری ابن المدبّر سے منسوب کی گئی ہے جو طولونی حکومت کے قیام سے ذرا پہلے (تیسری/نویں صدی کا وسط) مصری مالیات کا سربراہ تھا۔ بعد میں آنے والی حکومتوں نے یا تو شرعی جواز اور ہردلعزیزی کی خواہش یا مالی ضروریات سے مجبور ہو کر کبھی تو ان محصولات یا ان کے کسی حصے کو منسوخ کر دیا، اور کبھی دوبارہ بحال کر دیا جو بلاشبہہ آخری فاطمی خلفا کی مشکلات کے زمانے میں ارتقائی منازل طے کر چکے تھے۔ سلطان صلاح الدّین نے ان کے ایک حصّے کو (بجز محصولات درآمد) منسوخ کر دیا، جس سے اسے ایک لاکھ دینار کا نقصان ہوا، اور اس واقعے کی روداد، جو ابھی تک محفوظ ہے، ہماری معلومات کا ایک بہت بڑا ماخذ ہے، لیکن صلاح الدّین کے جانشینوں نے ان محاصل کو پھر بحال اور مکمل کر دیا (المقریزی: الخطط، ۱: ۱۰۳ ببعد؛ ابن مَمّاتی، طبع عطیہ، باب ۵)۔

عراق میں روایت اور رسم و رواج کے زور نے اس قسم کے مالی نظام کو قائم کرنے کی اجازت نہیں دی، اور یہ واقعہ کہ بنو عباس تجارت کے محاصل کو زراعت کے محاصل کی طرح اپنے فائدے کے لیے استعمال کرنے کی قابلیت یا ذرائع نہیں رکھتے تھے، ان کی مالی مشکلات کا غالبًا ایک جزوی سبب تھا، جس کا صحیح اندازہ کرنا مشکل ہے۔ کہتے ہیں کہ ابن رائق پہلا شخص تھا جس نے خاص بغداد کے دروازوں پر چونگی کی ایک چوکی قائم کی۔ لیکن قدرتی طور پر یہ آل بویہ تھے جنھوں نے سب سے پہلے عراق میں فاطمیوں کا سا نظام قائم کرنے کی بار بار کوشش کی۔ عضد الدّولہ، جو اس خاندان کا بہترین منتظم تھا، اور اس کے بعد اس کے بلاواسطہ جانشینوں نے پارچہ بافی کی عمدہ قسم کی مصنوعات پر محصول لگانے کی کوشش کی جو بغداد کے کاریگروں کی بہت بڑی تعداد کا ذریعۂ معاش تھی، لیکن عوامی بلووں نے اسے انجام کار یہ منصوبہ ترک کر دینے پر مجبور کر دیا۔ یہی بات چکیوں وغیرہ پر محصول لگانے کی کوشش پر صادق آتی ہے۔ آل بویہ کے عہد میں بصرہ، اور اسی طرح فارس، اپنے ’’ضرائب‘‘ کی شدت کی وجہ سے بدنام تھے۔ اس کے برخلاف ایران، خصوصیت سے اصفہان اور سامانیوں کے کل علاقوں میں، معتدل قسم کے ’’ضرائب‘‘ رائج تھے۔

یہی اختلاف احوال ایک مسئلہ پیدا کرتا ہے۔ یہ بلاشبہہ نظام مالیات کے تمام شعبوں میں پایا جاتا ہے جو ہر علاقے میں وہاں کے اقتصادی حالات اور طرح طرح کی موروثی روایات کے مطابق ڈھال لیا جاتا تھا۔ لیکن یہاں ایک اور سوال درپیش ہے: اصولاً مسلمانوں کو اپنی زکٰوۃ ’’غربا‘‘ کو دینے کا حق حاصل ہے اور اگر، جیسا کہ فی الواقع ہوتا تھا، وہ اسے مخصوص عمّال کے حوالے کر دیتے تھے تو اس کا یہی مطلب بھی ہوتا تھا کہ روپیہ اصل مستحقین کے

پاس جائے گا؛ اس کا یہ مفہوم بھی لیا جاتا تھا کہ روپیہ اسی وقت کام میں لایا جائے گا اور سرمایے کی صورت میں کسی جگہ جمع نہیں کیا جائے گا۔ مزید برآں ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ کئی ایک محصولات کو ’’حمایۃ‘‘ خیال کرنا پڑتا تھا، جس کا واضح طور پر مطلب یہ تھا کہ اس کے حق دار وہ تھے جو ’’حمایۃ‘‘ یا حفاظت کا انتظام کرتے تھے، یعنی مقامی حکّام۔ اس بات میں مشکل ہی سے شک کیا جا سکتا ہے کہ پولیس یا تو اپنی سرکاری صورت ’’شُرطۃ‘‘ یا ’’أَحْداث‘‘ یعنی مطوّعہ وغیرہ کی حیثیت سے، بعض محاصل تخصیصاً براہ راست وصول کرتی تھی۔ اس تمام بیان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ’’بیت المال‘‘ ان تمام محصولات کو، جن کا ہم نے ذکر کیا، وصول نہیں کرتا تھا۔ تاہم ہمیں اس کی مخالف سمت میں بھی دور تک نہیں جانا چاہیے۔ یہ حقیقت ہے کہ وہ تمام ’’مکوس‘‘ جو صلاح الدین نے منسوخ کیے یقیناً اس کے خزانے کے لیے سودمند رہے تھے، اور یہ بات بھی کچھ کم واضح نہیں کہ بغداد میں عَضُد الدّولہ نے جو مذکورۂ بالا مالی کوششیں کیں وہ ملکی دولت میں اضافے کی خاطر تھیں۔ محصولات درآمد جو مسلم اور غیر مسلم دونوں پر یکساں اثر انداز ہوتے تھے، وہ فی الواقع زکوٰۃ سے بے تعلق مانے جاتے تھے اور ان سے خزانہ مستفید ہوتا تھا۔ یہی بات کرایے کی آمدنی پر بھی صادق آتی ہے۔ تاہم مسلمانوں کی مالی انتظامیہ کا یہ اصول تھا کہ مقامی مصارف کو مقامی محصولات سے پورا کیا جاتا تھا، فقط فاضل رقم [مرکزی] خزانے کو بھیجی جاتی تھی، مگر شاہی خزانہ ’’ضرائب‘‘ یا خراج اور دیگر بنیادی محصولات کا تخمینہ کرتے یا انہیں نگرانی میں رکھنے کے بارے میں کوئی ہدایات نہیں دیتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ عباسی عہد کے میزانیوں میں، جو ابھی تک محفوظ ہیں، ضرائب بلا استثنا کہیں دکھائی نہیں دیتے۔ تاہم بعض ’’ضرائب‘‘ کی آمدنی غالباً خلیفہ یا بادشاہ کے خزانے میں شامل ہو جاتی تھی، جس سے وہ ’’خیرات مبرّات‘‘ کے فرائض ادا کرنے میں کام لیتا تھا

اقتصادی اور بین الاقوامی حالات نظام ضرائب میں، خصوصاً زیادہ تر محصولات درآمد میں، بعض اوقات کمی بیشی کا موجب رہے ہیں۔ الغزالی نے تسلیم کیا ہے کہ محصولات درآمد کو کافروں تک کے لیے بھی کم کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ قوم کے لیے بعض اشیا کی درآمد بڑھانے میں یہ مفید ہو۔ چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی سے جو معاہدات فرنگیوں سے طے پائے اور جن میں تجارتی سامان کی نوعیت کے مطابق محصولات درآمد کی امتیازی فہرستیں تیار کی گئیں اور بعض اوقات ان قوموں کے تاجروں کو ایسے فوائد دے دیے گئے جو ان سے بڑھ کر تھے جن سے مسلمان قانوناً بہرہ مند تھے، ان کا موجب رواداری کے علاوہ یہ بھی تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ قرون وسطٰی کے اختتام پر [بوزنطہ کی طرف سے] مسلمانوں کے بعض گروہوں مثلاً کارمیوں کو بحر ہند کی تجارت کے سلسلے میں ترجیحی شرح محاصل سے مستفید ہونے کی اجازت دے دی گئی تھی (بروایت الملخّص، دیکھیے مآخذ).

مآخذ : نہ تو فقہی تصانیف اور نہ اوراق بردی تاریخ مالیات کے زیر نظر پہلو پر کوئی تحریری ثبوت مہیا کرتے ہیں (غیر مسلموں پر تجارتی ٹیکس اور محصولات کی اصولی تعریف کو علٰحدہ رکھتے ہوئے، جس کے قریب قریب فقہ پہنچتا ہے)، معلومات یا تو جغرافیہ نویسوں کے ہاں ملتی ہیں، مثلاً المقدسی، یا بعض ممالک کی معلومات

جو کئی ایف . . . نویسوں اور انتظامیہ پر خاص اصطلاحی رسالوں کے مصنفوں کے ہاں پائی جاتی ہیں، اُن میں سے یہاں فقط چند مثالیں بیان کی جاتی ہیں۔ عراق عرب کے لیے (۱) Dionysius of Tell-Mahré: *Syriac Chronicle*، طبع و ترجمہ J.B. Chabot، (دیکھیے Cl. Cahen: *Fiscalité*، وغیرہ، در *Arabica*، ۱۹۵۴ء)؛ (۲) مسکویہ: تجارب، طبع و ترجمہ Margoliouth (*The eclipse of the Abbasid Caliphate*)، مع تتمہ از ابو شجاع رُذّواری؛ مصر کے لیے قدرتی طور پر المقریزی: الخطط، خاص کر ۱: ۲۰۰ ببعد کے مواد کے علاوہ: (۳) ابن مَمّاتی: قوانین الدواوین، طبع عطیہ، ۱۹۴۳ء؛ (۴) النابُلسی: اخبار الفیّوم، طبع B. Moritz (دیکھیے Cl. Cahen: *Impôts du Fayyum*، در *Arabica*، ۱۹۵۶ء؛ عرب کے لیے (۵) G. Weit: *Un Décret du Sultan Malik Ashraf à la Mecque*، در *Mélanges Massignon*، جلد ۳، ۱۹۵۷ء اور خصوصیّت کے ساتھ (۶) یمنی ملخص الفتن، جس پر دیکھیے مقالہ از Cl Cahen اور R.B. Serjeant در *Arabica*، ۱۹۵۵ء؛ شام پر (۷) کمال الدین بن العدیم: زبدۃ، طبع سامی الدھان، ۱: ۱۶۲ ببعد (بوزنطی سلطنت کے ساتھ ۳۵۸ھ/۹۶۹ء کے معاہدے پر)؛ (۸) عزّالدین بن شدّاد: الاعلاق، طبع D. Sourdel، ص ۱۵۰ (دیکھیے Sauvaget: *Alep*، ص ۲۵۳ تا ۲۵۴)؛ اور ''الجزیرہ'' کے لیے، وہی عارضی طور پر (۹) در *REI*، ۱۹۳۴ء، ص ۱۱۱ تا ۱۱۲۔ فرنگیوں کے ساتھ معاہدات ان میں مندرج ہیں: (۱۰) Mas Latrie: *Traités...concernant les relations des Chrétiens avec.. l'Afrique septentrionale*، ۱۸۶۶ء؛ (۱۱) G. Müller: *Documenti sulle relazioni delle citta toscane coll' Oriente*، ۱۸۷۹ء؛ (۱۲) Tafel و Thomas: *Urkunden zur älteren Handelsgeschichte*، *Venedigs*، در *Fontes Rerum Austriacarum*، ۳ جلدیں، سلسلۂ دوم، ۱۸۵۶-۱۸۵۷ء؛ اواخر قرون وسطٰی کے لیے دیکھیے اطالوی فنی معاہدات، مثلاً (۱۳) Pegolotti: *Pratica della Mercatura*، طبع A. Evans، کیمبرج، مخطوطات ۱۹۳۹ء۔

جہاں تک جدید لٹریچر کا تعلق ہے، ان معلومات کے علاوہ جو (۱۴) Aghnides: *Mohammedan theories of finance*، نیو یارک ۱۹۱۶ء؛ (۱۵) A. Mez: *Renaissance*، جلد ۱۸؛ (۱۶) R. Helfening: *Das Islamische Fremdenrecht*، ۱۹۲۵ء میں مندرج ہیں، اب عرب اہل قلم کی متعدد تصنیفات کا اضافہ کر لینا چاہیے: (۱۷) عبدالعزیز دُوری: تاریخ العراق الاقتصادی فی القرن الرابع الہجری، بغداد ۱۹۴۸ء؛ (۱۸) عبّاس العزّاوی: تاریخ الضرائب العراقیۃ، بغداد ۱۹۵۹ء؛ (۱۹) میخائیل عوّاد: المعاصر فی الاسلام، بغداد ۱۹۵۰ء؛ (۲۰) راشد البروی: حالۃ مصر الاقتصادیۃ فی عہد الفاطمیّین، قاہرہ ۱۹۴۳ء۔

(Cl. Cahen)

۲ - المغرب: مغرب اقصٰی میں مالیات کے نظاموں کی تاریخ ابھی نہیں لکھی گئی اور شاید کبھی لکھی بھی نہ جائے۔ ان کے متعلق کتابیں معدودے چند ہیں جن کے مطالب کی تشریح مشکل ہے اور مصطلحات بھی مبہم ہیں۔ مصنّفین اس موضوع سے بہت کم دلچسپی لیتے ہیں اور ادھر ادھر سرسری ذکر کرنے کے سوا اپنی رائے کو روایاتی بیانات تک ہی محدود رکھتے ہیں، مثلاً ''فلاں فلاں بادشاہ نے تخت نشین ہونے پر غیر شرعی محصولات کو منسوخ کر دیا اور صرف شرعی محصول ہی عائد کیے''۔ راقم الحروف نے اس موضوع پر اس زمانے تک لکھنے کی کوشش کی ہے جو الموحّدوں کے عہد حکومت کے زوال پر ختم ہوتا ہے (دیکھیے مآخذ) اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ R. Brunschvig نے اپنے بنو حَفْص کے عہد تک پایۂ تکمیل کو پہنچا دیا ہے۔ اس عہد کو چھوڑ کر دوسرے زمانوں کے حوالے بہت مختصر ہیں۔ بہرحال یہ بات غیر اغلب معلوم ہوتی ہے کہ وافر مواد کی موجودگی میں مسلم عہد کی ابتدائی چند

صدیوں کے لیے صورت حال زیادہ واضح ہو جائے گی، اس کی وجہ محض یہ ہے کہ یہ موضوع ہی حقیقۃً مبہم ہے۔ ملک کی پر آشوب تاریخ نے محصولات کی کسی پایدار روایت کو قائم ہونے کا موقع نہیں دیا۔ حکومت حسب موقع محصول وصول کر لیا کرتی تھی اور اس میں وہ کسی اصول کی پابند نہ تھی۔ عام طور پر تسلیم کیا جاتا تھا کہ نظام محاصل کا مدار شرعی قوانین پر ہے، لیکن عملاً یہ قوانین کبھی کبھی نظر انداز بھی کر دیے جاتے تھے۔ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ شہری باشندے عموماً باقاعدہ نظام محصولات کے ماتحت ہوتے تھے؛ لیکن مرکزی حکومت کی رسائی دیہاتی لوگوں اور بالخصوص خانہ بدوشوں تک کم ہی ہوتی تھی۔ ان سے محاصل وصول کرنے میں اکثر خاصی بڑی بڑی فوجیں بھیجے بغیر کوئی چارہ نہ ہوتا تھا جن میں اکثر غیر ملکی بھرتی ہوتے تھے اور وہ محصول دینے والوں سے کسی قسم کی ہمدردی نہ رکھتے تھے۔ بعض محصول حسب احکام شریعت جنس میں وصول کرنا ہوتے تھے، لیکن شمالی افریقیہ کے بارے میں اس امر کے اظہار کے لیے کہ حکومت کسی نہ کسی وقت اس شکل میں واجبات وصول کرتی تھی، ہمیں صرف کہیں کہیں اشارات ہی مل سکتے ہیں۔ اس بات کی بھی کچھ نہ کچھ شہادت ملتی ہے کہ بعض محصول وقتاً فوقتاً اجارے پر دیے گئے تھے، لیکن یہ بات المغرب میں ایک بعد کی تدبیر معلوم ہوتی ہے جس کے متعلق سب سے پہلے اطلاع المرابطون کے عہد حکومت میں ملتی ہے اور بعد ازاں اس کا ذکر خال خال کہیں آ جاتا ہے۔ بیت المال اور صرف خاص میں کوئی واضح فرق نظر نہیں آتا۔

خلفا کے تحت والی: ان کے فرائض کے متعلق ہمعصر کتابوں کا فقدان ہے۔ وہ ''صدقہ''، ''عُشر'' اور ''جزیہ'' وصول کرتے تھے۔ ان مصطلحات کی تفاصیل کتب حدیث و کتب فقہ میں مذکور ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نو مسلموں کی کثرت تعداد کے سبب افریقیہ میں بھی وہی مشکلات پیش آئیں جو بیس برس پہلے عراق میں پیش آئی تھیں اور یزید بن ابی مسلم بھی حجّاج کی طرح ان پر قابو پانے میں ناکام رہا تھا۔ ابتدائی ایّام میں ''خُمس'' کو کچھ اہمیت حاصل تھی اور مفتوحہ علاقوں کے باشندوں کے ساتھ فیّاضی کا سلوک کیا جاتا تھا۔

بنو اغلب: اس عہد میں محاصل کے نئے نام (''مظالم''، ''قبالات'') بغیر تعریف و تشریح کے آئے ہیں اور عُشر کو، جو پیداوار کا جنس کی شکل میں ایک حصہ ہوتا تھا، فی رقبہ ایک مقرّرہ رقم میں بدل دیے جانے کا واضح حوالہ بھی ملتا ہے۔

بنو ادریس: معلومات بہت کم ہیں۔ فاس کے یہودی جزیہ ادا کرتے تھے۔

بنو رستم: اس زمانے سے اس زرعی پیداوار کی تقسیم کے جو محصولات سے حاصل ہوتی تھی کوائف ملتے ہیں۔

بنو فاطمہ: نظام محصولات نسبۃً زیادہ منظم صورت اختیار کرتا نظر آتا ہے گو ماخذ کی نوعیت سے ان میں ابہام نظر آتا ہے۔ ہم پہلی مرتبہ مالگزاری کی تشخیص کے لیے پیمایش زمین کے متعلق اور ''توظیف'' یا ''توزیع'' (محاصل کی مدّوار تقسیم؟) کا ذکر سنتے ہیں، نیز مالیات کے نظام کو معقول اور باقاعدہ بنیاد پر قائم کرنے کی کوشش بھی نظر آتی ہے۔ محصولات درآمد یا چنگی کا ذکر پہلی دفعہ آتا ہے۔

بنو زیری، بنو حمّاد، بربری ریاستوں (مغراوہ،

بنو اثرن وغیرہ) اور المرابطون کے بارے میں معلومات بہت کم ہیں، لیکن ابن خلّکان المرابطون کے محصولات وصول کرنے والے اُن دستوں کا ذکر کرتا ہے جو اجیر فرنگی سپاہیوں پر مشتمل ہوتے تھے۔

الموحّدون: روایت ہے کہ عبدالمؤمن نے پہلے پہل المغرب میں نظام خراج جاری کیا۔ اس کا مطلب جو کچھ بھی سمجھا جائے، گمان غالب یہ ہے کہ اس نے کوئی نمایاں جدّت کی ہوگی کیونکہ فی الحقیقت خراج عائد کرنے سے پہلے ابن ابی زرع کا مساحت ارضی کے متعلق ایک مبہم سا بیان موجود ہے۔

صاحب الأشغال (جس کا ذکر سب سے پہلے منصور کے ضمن میں آیا ہے) شعبۂ مالیات کا ایک اہم سرکاری عہدے دار ہوتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک وقت میں اکیلا ہی ہوتا تھا اور اس کا ذکر ہمیشہ بڑے بڑے سرکاری عہدے داروں میں آتا ہے۔ اس کے برعکس ''مُشرِف'' ایک صوبائی عہدہ دار ہوتا تھا جس کے فرائض کی وضاحت نہیں کی گئی (لیکن دیکھیے نیچے حفصی، مُشرِف)۔ ہم ''خزائن'' اور ''بیوت الاموال'' یعنی سرکاری خزانوں کے نام سنتے تو ہیں، لیکن ان کے صحیح مفہوم کے متعلق صرف قیاس آرائی ہی کر سکتے ہیں۔

بنو حفص: الزرکشی کے ہاں ایک عبارت میں (متن، ص ٢٠١، ترجمہ، ص ١٨٨) محصولات کی کثرت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، لیکن واقعۃً کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ اس سے قبل بھی وہ کثیر التعداد تھے۔ بنو حفص نے صاحب الأشغال کا لقب اور بظاہر اس کا عہدہ الموحّدون کے ہاں سے لیا تھا۔ بعد ازاں اس عہدے دار کا ''مُنفِذ'' کے نام سے ذکر آتا ہے۔ اس کے ماتحتوں کو ''عُمّال'' کہتے تھے۔ یہاں ''مُشرِف'' کا ذکر بھی بار بار آیا ہے، لیکن اب بحری محصولات کے سربراہ کی حیثیت میں، جس کے ماتحتوں کو ''مُستَخدِم'' کہتے تھے۔ چنگی کے محصول (مَکس) بھی ہوتے تھے، جنھیں ایک سرکاری عامل جسے مَکّاس کہتے تھے (ہو سکتا ہے کہ وہ مستاجر tax-farmer ہو) وصول کرتا تھا، مگر محصولات کے ٹھیکے یا مستاجری کا بنو حفص کی مالیاتی حکمت عملیوں میں بہت معمولی سا حصّہ دکھائی دیتا ہے۔ بہت سی بستیاں مرکزی حکومت کی زیادہ گہری نگرانی سے بچ نکلتی تھیں اور ان پر وقتوں کے ساتھ ہی محصول لگتا تھا اور وہ بھی جب وہ مجبور ہو جاتی تھیں۔ جملہ حالات سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ محصول ادا کرنے والوں کو اس کی ادائی حد سے زیادہ گراں نہیں گزرتی تھی۔ یہ نظام عمومی لحاظ سے نرم اور باقاعدہ نظر آتا ہے۔

بنو مَرِین: چونکہ بنو مرین نے الموحدون کا نظم و نسق سارے کا سارا ورثے میں پایا تھا، لہٰذا قیاس ہے کہ ان کا نظام محاصل الموحّدون کے نظام سے ملتا جلتا ہوگا، لیکن اس کے بارے میں معلومات کا تقریباً مکمّل فقدان ہے۔ تاہم ابو سعید کے عہد میں، (العُمَری کے بیان کے مطابق) مستاجری کا دستور عام تھا۔ اس کے جانشین ابوالحسن نے ''غیر شرعی محصولوں کو موقوف کر دیا'' (مسالک الأبصار، ترجمہ Gaudefroy-Demombynes، ص ١٤٠ تا ١٤١)۔

پلر یے، پاشا اور الجزائر کے (والیوں) ''دایوں'' کے متعلق معلومات بہت کم ہیں، لیکن وہ فوجی مہمات (محلّہ) جنھیں بے دیہاتی علاقوں میں بھیجا کرتے تھے شاید وصول محاصل کے طریقے کا جزو خیال کی جا سکتی ہیں۔ ترکی حکومت نے ''مَخزَن قبائل اور عسکری نوآبادیوں (زمالہ)

کی مدد سے، جو مالگزاری سے مستثنٰی تھیں ملک سے زیادہ سے زیادہ مالیہ وصول کیا، لیکن اس کے اقتدار کی وسعت بڑے بڑے شہروں اور مواصلات کی اہم شاہراہوں کے باہر مشکل ہی سے تھی۔

حسنی شریف (بنو سعد) : آخری بنو مرین اور بنو وطّاس کے زمانے میں مرّاکش کے بیشتر حصّے کو محصولات ادا کرنے کی عادت نہیں رہی تھی۔ اوّلین بنو سعد، موقع بہ موقع، جنس میں واجب الادا ایک محصول عائد کرتے دکھائی دیتے ہیں جسے ”نائبہ“ کہتے تھے، لیکن بعد میں یہ کم و بیش مستقل اور زر نقد میں واجب الادا ہو گیا۔ خراج کو دوبارہ رائج کر دیا گیا، اگرچہ اس سے بلاد مغرب کی زمینوں کی شرعی حیثیت کے متعلق ایک دیرینہ مناقشہ تازہ ہو گیا۔ بعض اجاروں کو ٹھیکے پر دے دیا گیا اور سلطان بحری چھاپہ ماروں کی آمدنی کا ایک حصہ فیصد کے حساب سے وصول کرتا تھا۔ نہ صرف خود محاصل، حوصلہ شکن حد تک گراں بار تھے، بلکہ استحصال بالجبر اس پر مزید تھا۔ حسنی ”مَخزَن“ ایک ایسی حکومت کا بڑا نمونہ ہے جو ملک کے وسائل کو اپنے مفاد کی خاطر سمیٹنے کے لیے منظّم کی گئی تھی۔

فلالی شریف (علوی) : مولای محمّد (۱۱۷۱ھ/۱۷۵۷ء تا ۱۲۰۴ھ/ ۱۷۸۹ء) کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے مختلف منڈیاں قائم کیں اور اجناس پر محصول لگائے، لیکن یہ باور کرنا مشکل ہے کہ یہ واقعی اس کی جدّت تھی۔ فاس میں اور شاید دوسری جگہ بھی، محصولات کبھی کبھی ٹھیکے پر دے دیے جاتے تھے۔ ان بالواسطہ محصولات کے علاوہ جنھیں مجموعی طور پر ”مُستَفاد“ کہتے تھے، بیت المال شرعی محصول زکوٰۃ اور ”عُشور“ (ان دونوں اصطلاحات میں جو اصل میں مترادف تھیں فرق واضح نہیں ہے)، نیز مذکورہ بالا ”نائبہ“ بھی وصول کرتا تھا۔ محصولات درآمد اور ”ھدایا“ (وہ تحائف جو سلطان کو جشنوں کے موقع پر دینے کا دستور تھا) سلطان براہ راست وصول کرتا تھا۔ محصول کے وصول کرنے والوں کے اختیار کو ان ”گیش“ (یعنی جَیْش) قبائل کی امدادی فوج سے کمک پہنچائی جاتی تھی جو محصول سے مستثنٰی ہوتے تھے۔

تونس کے بای : یہ موضوع مبہم ہے اور ابھی تک اس کی تحقیقات کا انتظار ہے جس کے لیے مآخذ غالبًا بکثرت مل جائیں گے، لیکن عام حالات کی تصویر ویسی ہی نظر آتی ہے جیسی الجزائر کے بایوں کے ماتحت تھی۔ اگرچہ ۱۱۱۲ھ/ ۱۷۰۰ء کے قریب سے لے کر آیندہ یہاں کے بایوں کو ایک موروثی حکمران خاندان تسلیم کر لیا تھا، پھر بھی وہ اور ان کی انتظامیہ تونس کی سیاست میں طفیلی بنے رہے اور انھیں فکر تھا تو اپنی ذات کے لیے زیادہ سے زیادہ زرستانی کا، نہ کہ کوئی مستحکم منصفانہ مالیاتی نظام قائم کرنے کا۔ اس باب میں ان کی ناکامی اور بیرونی حکومتوں سے حاصل کردہ قرض کی زیر باری بھی ۱۸۸۱ء میں ملک پر فرانسیسی سیادت کے مسلّط ہو جانے کا ایک بڑا سبب ہوئی۔

مآخذ : بہت کم ایسی تصنیفات ہیں جو کلیۃً مالیاتی معاملات کے لیے وقف ہیں۔ مندرجۂ ذیل فہرست میں زیادہ تر وہ تصانیف شامل ہیں جو اس موضوع سے کسی طرح بھی بحث کرتی ہیں۔

(۱) R. Brunschvig : *La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du XVme siècle*، ۲ جلد، پیرس ۱۹۴۰ء تا ۱۹۴۷ء، ۲ : ۶۶ ببعد؛ (۲) J. F. P. Hopkins : *Early Muslim Government in Barbary*، لندن ۱۹۵۸ء؛ (۳) Michaux-

Bellaire: *Les impôts marocains*، در *Archives Marocaines*، جلد ۱؛ (۴) وہی مصنف: *L'organisation des finances au Maroc*، در *Archives Marocaines*، جلد ۹؛ (۵) Lécureuil: *Historique des douanes au Maroc*، در *Arch. Mar.*، جلد ۵؛ (۶) Donon: *Le régime douanier du Maroc et le développement du commerce marocain jusqu'à nos jours*، پیرس؛ (۷) J. Ganiage: *Les origines du protectorat français en Tunisie*، پیرس ۱۹۵۹ء۔

(J. F. P. HOPKINS)

(۳) سلطنت عثمانیہ: عثمانی نظام میں محصولات کی دو قسمیں تھیں:— ''حقوق شرعیہ'' اور ''رسوم عرفیہ''۔ اول الذکر صنف میں ''عشر'' [رک بآں] یا ''اوندلق''، خراج، ''الجزیہ'' [رک بآں]، ''خمس شرعی'' جو کانوں سے برآمد شدہ دھاتوں پر لگایا جاتا تھا، ''الغنیمہ'' [رک بآں] شامل تھے۔ دوسرے اسلامی محصول جن پر بعض فقہا نے اعتراض کیا تھا، مثلاً ''تمغا'' [رک بآں]، انہیں عثمانی ترکوں نے ''عرفی'' محصولوں ہی میں شامل کر لیا تھا (عثمانی فقہا نے جن شرعی محصولوں پر بحث کی ہے ان کے لیے دیکھیے ملا خسرو: دُرر الحکّام فی شرح غُرر الأحکام، استانبول ۱۲۵۸ھ، ص ۱۲۹ تا ۱۳۳)۔ دوسری طرف انہوں نے عشر میں ایک عرفی محصول موسوم بہ ''سالاریہ'' یا ''سالاریک'' کا اضافہ کیا جس سے اس کی شرح ۱/۱۰ سے ۱/۸ تک بڑھ گئی۔ وہ بعض مزید محصول بھی لیتے تھے، مثلاً ''رسوم'' یا ''عادات'' جو شہد کی مکھیوں کے چھتوں، ماہی گیری، خشک گھاس اور سبزیوں پر لیے جاتے تھے، نیز سلطنت عثمانیہ میں جزیہ عائد کرنے میں بھی کچھ ترمیم کر دی گئی تھی۔

عرفی محصول [رک بہ عرف] وہ ہوتے تھے جن کی تعیین سلطان کیا کرتا تھا اور دراصل وہ زیادہ تر عثمانی ترکوں سے پہلے کے مقامی محصول تھے؛ انہیں ''تحریر امین'' ضبط تحریر میں لاتے تھے اور ان کا اعلان سنجاقوں کے قانون ناموں (رک بہ قانون) میں ہوتا تھا۔ ''عرف'' کے ترقی کر جانے سے اس قسم کے محصولوں کی اہمیت بڑھ گئی، گو دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی سے اس بات کا قوی میلان نظر آتا ہے کہ ان محاصل کو حتی الامکان شریعت کے مطابق بنا دیا جائے۔

''عرفی'' محصول جنہیں عام طور پر ''رسوم'' یا ''عادات'' کہتے تھے، کئی ایک اصناف میں منقسم تھے۔ (۱) دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے اواخر تک، بنیادی ''عرفی'' محصول ''چفت رسمی'' [رک بآں] اور ''اسپنجہ'' تھے۔ آخر الذکر ہر بالغ غیر مسلم ۲۵ ''آقچہ'' [رک بآں] فی کس کے حساب سے ادا کرتا تھا۔ بیوہ عورتیں اسے ''بیوہ رسمی'' کے نام کے تحت چھ ''آقچہ'' فی کس کے حساب سے ادا کرتی تھیں؛ (۲) مویشیوں پر جو محصول تھے ان میں اہم ترین ''عادت اغنام'' یا ''قویون رسمی'' عام طور پر دو بھیڑوں کے لیے ایک آقچہ تھا، جسے براہ راست مرکزی بیت المال کے لیے وصول کیا جاتا تھا۔ محصول چراگاہ، جسے ''ییلق رسمی''، ''اوتلاق رسمی'' یا ''رسم چراگاہ'' کہتے تھے، تین سو بھیڑوں کے گلّے پر ایک بھیڑ یا اس کی مساوی قیمت ہوتی تھی، جب وہ گلّہ کسی دوسری ''سنجاق''، ''قضا'' یا ''تیمار'' میں جا نکلتا تھا۔ یہ اس شخص کو ادا کیا جاتا تھا جس کے قبضے میں زمین ''تیمار'' یا ''خاص'' (رک بہ تیمار) کے طور پر ہوتی تھی؛ (۳) وہ مواجب جو ''باد ہوا'' یا ''طیّارات'' کہلاتے تھے، وہ اصلاً ایسے محاصل تھے جو صرف

خاص خاص حالتوں میں عائد ہوتے تھے، بطور ’’جرائم‘‘ یا ’’قانانی‘‘ کے جرمانے، ’’عروسانہ‘‘ یا ’’گردک رسمی‘‘ یا ’’نکاح آقچہ سی‘‘ جو نوشہ پر واجب ہوتا تھا؛ ’’یوہ‘‘ اور ’’قاچقمان‘‘ یعنی وہ محاصل جو بھاگے ہوئے مویشی یا غلام کے دوبارہ ہاتھ آنے پر لیے جاتے تھے؛ ’’طاپو رسمی‘‘ ’’جوچفتلک‘‘ [رک بآں] کا قبضہ ملنے پر ادا کیا جاتا تھا۔ ’’جرائم‘‘ کو ’’نیابۃ‘‘ بھی کہتے تھے، کیونکہ ہر مقدمے کے لیے قاضی کے مقرر کردہ ’’نائب‘‘ کا فیصلہ ضروری تھا؛ (۴) تجارت پر بڑے بڑے محصول یہ تھے: ’’باج‘‘ یا ’’تمغا‘‘ منڈیوں کے محاصل، جو فی بار (load) کے حساب سے ادا کیے جاتے تھے۔ ’’قپن‘‘ (’’قپان) اور ’’میزان‘‘ یا ’’ترازو رسوم‘‘، یعنی سرکاری ترازوؤں کے محصولات؛ نیز ’’گمرک‘‘ محصولات درآمد، ’’گچد رسمی‘‘ پہاڑی دروں اور دریاؤں کے معبر پر عاید کردہ محصول، ’’کوپرو حقی‘‘، پل کا محصول؛ (۵) حکومت نے نمک، چاول، شمع، صابن، تل اور کاغذ کی ایسی اشیا کی تجارت پر بھی اجارہ داریاں قائم کر دی تھیں۔ ٹکسال (رک بہ دار الضرب) کی اجارہ داری بھی آمدنی کا ایک بڑا ذریعہ تھی؛ (۶) عوارض دیوانیہ و تکالیف عُرفیہ (رک بہ عوارض)، دراصل بعض خدمتیں ایسی تھیں جن کی انجام دہی حکومت اپنی رعایا سے ہنگامی حالات میں کراتی تھی، لیکن ’’بدل‘‘ یعنی ان خدمات کے عوض میں زر نقد بھی دیا جا سکتا تھا؛ یہی دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے اواخر میں ایک مستقل محصول بن گیا جسے براہ راست مرکزی بیت المال کے لیے وصول کیا جاتا تھا؛ (۷) وہ لوگ جنھیں سرکاری دفاتر سے ’’برات‘‘، ’’تذکرہ‘‘، ’’صورت دفتر‘‘ وغیرہ قسم کی دستاویزات حاصل کرنا ہوتی تھیں کچھ معاوضے کی رقم ادا کرتے تھے جو بیت المال کے لیے آمدنی کا ایک اور اہم ذریعہ تھی۔ ان کی شرحیں قانون کی رُو سے بڑی احتیاط سے مقرر کی جاتی تھیں۔ محصول وصول کرنے والے یا وہ سرکاری عمّال جنھیں سلطان بھیجتا تھا، اپنے لیے ’’عایدات‘‘، عوضانے اور اجرتیں وصول کرنے کے مجاز ہوتے تھے اور یہ سلطنت کے عہد زوال میں بہت سی خرابیوں کا سرچشمہ بن گیا تھا۔

ان ’’عُرفی‘‘ محصولوں کے علاوہ، بعض ایسے بھی تھے جو شریعت اور عثمانی اصول انتظامیہ کے خلاف تھے، مگر حکومت یا مالکان بعض اوقات ’’تیمار‘‘ ’’بدعت‘‘ کہنے کے باوجود برابر وصول کرتے رہے، مثلاً سرکاری خزانہ اس کثیر آمدنی سے دستبردار نہ ہو سکا جو ’’بدعت خنزیر‘‘ یا ’’دوموز بدعتی‘‘ یعنی سؤر کے محصول سے وصول ہوتی تھی۔ تاہم کچھ ایسی بھی بدعات تھیں جنھیں ’’بدعت مردودہ‘‘ کہتے تھے اور جو ’’بدعت معروفہ‘‘ کے برعکس مطلقاً ممنوع تھیں۔

جب کوئی سنجاق فتح ہو جاتی تھی تو اس کا اپنا ’’قانون‘‘ بنا دیا جاتا تھا جس میں ’’عرفی‘‘ محاصل درج ہوتے تھے۔ ان میں سے بیشتر کو عثمانی قبضے سے پیشتر کی حکومتوں سے لے لیا گیا تھا، لیکن کچھ عرصے تک ضروری ردّ و بدل کرنے کے بعد عثمانی ترک عموماً اپنا ’’قانون عثمانی‘‘ مع ایک مخصوص نظام محصولات کے نافذ کر دیتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اواخر تک اس قانون کی تشکیل جنوبی اناطولیا اور تھریس میں سلجوقی اور بوزنطی عہد کے قوی مقامی اثرات کے تحت ہوئی تھی۔ اس کے اہم خصائص مغربی اناطولیا کے ’’قانون ناموں‘‘ میں دیکھے جا سکتے ہیں جنھیں ۹۴۷ھ/۱۵۴۰ء کے قریب

مشرقی اناطولیا میں بھی نافذ کر دیا گیا۔ یہ قانون سادہ تھا، اور اس کی رو سے حد سے زیادہ گرانبار مقامی اور جاگیردارانہ محصولات کو منسوخ کرکے ان کی جگہ چند محصولات عائد کیے گئے، مثلاً ”چِفت رسمی“، ”اِسپَنجہ“ اور ”عادتِ اَغنام“۔ اس بات کا انتظام کر دیا گیا کہ کوئی محصول مختلف ناموں کے تحت دوبارہ نہ لگایا جائے۔ اس قاعدے سے عثمانی حکومت کو اناطولیا اور روم ایلی میں مستحکم کرنے میں بڑی مدد ملی، لیکن جب دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے اواخر میں ایک زبردست اقتصادی اور مالی بحران نے مروّجہ نظام کی بنیادیں ہلا دیں اور سکّۂ رائج الوقت کی قیمت میں کمی کا ازالہ کرنے کی کوشش میں ”عوارض“، ”جزیہ“، اور نقد ادا کیے جانے والے محصولات کی شرحیں بڑھا دی گئیں (دیکھیے *Belleten*، عدد ۱۰) اور صوبوں میں عسکری طبقے کے ناجائز مطالبات زیادہ سے زیادہ من مانے ہوتے چلے گئے، تو کل عثمانی نظام محصولات میں ایک بنیادی تبدیلی واقع ہو گئی۔

محصولات کی وصولی میں دو بنیادی اصولوں کا تتبّع کیا جاتا تھا، یعنی ”حوالۃ“ اور ”مقاطعہ“ [رکَ بآنہا] یا ”التزام“ کے طریقے۔ ”اعشار“ (رکَ بہ عشر)، نیز ”چفت رسمی“، ”اسپنجہ“، ”باد ہوائی“ اور دیگر بیشتر عرفی محصولات طبقۂ ”عسکری“ کے ارکان کو بطور ”تیمار“ دیے جاتے تھے، جنھیں وہ اپنے اپنے ”تیمار“ علاقوں میں خود وصول کرتے تھے۔ مرکزی حکومت کو جنس میں لیے جانے والے محصولات، مثلاً ”اعشار“ کے وصول کرنے میں جو مشکلات پیش آتی تھیں، ان کے اور مناسب ذرائع مواصلات کی کمی کے پیش نظر یہ نظام اس وقت کے بہترین طریق عمل کے طور پر برقرار رہا؛ حقیقت میں ”تیمار“ ”حوالۃ“ ہی کی ایک شکل تھی۔ ”تیماروں“ کی تقسیم اور نامزدگی ”تحریر“ کے ذریعے عمل میں آتی تھی اور اس سے مالیاتی انتظامیہ کا ایک بہت بڑا محکمہ بن گیا جسے ”دفتر خاقانی“ [رکَ باں] کہتے تھے اور جو ایک ”نشانجی“ [رکَ باں] کے ماتحت ہوتا تھا۔ ۹۳۳ھ/۱۵۲۷ء تا ۹۳۴ھ/۱۵۲۸ء میں اس مدّ میں کل محاصل کی رقم تقریبًا ۲۰ کروڑ ”آقچہ“ یا تقریبًا ۳۵ لاکھ طلائی سکّوں (ducates) کے برابر تھی۔ وہ آمدنی جو دفاتر میں مرقوم نہیں ہوتی تھی (رکَ بہ ”باش وکالت آرشیوی) اسے سلطان کے افسر جنھیں ”موقوفجو“ یا ”موقوفاتجی“ کہتے تھے، ”دفتردار“ کے ماتحت خزانے کے لیے براہ راست وصول کرتے تھے۔

بجز ”اعشار“، شرعی محاصل، ”رسمی برات“ اور ”تذکرہ“ اور ”بیت المال“ (یعنی بحق سرکار ضبط شدہ املاک)، ”موقوفات“ اور شاہی ممالک محروسہ کے محاصل (رکَ بہ خاصّ) مرکزی خزانہ یعنی ”خزانہ عامرہ“ کے لیے یا تو براہ راست ”قول“ وصول کرتے تھے، جو باب عالی کے غلام نسل کے لوگ تھے اور یا ان کی وصولی نظام ”التزام“ کے ذریعے ہوتی تھی۔ مندرجۂ ذیل ان ذرائع سے حاصل شدہ محاصل کی سرکاری فہرست ہے جو روم ایلی، آنادولو، قرہ مان، ذوالقدریہ اور روم کی ولایات سے برائے مالی سال ۹۳۳ھ/۱۵۲۷ء - ۹۳۴ھ/۱۵۲۷ء وصول ہوئے (اقتصاد فاکولتہ سی مجموعہ سی، استانبول یونیورسٹی، ۱۵ : ۱ تا ۳، ۲۶۹)۔

مقاطعات : ۱۷،۱۵،۲۳،۰۵۵ آقچہ؛ جزیہ : ۴۶،۵۶،۳۰۵ آقچہ؛ ”رسمی برات“ و ”تذکرہ“ : ۱۸،۹۷،۶۲۵ آقچہ؛ ”بیت المال“ ”موقوفات“ و ”رعایین“ : [illegible] آقچہ۔

یہ رقم اسی سال سلطنت کی کل آمدنی کے پانچویں حصے کے قریب تھی۔ اس میں اہم ترین مدّ، یعنی ‘‘مقاطعات’’ میں سلطانی مقبوضات (خاص ہمایوں) کے محاصل، مرکزی اجارہ داریاں، ‘‘خمس شرعی’’، محصولات درآمد اور محصولات تجارت شامل تھے۔ مقاطعات عموماً ‘‘مقاطعہ’’ (ولک بان) کے اصول کے تحت ‘‘ملتزمین’’ یا ‘‘مقاطعہ عاملی’’ کو ٹھیکے پر دیے جاتے تھے اور ان کا حساب ‘‘دفتر خانۂ عامرہ’’ میں واقع ‘‘مقاطعہ دفترداری’’ میں رکھا جاتا تھا۔ قدیم ترین اور اہم ترین دفاتر میں سے ایک ‘‘دفتر’’ جو [سلطان] محمّد ثانی کے عہد حکومت پر مشتمل ہے، باش وکالت آرشیوی، استانبول میں محفوظ ہے (عدد ۱۷۹، ۶۲۲۲، ۷۳۸۷)۔

‘‘التزام’’ کا نظام حکومت کے آغاز ہی سے عثمانی مالیات کے لیے لابدی تھا اور اسے بڑے بڑے ‘‘تیمار دار’’ بھی کام میں لاتے تھے۔ سلطان کا ایک ‘‘حوالہ’’ یعنی حکم ملنے پر ‘‘ملتزمان’’ حکومت کے اخراجات کے لیے براہ راست روپیہ ادا کرتے تھے۔ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی سے لے کر آگے تک ‘‘التزام’’ کا سارے ملک پر چھا گیا اور ‘‘مقاطعات’’ نسبۃً بہت زیادہ مدت تک کے لیے ٹھیکے پر دیے جانے لگے۔ بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی تک بعض صوبوں کے والی بیک وقت ‘‘ملتزمان’’ بھی بن گئے، جس کی وجہ سے وہ اپنے علاقے میں عملاً خود مختار ہو گئے۔ جب مرکزی حکومت کمزور ہوئی تو اس نظام کی خرابیاں بڑھتی گئیں یہاں تک کہ ۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ء میں ‘‘گل خانہ’’ کے شاہی فرمان میں ‘‘التزام’’ کو ‘‘باعث تخریب’’ قرار دے کر منسوخ کر دیا گیا۔ ‘‘امانت’’ یعنی ‘‘مقاطعات’’ کے محاصل کی براہ راست وصولی تنخواہ دار ملازمین کے ذریعے ہونے لگی، جنھیں ‘‘امین’’ کہتے تھے، اور ‘‘سنجاقون’’ (ولک بان) میں مالیاتی سربراہ یعنی محصّلین پوری ذمہ داریوں کے ساتھ مقرر کیے گئے، لیکن اس قاعدے کے تحت حکومت کے محاصل میں جو کمی واقع ہوئی، اس نے حکومت کو ‘‘التزام’’ کے دوبارہ بحال کر دینے پر مجبور کر دیا اور پھر یہی انتظام سلطنت کے اختتام تک باقی رہا۔

مآخذ: (۱) قانون نامۂ آل عثمان، طبع ایم۔ عارف، تکملۂ *TOEM*، ۱۳۳۰-۱۳۳۱ھ؛ (۲) Fr. Greifenhorst; Kraelitz: *Kānūnnāme Sultan Mehmeds des Eroberers*، در *MOG*، ۱: ۱۳ تا ۴۸؛ (۳) عثمانلی قانون نامہ لری، در *MTM*، جلد ۱ تا ۳؛ (۴) Ö. L. Barkan: *XV. ve XVI. asırlarda Osmanlı imparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasarı, I: Kanunlar*، استانبول ۱۹۴۳ء؛ (۵) O. N. Ergin: *Medjelle-i-Umūr-i Belediyye*، جلد ۱، ۱۹۲۲ء؛ (۶) A. Refik Altinay: *16. asırda Istanbul Hayatı*، ۱۹۳۵ء؛ (۷) L. Fekete: *Die Siyāqat-Schrift in der türkischen Finanzverwaltung*، ۲ جلدیں، بوڈاپسٹ ۱۹۵۵ء؛ (۸) O. L. Barkan: *Osmanlı imparatorluğa "Bütce" lerine dair notlar, Isl. Üniv. Iktisat Fakültese Mecmuas*، ۱۵: ۱ تا ۴ (۱۹۵۳ء-۱۹۵۴ء)، ص ۲۳۸ تا ۳۲۹؛ ۱۹: ۱ تا ۴ (۱۹۵۷-۱۹۵۸ء)، ۲۱۹ تا ۲۳۲؛ (۹) وہی مصنف: *Bazi büyük şehirlerde eşya ve yiyecek fiatlarının tesbit ve teftişi hususlarını tanzim eden kanunlar*، TV، ۷؛ ۳۰، ۹: ۱۶۸ تا ۱۷۷؛ (۱۰) J. Kabrda: *Les anciens registres turcs des cadis de Sofia et de Vidin et leur importance pour l'histoire de la Bulgarie, Aro*، جلد ۱۹ (۱۹۵۱ء)، ص ۳۲۹ تا ۳۹۲؛ (۱۱) H. Inalcik اور R.

Anhegger : قانون نامۂ سلطانی بر موجب عرف عثمانی، انقرہ ۱۹۵۶ء؛ (۱۲) N. Beldiceanu : *Actes de Mehmed II et de Bayezid II* ...، پیرس - ہیگ ۱۹۶۰ء؛ (۱۳) M. de M. D'Ohsson : *Tableau général de l'empire othoman*، ج ۷، پیرس ۱۸۲۴ء، ص ۲۳۲ تا ۲۷۴؛ (۱۴) Hammer-Purgstall : *Staatsverfassung*؛ (۱۵) A. Heidborn : *Les Finances ottomanes*، وی آنا - لائپزگ ۱۹۱۲ء؛ (۱۶) Gibb-Bowen، ۱/۲ : ۱ تا ۹۹؛ (۱۷) R. Mantran : *Reglements fiscaux ottomans. La police des marchés de Stamboul au début du XVIe siécle*، در CT، ۱۹۵۶ء، ۱۴ : ۲۱۳ تا ۲۴۱؛ (۱۸) وہی مصنّف : *Un documents sur l'Iḥtisāb de Stamboul a la fin du XVIIe siecle*، در *Mélanges Louis Massignon*، ۳ : ۱۲۷ تا ۱۴۹؛ (۱۹) J. Sauvaget و R. Mantran : *Réglements fiscaux ottomans; les provinces syriennes*، بیروت ۱۹۵۱ء؛ (۲۰) B. Lewis : *Studies in the Ottoman Archives-I*، در BSOAS، ج ۱۶، ۱۹۲۴ء، ص ۴۶۹ تا ۵۰۱؛ (۲۱) B. A. Cvetkova : *Impôts et extraordinaires et redevances à l'État dans les territoires bulgares sous la domination turque* (بزبان بلغاریہ)، صوفیا ۱۹۵۸ء؛ (۲۲) وہی مصنّف : *Contribution à l'étude des Impôts extraordinaires en Bulgarie sous la domination turque*، RO، ج ۲۳ (۱۹۵۹ء)، ص ۵۷ تا ۶۵؛ (۲۳) وہی مصنّف : *The System of Tax-farming (iltizam) in the Ottoman Empire during the 16th-18th centuries with reference to the Bulgarian Lands* (بزبان بلغاریہ)، در *Izvestiya na Instituta za pravni nauki*، اکادمی علوم، بلغاریہ، ۲/۱۱، ۱۹۶۰ء، ص ۱۹۵ تا ۲۲۳؛ (۲۴) H. Inalcık : *Osman-lılarda Raiyyet Rüsumu*، Belleten، ج ۹۲ (۱۹۵۹ء)، ص ۵۷۵ تا ۶۰۰۔

(HALIL INALCIK)

عثمانلی دور کے بعد کا مصر : ۱۷۹۸ء میں مصر پر نپولین کے حملے سے پہلے کے چند سالوں میں مصری حکومت کا سب سے بڑا ذریعۂ آمدنی ان متعدد محصولات پر مبنی تھا جو اراضی پر لگائے جاتے تھے۔ یہ محصولات تین بڑی اصناف کے تحت آتے ہیں: (۱) ''المال الحُرّ''، (۲) ''مال'' (یا ''خدمت'') ''الکُشوفیّہ'' اور (۳) اضافی محصولات ''مُضاف'' اور ''برّانی''۔ حکومت یہ تمام محصول ''ملتزموں'' کو اجارے پر دے دیتی تھی جو اپنے کارندوں کے ذریعے انھیں وصول کرتے تھے، جن میں سے بیشتر قبطی فرقے کے ارکان ہوتے تھے۔

ان میں سے پہلا محصول ''المال الحُرّ''، ''مِیری'' اور ''فائظ'' پر مشتمل تھا۔ میری ایک مقرّرہ محصول تھا، جس کا ایک حصّہ سلطان کے ذاتی خزانے کے لیے استانبول بھیجا جاتا تھا اور باقی مقامی حکومت کی تنخواہوں کے لیے مصر میں رکھا جاتا تھا۔ فائظ محصول کے مستاجروں (یعنی ''التزام'' کی سند پانے والوں) کا حق ہوتا تھا۔ اس محصول کی رقم سند کی شرائط کے ذریعے مقرر کی جاتی تھی۔ اپنے منافع کو بڑھانے کی خاطر ''ملتزم'' آگے چل کر غیرمعمولی محصولات (''مضاف اور برّانی'') کا تقاضا کرنے لگے۔ باوجود ان کے ناجائز ہونے کے وہ انھیں باقاعدگی سے وصول کرتے تھے۔ مال الکُشوفیّہ مصری صوبوں میں عسکری اور انتظامی اخراجات کے لیے ادا کیا جاتا تھا۔ یہ تمام محاصل زر نقد یا جنس کی صورت میں ادا کیے جاتے تھے۔

حکومت کے دیگر مداخل میں یہ محاصل شامل تھے: محصولِ وراثت (حُلوان)، یہ ملتزموں کے وہ وارث ادا کرتے تھے جو [illegible] کے وارث بننا چاہتے تھے؛

جزیہ [زک بان]، درآمدی محصولات پر ایک مقرّرہ حصہ جسے محصولات کے ٹھیکے دار حکومت کو ادا کرتے تھے؛ ایک محصول جسے بعض سرکاری عہدے داروں پر عائد کیا جاتا تھا جن کے فرائض میں منظور شدہ محاصل کی وصولی بھی شامل تھی؛ کشتیوں پر محصول جو مصری دریاؤں یا سمندروں میں چلتی تھیں؛ سناروں کے اجتماعی ادارے (corporation) پر محصول؛ صنعتی پیشوں، تاجروں اور ''وکالتوں'' کا محصول، یعنی ان عمارات کا، جو تاجروں کے ٹھیرانے یا ان کا مال رکھنے کے لیے بنائی جاتی تھیں؛ مختلف چیزوں کے بنانے یا بیچنے کے ٹھیکے دینے کے اجازت ناموں کی آمدنی، اور ٹکسال کی آمدنی۔ ان ذرائع سے حاصل شدہ محاصل کا کم و بیش ایک چوتھائی، اور اراضی پر ''میری'' محصول، نیز کچھ مصری پیداوار استانبول بھیجی جاتی تھی تاکہ ''سرائے'' [محل سلطانی] اور بحری اسلحہ خانے میں، کام آئے۔

مصر پر فرانسیسی قبضے کے تین سال کے دوران میں مالیاتی نظام مجموعی طور پر بدستور قائم رہا۔ نپولین نے قاہرہ میں جولائی ۱۷۹۸ء میں پہنچنے کے تھوڑے عرصے بعد ہی اعلان کیا کہ وہ موجودہ اداروں اور روایتی محصولوں میں سے کسی کو بھی بدلنا نہیں چاہتا، لیکن من مانے جابرانہ محصولات کو منسوخ کرنا اور سرکاری محصولوں کی وصولی کا ایک باقاعدہ نظام جاری کرنا چاہتا ہے۔ بلاشبہہ، اس نے صرف ایک تبدیلی کی اور وہ یہ تھی کہ ان زمینوں کو، جو پہلے مملوک ''ملتزموں'' کے قبضے میں تھیں، فرانسیسی جمہوریۃ کے فائدے کے لیے سرکاری اراضی میں شامل کر لیا۔ بعد ازاں نپولین نے غیر مملوک ''ملتزموں'' کو ان کے ''التزاموں'' میں مستقل کر دیا۔ قبطی کارندے فرانسیسی ناظروں کے تحت پہلے کی طرح محصول وصول کرتے رہے۔

جب ۱۸۰۵ء میں محمّد علی مصر کا پاشا بنا، تو اس نے مالیاتی نظام کو سرتاسر اس طرح بدلا کہ ''ملتزموں'' اور ''الرزق الاَحْباسیّہ'' کے ''متصرّنون'' کو بے دخل کر دیا۔ الرّزق الاحباسیہ وہ زمینیں تھیں جو لوگوں کو غیر قانونی طور پر وقف کی صورت میں دے دی گئی تھیں۔ مکانات اور باغات کے اوقاف، یعنی جو ذاتی مِلک پر مبنی تھے، اس سے متاثر نہیں ہوے، کیونکہ انھیں جائز یا شرعی اوقاف سمجھا گیا۔ ان کے نقصان کی تلافی کے طور پر ''ملتزموں'' کو وظیفہ دیا جانے لگا اور انھیں ''وصیّہ'' اراضی (التزاموں کا ایک حصہ جو ملتزموں کو کلیۃً ان کے ذاتی تمتّع کے لیے دیا جاتا تھا) پر کاشت کرنے کا حق مل گیا۔ ''رِزقہ'' اراضی کے جاگیرداروں کو بھی عمر بھر کا وظیفہ مل گیا، اور حکومت نے مسجدوں اور خیراتی اداروں کے چلانے کی ذمّے داری سنبھال لی، جن کے مصارف کا انحصار ان زمینوں کے محاصل پر تھا۔

۱۸۱۳ - ۱۸۱۴ء میں زیر کاشت (''معمور'') اراضی کی پیمایش کرائی گئی، جمع بندی کے کاغذات تیار کیے گئے، جن میں مالکان اراضی کے نام، مقبوضہ اراضی کا رقبہ اور ''میری'' (=لگان) کی رقم درج ہوتی تھی۔ اب محصولات کے سابق پیچیدہ گوشوارے کی جگہ فقط ایک محصول نے لے لی اور اس کی شرح اراضی کی زرخیزی اور آبپاشی کی سہولت کے مطابق مقرّر کی گئی۔ ان فہرستوں سے فقط وہ زمینیں مستثنٰی کر دی گئیں جو زمین سے بے دخل کیے ہوے ''ملتزموں'' کی ''وصیّہ'' زمینیں ہوتی تھیں، نیز غیر مزروعہ یا ناقابل زراعت زمینیں (جنھیں ''اَبعادیّہ'' کہنے

لگے تھے) پر محصول، اراضی کی شرح ۱۸۱۳ء - ۱۸۱۴ء کی سطح پر مستقل نہیں رہا، بلکہ جیسی جیسی پاشا کی ضرورت محاصل بڑھتی جاتی تھی، اس کے مطابق اس شرح میں میعادی طور پر اضافہ کر دیا جاتا تھا، کل اراضی براہ راست حکومت کی زیر نگرانی نہیں رہی۔ اس کے بجاے محمد علی نے جاگیریں اپنے خاندان کے افراد، منظورِ نظر اور غیر ملکی لوگوں کو تفویض کر دیں۔ ان میں بعض جاگیریں ''چِفتلک'' [رکّ بآں] کے نام سے اور بعض ''اَبْعادیّہ'' (وہ جاگیریں جنھیں ان زمینوں سے دوبارہ زیر کاشت لایا گیا تھا، جو ۱۸۱۳ء - ۱۸۱۴ء کے بندوبست کے وقت غیر مزروعہ تھیں اور بہت اچھی شرائط پر دے دی گئی تھیں) اور ''عہدہ'' کے نام سے معروف تھیں۔ ''عہدہ'' وہ جاگیریں تھیں جو دیوالیہ دیہاتوں پر مشتمل ہوتی تھیں، جن کے محصول سرکاری حکّام کے بجاے ان کے نئے مالکان اراضی (مُتَعہِّد) وصول کرتے تھے۔ ان تمام جاگیروں کی اراضی کی ملکیت حکومت نے اپنے ہی پاس رکھی۔ زمین‌داروں کو فقط ''تصرّف'' (= استفادہ کرنے) کے حقوق حاصل ہوتے تھے۔

ان اصلاحات اراضی کے ساتھ ساتھ محمد علی پاشا نے تمام نقد آمدنی کی پیداوار خصوصاً روئی کو اپنی اجارہ داری میں لے لیا۔ اس نئی حکمت عملی کے نتیجے میں اس نے حکومت کے لیے آمدنی کا ایک اہم ذریعہ پیدا کر لیا۔

دیگر اختراعات، نیز محمّد علی سے پہلے کے محصولوں کا جوں کا توں قائم رکھنا، اس عہد کے موجود و محفوظ میزانیوں میں نظر آتا ہے۔ مداخل ان تین اصناف کے تحت آتے تھے: (۱) بلاواسطہ محصول؛ (۲) محصول درآمد و برآمد اور appaltos [اطالوی: ''اجارہ داریاں'']، یعنی متفرق اشیا پر محصول وصول کرنے کے اجارے، جو حکومت ایک یا زیادہ برسوں کے لیے عطا کرتی تھی، اور (۳) زراعت اور صنعت کے مداخل۔ بلا واسطہ محاصل میں املاک کے محصول مدغم تھے، یعنی ''میری'' (محصول اراضی)، کھجور کے درختوں، شہری جائداد، باغات، اور وراثت پر محصول؛ ''وکالۃ''، ''بازاروں'' اور گھروں کا محصول؛ فی کس محاصل ''فِرْدۃ الرُّؤوس'' کہلاتے تھے۔ ان میں سے ایک مصری باشندوں کی معلومہ یا مفروضہ آمدنی پر تین فی صد شخصی محصول تھا، جسے کل سرکاری ملازمین، غیر ملکی افراد سمیت، اور غیر سرکاری کارخانوں کے مصری ملازمین، ''فلّاحین''، دستکار اور تاجر بھی ادا کرتے تھے؛ جزیہ، رقّاصوں، طوائفوں، بازیگروں اور شعبدہ بازوں پر محصول، ہر قسم کی اشیا پر محصول، یعنی مصری دریاؤں میں چلنے والی کشتیوں، دریاے نیل کی مچھلیوں، نمک، پھل، قصّابوں کی دکانوں، کھالوں، چربی، چماڑی کی صفائی، سناروں کے لیے فیتوں (galloons)، جانوروں آبپاشی کے آلات (''ساقیہ'' اور ''شادُوف'') مصر سے غلّے کی برآمد اور کرگھوں پر محصول، محصول مناسب، محصول قرنطینہ و شفاخانہ، ٹکسال کے منافعے اور، راہ داری کا محصول اور متفرق محصول، محصول چنگی، مثلاً اشیاے خوردنی پر اور قاہرہ میں آنے والے اناج پر محصول۔

محصولات درآمد اور متفرقات کی آمدنی میں وہ درآمدی محصول بھی شامل ہیں جو دمیاط، رشید (Rosetta)، بولاق، قدیم قاہرہ، دوری Deraoui، اسیوط، سویز، جِدّہ، القُصَیر سے اور ان تجارتی اشیا پر لیے جاتے تھے جو خشکی کے راستے شام سے آتی تھیں، نیز بحیرۃ المنزلۃ، بحیرہ قارون

اور بحر یوسف کی مچھلیوں پر، انگوری شراب، الکحل اور دیگر قسم کی شراب پر، سنا senna پر، السی، بیجوں کے تیل وغیرہ، پر بھی محصول تھا ۔ زراعت اور صنعت سے منافع ان چیزوں کی فروخت سے حاصل کیا جاتا تھا : روئی، چینی، تیل، افیون، حنا، شہد، موم، عُصْفُر (safflower)، سن، السی، بیج (تل، کاھو اور کُسم)، کچا ریشم، عرق گلاب، چاول، تمباکو، گندم، سیم، جو، مکئی، مسور، سوتی چیزیں، کستان کی چیزیں، ریشم، چھینٹیں اور دستمال، کچی اور دباغت شدہ کھالیں، سینگ، خام شورہ، شورہ، نوشادر، چونا، چوکے (tiles) اور چٹائیاں ۔ مزید برآں، حکومت سرکاری کشتیوں پر سامان لے جانے کے کرایے (سنار کی) گوند، قہوہ، اور ھاتھی دانت سے محاصل حاصل کرتی تھی ۔

عام لحاظ سے محمّد علی کا مالیاتی نظام مصر پر برطانوی قبضے تک قائم رہا ۔ ابراھیم پاشا نے اپنے مختصر عہد حکومت میں کوئی نئی چیز رائج نہیں کی، اور خدیو عباس نے بھی اس نظام کو بہت کم تبدیل کیا، گو اس نے ان سرکاری عمارت وغیرہ کی تعمیر میں کفایت شعاری سے کام لیا جو اس کے دادا نے شروع کی تھیں اور مسرفانہ معلوم ھوتی تھیں ۔ اس نے ان ''عہدوں'' کو منسوخ کر دیا جن کے مالک اپنی رعایتی شرائط کو پورا نہیں کر سکے تھے، اور چنگیوں کو بند کر دیا ۔ اس نے ''فِرْدَۃُ الرُّؤُوس'' کے ایک بڑے حصے کو ھٹا کر کسانوں کے بار کو بھی ھلکا کر دیا ۔

اس کے جانشین سعید پاشا نے مروّجہ مالیاتی نظام کو بدل ڈالا، ایک حد تک، اس طرح کہ اجارہ داری کے طریقے کو ختم کر دیا، ملک میں آزاد تجارت کھول دی اور بیرونی تجارت کو مصری کسانوں سے براہ راست لین دین کرنے کی اجازت دے دی ۔ سرکاری اجاروں سے آمدنی کے نقصان کی تلافی کرنے کے لیے اس نے محصولات اراضی کے متعلّق ایک نئی حکمت عملی شروع کی اور ان اراضی پر جن کا مالیہ پہلے معاف تھا، اب ان میں سے بعض پر ''خراج'' اور بعض پر ''عُشر'' لگا دیا، ساتھ ھی محصولوں کی شرح بھی اچھی خاصی بڑھا دی ۔ ۱۸۵۳ء میں عباس کے عہد حکومت کے دوران میں، محصول اراضی سے آمدنی بڑھ کر ۳۳۸۲۹۸ کیسہ (purse)، یعنی ۷۱ لاکھ ۴۱ ھزار ۹ سو ۹۵ پاؤنڈ تھی ۔ سعید نے اسے بڑھا کر ۵۰۱۸۹۸ کیسہ یا ۲۵۰۹۳۹۲ پاؤنڈ کر دیا ۔ فقط محصول اراضی میں تقریبًا ۵۰ فی صد کا اضافہ ھوا (Green، یکم مئی ۱۹۵۸ء در FO ۷۸/ ۱۳۰۱) ۔ علاوہ ازیں سعید نے تمام فُردۃ الرؤوس کو بحال کر دیا اور انھیں اراضی کے مالیے میں بڑھا لیا ۔

سعید کے قانون اراضی مجریہ ۱۸۵۸ء سے ایک اھم نئی روش کا آغاز ھوا جو دور رس نتائج کی حامل تھی ۔ اس قانون کے تحت اراضی کو ورثے میں پانے، رھن رکھنے اور مستقل طور پر اپنے قبضے میں رکھنے کا حق موجودہ مالکان اراضی کو دے دیا گیا، بشرطیکہ وہ اپنے محصول ادا کر دیں ۔ اگر یہ پانچ برس کے اندر ادا نہ ھوں تو مالکان اراضی اپنی زمینوں سے ھمیشہ کے لیے محروم کر دیے جائیں ۔ وقت کی اس حد بندی نے، جو نئے قانون نے عائد کی، روایتی طرز عمل میں ایک حقیقی تبدیلی پیدا کر دی ۔ پہلے وہ کسان جو اپنی ''اثر'' (athar) اراضی (زمین جو صرف حق استعمال کے طور پر قبضے میں ھوتی، لیکن پشت ھا پشت باپ سے بیٹے کو منتقل ھوتی [illegible] محصول ادا کرنے میں ناکام رہ

جاتا، اسے اس وقت تک زمین سے بے دخل رکھا جاتا جب تک وہ اپنے واجبات ادا نہ کر سکے۔ اس طریقے سے اسے ہمیشہ زمین واپس حاصل کر لینے کی امید ہو سکتی تھی۔ کوئی ایسی مقررہ میعاد موجود نہ تھی جو اسے ہمیشہ کے لیے زمین سے بے دخل کر سکتی۔ بلاشبہہ ۱۸۵۸ء کے قانون اراضی سے جس طبقے کو سب سے زیادہ فائدہ پہنچا وہ غریب کسانوں کا نہیں بلکہ دولت مند مُلّاکان اراضی کا طبقہ تھا۔ اس قانون کے بُرے اثرات خصوصاً اگلے عہد حکومت میں محسوس ہوے۔ وہ کسان جنھوں نے ۱۸۶۰ء کی روئی کی گرم بازاری کے دوران میں حد سے زیادہ قرضے بڑھا لیے تھے، امریکہ کی خانہ جنگی کے اختتام پر جب بازار ٹھنڈا ہوا تو سخت زیر بار تھے۔ نتیجۃً بہت سے کسان، جو اپنے محصول ادا کرنے سے قاصر تھے، اراضی سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ یہ صورت حال اس وقت اور بھی بدتر ہو گئی جب اسمٰعیل کے حد سے بڑھے ہوے مطالبات نے مزید کسانوں کو ان کی اراضی سے محروم کر دیا، کیونکہ وہ حکومت کے لگان ادا کرنے کے قابل نہ تھے۔ خدیو نے کسانوں کی اس بدحالی سے فائدہ اٹھاتے ہوے ان کی زیادہ سے زیادہ اراضی کو اپنی ذاتی جایداد میں شامل کر لیا، یہاں تک کہ وہ بالآخر مصر کی زرعی زمینوں کے پانچویں حصے کا مالک بن گیا، جس سے اس نے خوب ذاتی فائدہ اٹھایا۔

خدیو اسمٰعیل کو اپنے مداخل بڑھانے کے لیے متعدد تدابیر اختیار کرنا پڑیں۔ ان میں سے ایک اس کا ''قانون مقابلہ'' (۱۸۷۱ء) تھا، جس کی رو سے ایسے تمام مالکان اراضی کو جو چھے برس کے محصول پیشگی ادا کرنے پر رضامند ہو جائیں محصول اراضی کا پچاس فی صد، چاہے وہ ''خراج'' ہو یا ''عشر''، ہمیشہ کے لیے معاف کر دیا جاتا تھا۔ یہ مالیاتی تدابیر اسمٰعیل کی توقعات پوری کرنے میں ناکام رہیں، کیونکہ بہت سے مالکان اراضی نے اس سے فائدہ اٹھانے سے انکار کر دیا۔ اسمٰعیل کے معزول ہوتے ہی (۱۸۸۰ء) اس قانون کو کالعدم قرار دے دیا گیا اور کل اراضی پر سب محصول پھر عائد کر دیے گئے۔ ۱۸۸۲ء میں اس ملک پر برطانوی قبضے کے ساتھ ہی مصری حکومت کے مالیاتی امور برطانوی ارباب نظم و نسق کے ہاتھوں میں چلے گئے۔

مآخذ: (۱) مقالات از Comte Estève: *Mémoire sur les finances de l'Égypte depuis sa conquête par le sultan Selym Ier, jusqu'à celle du général en chef Bonaparte*؛ و Michel-Ange Lancret: *Mémoire sur le système d'imposition territoriale et sur l'administration des provinces de l'Égypte, dans les dernièrs années du gouvernement des Mamlouks*؛ و P.S. Girard: *Mémoire sur l'agriculture l'industrie et le commerce de l'Égypte*، در *Description de l'Égypte, Etat Moderne*، جز اول، پیرس ۱۸۰۹ء، ۱۸۱۳ء، ۱۸۲۲ء؛ (۲) Silvestre de Sacy: *Sur la nature et les révolutions du droit de propriété territoriale en Égypte depuis la conquête de ce pays par les musulmans jusqu'à l'expédition de François*، جو تین حصوں میں شائع ہوے، در *Mémoires de l'Institut Royal de France*، ج ۱، پیرس ۱۸۱۵ء، ص ۱ تا ۱۶۵؛ و ج ۵، پیرس ۱۸۲۱ء، ص ۱ تا ۷۵؛ و ج ۷، پیرس ۱۸۲۴ء، ص ۵۵ تا ۱۰۳؛ (۳) عبدالرحمٰن الجبرتی: عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار، ۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴-۱۹۰۵ء؛ (۴) Gibb-Bowen، ج ۱: باب ۶، ۲ و [illegible]؛ (۵) Georges Rigault:

Le Général Abdallah Menou et la dernière phase de l'expédition d'Égypt (1799-1801)، پیرس ۱۹۱۱ء؛ (۶) Helen Anne B. Rivlin: The Agricultural Policy of Muhammad 'Ali in Egypt، کیمبرج، میساچوسٹس ۱۹۶۱ء؛ (۷) Boutros Ghali: Rapport de S. E. Boutros Pacha Ghali, membre de la commission d'enquête de l'impôt foncier, présenté à cette commission le 18 février, ۱۸۸۰ء: در Répertoire de la législation et de l'administration égyptiennes، طبع Philippe Gelat، تکملہ، اسکندریہ ۱۸۹۰ء؛ (۸) Viscount Milner: England in Egypt، لنڈن ۱۹۰۹ء؛ (۹) The Earl of Cromer: Modern Egypt، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۱۰) G. Douin: Histoire du Règne du Khedive Ismail، ۳ جلدیں، قاہرہ ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۱ء؛ (۱۱) Pierre Crabitès: Ismail the Malign، لنڈن ۱۹۳۳ء؛ (۱۲) David S. Landes: Bankers and Pashas، کیمبرج، میساچوسٹس ۱۹۵۸ء؛ (۱۳) مصر سے متعلق سفارتی اور قونصلی دستاویزات جو لنڈن کے Public Record Office اور پیرس کے Archives du ministère des affairs étrangères میں محفوظ ہیں۔

(HELEN RIVLIN)

د۔ ایران: عہد اسلامی کے اوائل سے بیسویں صدی عیسوی تک محصولات کے معاملے میں یہاں حکومت کے طرز عمل میں مجموعی طور پر نمایاں تسلسل پایا جاتا ہے؛ لیکن جہاں اسلام کے ابتدائی قرون میں ملک کے مروّجہ طریقوں کو شریعت اسلامی کے مطابق ڈھالنے، نیز وقتاً فوقتاً غیر شرعی محاصل کو موقوف کرنے کی سعی ہوتی رہی، وہاں عہد منگول (ایل خانی) کے اوائل میں اس روایت سے رشتہ منقطع ہو گیا، حالانکہ غازان خان اور اس کے جانشینوں کے تحت حکومت کو اسلامی رنگ دے دیا گیا تھا۔ اب عام رجحان اسلامی نظریۂ محصول کی طرف نہ تھا بلکہ محصولات و واجبات کے روز افزوں اضافے اور طرح طرح کے رواجی طریقوں کی طرف ہوگیا۔ مزید برآں، اب چونکہ محصولات کے انتظام کو اسلامی نظریے کے نصب العین کے مطابق بنانے کی کوئی ظاہری کوشش بھی نہیں رہی تھی، لہٰذا من مانے کام کرنے کا میلان بڑھ گیا؛ تاہم نظام محصولات کے عام اصول، ان کی تشخیص اور وصولی کے طریقے اور در پیش آمدہ عام مسائل زیادہ مختلف نہیں تھے، لہٰذا وہ تبدیلیاں جو بیسویں صدی سے پہلے وقوع پذیر ہوئیں زیادہ‌تر بنیادی نوعیت کی نہیں تھیں، بلکہ محض درجے کے اعتبار سے ہوئیں۔ نئے خاندانوں اور حکمرانوں نے محصولات کے انتظام میں بنیادی تبدیلیاں نہیں کیں۔ اوزون حسن کا نظام محصولات ۸۷۲ھ/۱۴۶۷ء اور ۸۸۲ھ/ ۱۴۷۷ء کے درمیان نافذ ہوا تھا۔ اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہی صفوی عہد میں بھی زیر عمل رہا۔ قاجار حکمرانوں کے محصولی انتظامات کے خاص خاص طریقے صفویوں ہی کے زمانے میں بھی نظر آتے ہیں، کیونکہ افشار اور زند حکومت نے محصولات کے بارے میں کوئی نئی بات نہیں کی۔ بایں ہمہ یکساں نظام کسی وقت بھی سارے ملک میں نافذ نہیں رہا۔ زیر گردش سرمائے کی مقدار اکثر و بیشتر محدود ہوتی تھی۔ تجارت نے اعلٰی پیمانے پر ترقی نہیں کی اور روپے کی بڑی بڑی رقوم کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لانے لے جانے اور ان کی ادائی میں مشکل پیش آتی تھی۔ یہ تمام باتیں سارے نظام حکومت پر عموماً اور اصول محصولات پر خصوصاً اثر انداز ہوتی تھیں۔

علاوہ ازیں چاندی کے رائج الوقت سکّے کی قیمت کم ہو جانے کے رجحان کی وجہ سے ان تغیّرات کی اضافی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ لگانا مشکل ہو جاتا ہے جو عائد شدہ محصولات کی رقم میں رونما ہوے ۔ جو روپیہ شاہی خزانے میں چلا جاتا تھا اس کے متعلق کئی بیرونی مبصّر کہتے ہیں کہ اس کی ذخیرہ اندوزی کر لی جاتی تھی اور پھر وہ شاذ و نادر ہی دوبارہ گردش میں آتا تھا ۔ اس کے برخلاف جو روپیہ اس طرح جوڑ جوڑ کر جمع کیا جاتا تھا وہ اکثر و بیشتر عسکری مہموں پر اور حریف مدعیان حکومت سے تخت کو محفوظ رکھنے کی غرض سے عطیوں اور دیگر وقتی ضروریات پر بے تحاشا خرچ ہوتا نظر آتا ہے؛ ادھر جس طرح فوج اور سرکاری عمّال کی تنخواہیں متواتر باقی رہ جایا کرتی تھیں، وہ اس کا ثبوت ہے کہ خزانہ ہمیشہ اتنا بھرا ہوا نہیں رہتا تھا جتنا کہ فاضل رقوم کے جمع ہوتے رہنے سے گمان ہو سکتا ہے ۔ بہر نوع انیسویں صدی کے آخری حصے میں نوبت یہاں تک پہنچی کہ انتظامیہ کے مصارف اور فضول خرچ حکمرانوں کے روز افزوں مطالبوں کو پورا کرنے کے لیے مستقل جد و جہد ہونے لگی ۔ حکومت کے محاصل اور حکمران کی ذاتی آمدنی میں کوئی واضح فرق نہیں کیا جاتا تھا ۔ جو رقم فاضل ہوتی انجام کار بادشاہ کی جیب خاص میں چلی جاتی تھی ۔ صفوی عہد میں حکومت کے محاصل (''مال مصالح'') میں، جن کا انتظام وزیر اعظم (''مستوفی الممالک'') کے تحت ہوتا تھا اور بادشاہ کی ذاتی آمدنی (''مال خاصّہ'') کے درمیان، جس کا انتظام ''دیوان خاصّہ'' کا مستوفی کرتا تھا، ایک عمومی امتیاز موجود تھا اور یہ ایک حد تک سابقہ ''دیوان'' اور ''درگاہ'' کے فرق کے مماثل تھا ۔ ٹھیک معلوم نہیں کہ یہ فرق کس زمانے سے پایا جاتا تھا ۔ Chardin نے اس امر کی تصدیق کی ہے کہ اس فرق کا آغاز سب سے پہلے شاہ صفی (۱۶۲۹ تا ۱۶۴۲ء) نے کیا ۔ بایں ہمہ ان قسموں کا ایک دوسرے میں بہت کچھ تداخل ہو جاتا تھا اور قاچار کا زمانہ آنے تک ان میں جو کچھ بھی فرق باقی تھا وہ بھی مفقود ہو چکا تھا ۔ محصولات کا عام ڈھانچہ، یعنی مستقل محاصل (''مال و جہات'' اور بعد میں ''مالیات'') اور غیر معمولی محاصل کے درمیان عمومی فرق باقی تھا اور وہ مقاصد بھی بہت کچھ بدستور برقرار رہے جن میں سرکاری مداخل خرچ کیے جاتے تھے، یعنی فوج کی تنخواہ، سرکاری ملازمین کے مشاہرے، وظائف اور شاہی دربار کے ضروری مصارف؛ تاہم جہاں صفویوں کے عہد میں سلطنت کے بڑے بڑے حصے مرکزی حکومت کے براہ راست اختیار سے نکل گئے تھے اور ان علاقوں کے مالی انتظامات پر بہت کم نگرانی کی جاتی تھی، وہاں قاچاریوں کے ماتحت اس نظام محاصل کو مرکزی بنانے کی کوشش کی گئی، لیکن والیوں اور دوسروں کو محصولات کا ٹھیکا دینے سے یہ کوشش لایعنی بن کے رہ گئی اور بیسویں صدی کے آتے آتے سارا انتظام ابتر ہوگیا ۔ محصولات کی وصولی بہت ہی زیادہ غیرتسلی بخش تھی ۔ جانچ پڑتال اور نگرانی کے جو بھی طریقے ایجاد کیے گئے، ناکام رہے، غرضیکہ یہ نظام عمل بہت تکلیف دہ ہوگیا تھا ۔

''معیّن'' محصولوں میں اہم‌ترین وہ تھے جو اراضی یا ان کی پیداوار پر عائد کیے جاتے تھے ۔ جہاں تک طریق کار اور تشخیص محصولات کی شرح کا تعلق ہے، عمل درآمد میں بہت زیادہ تفاوت پایا جاتا تھا ۔ مزید برآں سرکاری مالیے

کے رقبے میں بہت ردّ و بدل ہوتا رہتا تھا ۔ جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے اراضی کے بہت بڑے حصّے کو ''تیولوں'' اور ''سیورغالوں'' [جاگیروں] کی شکل میں حکومت کے براہ راست انتظام سے خارج کر دیا گیا تھا ۔ یہ پورے یا جزوی طور پر محصول سے مستثنی ہوتے تھے ۔ ایسی جزوی معافی زیادہ‌تر شاہی اراضی، وقف اراضی اور ناقابل کاشت اراضی کو دی جاتی تھی ۔ بقول Chardin صفوی سلطنت ''ممالک'' (صوبوں) میں منقسم تھی، یعنی وہ علاقے جن کا نظم و نسق بالواسطہ ہوتا تھا اور ''خاصّہ'' جس کا نظم و نسق بلا واسطہ ہوتا تھا ۔ وہ اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ اول الذّکر کے والی مرکزی حکومت کو سال نو کے موقع پر ''پیشکش'' کے طور پر یک مشت رقم، نیز شاہی دربار اور کارخانوں کے استعمال کے لیے صوبائی پیداوار اور مصنوعات کا ایک حصہ دیا کرتے تھے اور صوبائی محاصل کے بقیہ حصے کو صوبائی انتظامیہ کے اخراجات کے لیے خود رکھ لیتے تھے ۔ یہ بات پوری طرح واضح نہیں ہے کہ صفویوں کے ماتحت یہ صوبائی والی اور قاچاروں کے ماتحت وہ صوبہ‌دار جنھیں محاصل کا ٹھیکا مل جاتا تھا، محصولوں کی تعیین اور وصولی میں کس حد تک آزاد تھے ۔ ان میں سے ہر عہد میں مرکزی حکومت کے ''مستوفی'' صوبائی اضلاع کے محصولات کے مفصل تخمینے تیار کرتے اور عموماً ہر برس صوبوں کو بھیجتے تھے ۔ ان تخمینوں کو ''دستور العمل'' کہتے تھے اور ان کے مطابق یا ان کی بنیاد پر صوبوں کے ''مستوفی'' صوبائی باشندوں کے درمیان محاصل کے مطالبے مختص کرتے تھے ۔ یہ بات بھی واضح نہیں ہے کہ وقف اراضی کس حد تک محصول سے مستثنی ہوتی تھیں ۔ یہ بات بہر حال غیراغلب معلوم ہوتی ہے کہ وہ ''اوقاف'' جن کا بادشاہ وقت متولّی ہوتا تھا محصول ادا کرتے ہوں ۔ کرزن Curzon کا بیان ہے کہ وقف اراضی کا مالیہ معاف ہوتا تھا، لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ ''معافی'' فی الحقیقت از خود حاصل نہ ہوتی ہو بلکہ خاص ''فرمان'' کے ذریعے دی جاتی ہو ۔ ۱۹۰۶ء میں آئین کے منظور ہو جانے کے بعد وہ اوقاف جن کا متولّی بادشاہ‌وقت تھا، اس بنا پر محصول سے مستثنی کر دیے گئے کہ بادشاہ کی آمدنی پر محصول نہیں لگ سکتا ۔ دیگر قسم کے ''اوقاف'' مستوجب محصول ہوتے تھے ۔

زمین کے لگان کی تشخیص کے خاص طریقے تین تھے : (۱) پیمایش اراضی کے ذریعے؛ (۲) پیداوار کے ایک حصّے کی بنیاد پر؛ (۳) بالمقطع ۔ یہ تشخیص مقرّرہ وقتوں سے نہیں ہوا کرتی تھی اور اکثر و بیشتر فرسودہ اور بیکار ہو جاتی تھی، اگرچہ جہاں محصول فصل کے ایک مقررہ حصّے کے طور پر مقرّر کیا جاتا تھا وہاں سرکاری محصّل اس کا تخمینہ لازماً ہر سال کرتے تھے ۔ قاچاریوں کے عہد تک تعیین محصول کی سب سے عام صورت یہ تھی کہ کسی شہر یا موضع سے جتنی رقم لینے کا تخمینہ لگایا جاتا، اس کی تشخیص بالمقطع کر دی جاتی تھی ۔ اس سے تحصیلداروں کو فصل کی مقدار کا تخمینہ لگانے کے لیے سالانہ دوروں پر جانے کی ضرورت نہ پیش آتی تھی ۔ جس واجب الادا محصول کی جزوی طور پر نقد اور جزوی طور پر جنس میں تشخیص ہوتی تھی، اسے اس علاقے کا ''بُنیچہ'' کہتے تھے ۔ اس میں انیسویں صدی کے وسط سے سپاہیوں کی وہ تعداد بھی شامل ہوتی تھی جسے فراہم کرنا اس علاقے پر واجب ہوتا تھا یا سپاہیوں کی مقررہ تعداد

کی تنخواہوں کے برابر رقم ۔ شہر یا دیہات کی آبادی پر واجبات محصول کے حصوں کی آخری تقسیم مقامی طور پر کی جاتی تھی ۔ آفات سماوی کی وجہ سے یا کسی خاص خدمت کے عوض محصول کی خاص معافیاں وقتاً فوقتاً عطا کی جاتی تھیں اور وہ بعض اوقات دوامی ہو جاتی تھیں؛ تاہم بسا اوقات بقایا رہ جانے کی وجہ سے یا کسی ناگہانی یا خاص ضرورت کو پورا کرنے کے لیے زائد محصول عائد کر دیے جاتے تھے ۔ ان کے متعلق عام رجحان یہ تھا کہ وہ بھی مستقل طور پر باقاعدہ محصول کا جزو بن جائیں ۔ مزید برآں، تبادلے کی شرحوں (تسعیر) سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے، جن کے ذریعے محصولوں کی تعیین سکے کی مفروضہ قیمت یا جنس میں کی جاتی تھی، محاصل نقدی میں بدل دیے جاتے تھے اور اس ترکیب سے محصول کی شرح بڑھا لی جاتی تھی ۔ محصولوں کی تشخیص چونکہ عموماً پرانے وقتوں کی چلتی رہتی تھی، اس لیے اکثر ایسا ہوتا تھا کہ وہ گاؤں جس کی خوشحالی جاتی رہتی اور اس کے باشندے جنگ، قحط، نقل وطن یا کسی اور سبب سے کم ہوجاتے، اس کے لیے پرانا مالیہ اب بہت گراں ہو جاتا تھا اور باشندوں پر فی کس محصول کی رقم بھی خود بخود بڑھ جاتی تھی ۔ اس کے برعکس ایسے مواضع جو اس عرصے میں زیادہ خوشحال ہو جاتے یا حال ہی میں ترقی کر چکے ہوتے تھے، ان کے لیے پرانی شرح محاصل اکثر نسبۃً کم رہ جاتی تھی ۔

زمین کے لگان کی شرح مختلف ہوتی تھی ۔ اس پر مزروعہ اجناس کی نوعیت اور کبھی کبھی آبپاشی کی قسم اثر انداز ہوتی تھی ۔ اوزون حسن کے نظام محصولات کے تحت اس محصول کی شرح، جو زمین کی پیداوار پر عائد کیا جاتا تھا، پیداوار کے چودہ اور بیس فیصد کے مابین ہوتی تھی ۔ مزید برآں ہر قابل کاشت زمین پر بھی لگان لگایا جاتا تھا ۔ صفویوں کے تحت ترتیب ایسی ہی صورت حال رہی، مگر بقول Chardin ریشم اور روئی پر پیداوار کا ایک تہائی محصول وصول کیا جاتا تھا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ قاچاریوں کے عہد میں یہ شرح زیادہ تر فصل کی تقریباً بیس فیصد ہوگئی ۔ اگرچہ ایک روایت میں وثوق سے کہا گیا ہے کہ فتح علی شاہ کے عہد حکومت سے پہلے شرح $\frac{1}{5}$ تھی، تاہم یہ بات غیر اغلب معلوم ہوتی ہے کہ یہ شرح عام طور پر مروّج تھی ۔ بہر کیف طریق عمل میں بہت وسیع تنوّع پایا جاتا تھا ۔ اناج کی فصلوں کا مالیہ جنس میں وصول کیا جاتا تھا ۔ اس طرح حاصل ہونے والا اناج مرکزی گوداموں میں جمع اور ہنگامی ضرورتوں، مثلاً عسکری مہموں اور قحط کے لیے محفوظ رکھا جاتا تھا، یا بعض صورتوں میں اسے مقررہ داموں پر مقامی آبادی کے ہاتھ فروخت کر دیا جاتا تھا ۔ جہاں مالیہ فصل کے مقررہ حصے کے طور پر جنس میں ادا کیا جاتا، وہاں اسے عموماً مالک اراضی اور کسان کے درمیان فصل کی تقسیم سے پہلے ہی کھلیان میں تشخیص کر لیا جاتا تھا ۔

شاہی اراضی کا رقبہ گھٹتا بڑھتا رہتا تھا ۔ ان صورتوں میں جہاں ان کا انتظام براہ راست ہوتا تھا، وہاں زمین پر کوئی لگان عام معنوں میں نہیں لگایا جاتا تھا بلکہ کسان کے حصے کو وضع کرکے کل پیداوار خزانے میں چلی جاتی تھی ۔ اگر زمین پٹے پر دی جاتی تو پٹہ دار سے وصول ہونے والے محصول میں غالباً زمین کا لگان بھی شامل ہوتا تھا، یہ پٹہ فصل کی بٹائی کے عام معاہدے کے مشابہ ہوتا تھا ۔

صفویوں کے تحت اصفہان کے نواح کی زمین زیادہ تر شاہی ملکیت تھی اور اس کا انتظام ''مستوفی خاصّہ'' کے ماتحت ایک خاص ''دیوان'' کرتا تھا۔

زمین یا اس کی پیداوار پر مالگزاری کے علاوہ جہاں کہیں بڑے دریا موجود تھے، وہاں ان کے پانی کا آبیانہ بھی عائد کیا جاتا تھا۔ بعض علاقوں میں مستقل اور نیم خانہ بدوش آبادی سے چرائی اور محصول مویشیاں بھی وصول کیا جاتا تھا، لیکن اس کی رقم اور طریق تشخیص مختلف ہوتے تھے۔ دیگر ''معیّنہ'' محصولات میں (قابل کاشت اراضی کے علاوہ)، ایک محصول جایداد سکنیٰ، مُستغلّات (حمّام، دکانیں، پن چکیاں اور کارواں سرائیں وغیرہ) پر بھی عائد تھا اور یہ قاچاروں کے ابتدائی عہد میں تخمینی سالانہ منافع پر بیس فیصد کے حساب سے لگایا جاتا تھا۔ Malcom کا بیان ہے کہ صفوی اور انْ کے بعد کے خاندانوں کے خاتمے پر ضبطیوں کی وجہ سے اس قسم کی شاہی جائداد میں بہت زیادہ اضافے ہوگئے تھے۔ جہاں بادشاہ اس طرح کی جائداد پٹے پر دیتا تھا وہاں زر پٹہ میں وہ محصول بھی شامل ہوتا تھا جو اسی قسم کی ذاتی جائدادوں پر مقرر تھا، یا خود کرایہ اس محصول کی جگہ لیا جاتا تھا۔ غیرمسلم، یہودی، ارمن اور زردتشتی جزیہ ادا کرتے تھے اور غیر ملکی بھی جب تک کہ انہیں خاص معافی نہ دی جاتی تھی۔ کئی دوسرے گروہ بھی (بعض قبائلی گروہوں سمیت) جزیہ کی قسم کا محصول (''سرانہ''، ''سر شماری'') ادا کرتے تھے۔ متعدد دستاویزات میں ایک قسم کے مکانی یا فی خاندان (''خانہ شمار'') محصول کے حوالے بھی ملتے ہیں۔ یہ عام شخصی محاصل آخرکار ۲ آذر ۱۳۰۵ ش/۱۹۲۶ء کے قانون کی رو سے منسوخ کر دیے گئے۔

اہل حرفہ کی برادریوں پر محصول پوری جماعت کے حساب سے عائد ہوتے تھے، سوائے اس جگہ کے جہاں خاص معافیاں دی جاتی تھیں۔ یہ محاصل ''بُنیچہ'' کے نام سے بھی معروف تھے۔ صفوی عہد میں اصفہان کے عمّال، یعنی ''کلانتر'' اور ''نقیب''، سال کے پہلے تین مہینوں میں ان برادریوں کو اصفہان میں جمع کرتے تھے۔ ''نقیب'' برادری کے ''کدخدا'' (= چودھری) کے ساتھ مل کر ان کا ''بُنیچہ'' مقرر کرتا جو بعد میں ''برادری'' کے ارکان کے درمیان الگ الگ تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ عملی طور پر جس طرح زمینی مالیے کی تشخیص فرسودہ ہو جاتی تھی، وہی کیفیت برادریوں کے ''بنیچہ'' کی ہوئی تھی۔ اہل حرفہ کی برادریاں اس طریقے سے ۱۸۸۸ء تک محصول ادا کرتی رہیں، یہاں تک کہ محصول کا یہ طریقہ ۲ آذر ۱۳۰۵ ش کے قانون کی رو سے منسوخ ہو گیا۔

جہاں تک تاجروں پر محصول کا تعلق ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کوئی یکساں طریق کار موجود نہ تھا۔ بعض اشیا پر وقتاً فوقتاً خاص محصول عائد کر دیے جاتے تھے، مثلاً تذکرۃ الملوک میں تمباکو کی تجارت پر محصول کا ذکر ملتا ہے۔ بعض صورتوں میں منڈیوں پر بھی محصول لگائے جاتے تھے۔ بڑے بڑے مقرّرہ محصول، جو تاجروں کو ادا کرنے پڑتے تھے، یہ تھے: محصول ''راہداری'' اور محصولات درآمد برآمد۔ اول الذّکر محصول ہر شہر میں عموماً جانور کے بار کے حساب سے لگتا تھا، مگر اس کی شرح بدلتی رہتی تھی۔ درآمدی اور برآمدی اشیا پر چنگی ادا کی جاتی تھی۔ صفوی عہد میں محصولات درآمد برآمد کے دفاتر خلیج فارس میں دس فیصد محصرل لگاتے تھے۔

دیگر سرحدوں پر محصول فی کوپ کے حساب سے لگایا جاتا تھا ۔ کئی غیر ملکی تاجروں کو محصول سے مستثنٰی قرار دے دیا جاتا تھا یا ان کے محصول میں تخفیف کر دی جاتی تھی ۔ عہد نامۂ ترکمان چای (۱۸۲۸ء) کی رو سے روسی تاجر درآمد اور برآمد پر بلحاظ قیمت پانچ فیصد محصول ادا کرتے تھے ۔ زیادہ مدّت نہ گزری کہ دیگر اقوام نے بھی مساویانہ سلوک کا مطالبہ کیا، جو منظور کر لیا گیا ۔ ایرانی سوداگر صرف دو فیصد ادا کرتے تھے، لیکن اس کے علاوہ انھیں راھداری کے محصول بھی ادا کرنا پڑتے تھے ۔ ۱۹۰۳ء میں محصول نامے پر نظر ثانی کی گئی تو اس کی شرائط ایرانیوں کے خلاف اور روس کے حق میں طے ہوئیں ۔ محصولات درآمد و برآمد اور راھداری کو عموماً ٹھیکے پر دے دیا جاتا تھا ۔

کانوں اور موتیوں کے نکالنے پر محصول لگایا جاتا تھا، جس کی شرح عہد صفوی میں پیداوار کا ایک تہائی تھی ۔ اسی طرح سکّوں پر دو فیصد محصول (واجبی) کا بھی ذکر ملتا ہے ۔ عہد قاچار میں ٹکسالیں بھی آمدنی کا ایک باقاعدہ ذریعہ تھیں ۔ انیسویں صدی کے اواخر میں ڈاکخانے اور تار گھر بھی آمدنی کا ایک زائد ذریعہ بن گئے ۔

متعدّد دیگر محاصل ''مقرّرہ'' آمدنی کی تکمیل کرتے تھے ۔ یہاں بھی طریق عمل میں بڑا تنوّع پایا جاتا تھا اور جن شرحوں سے یہ مختلف محصول لگائے جاتے تھے ان سے متعلق تفصیلی معلومات بہت کم ملتی ہیں ۔ ان میں سے بہت سے محصول بیسویں صدی عیسوی تک عائد ہوتے رہے ۔ Millspough لکھتا ہے کہ ۱۹۲۲ء میں کوئی دو سو کے قریب متفرق محصول موجود تھے ۔ [illegible] بھی شامل ہیں جو مقامی یا دوسرے سرکاری عہدیداروں کو دیے جاتے تھے اور جن کے لیے یہ ضروری نہ تھا کہ وہ محکمۂ مالیات کے ذریعے وصول کیے جاتے ہوں ۔ بیشتر حالات میں انھیں مقامی طور پر وصول کیا جاتا تھا اور وہ ان سرکاری عہدیداروں کی کل تنخواہ یا اس کا بڑا جز ہوتے تھے جن کے فائدے کے لیے انھیں عائد کیا جاتا تھا ۔ صفوی عہد میں ''تُیُول''، سالانہ امدادیں اور ''سُیُورغال'' پانے والے ان عطیّات کی مقررہ فیصد رقم متعدد سرکاری عہدیداروں، یعنی ''دیوان اعلٰی'' کے ''وکیل'' سے لے کر ''دفتردار'' اور دوسرے معمولی عمّال تک کو دیتے تھے، مگر ان سے زیادہ گراں بار وہ محصول تھے جنھیں مقامی عہدے دار اپنے عہدے کا لازمہ سمجھ کر وصول کرتے تھے، کیونکہ ان کی شرح من مانی ہوتی تھی ۔

کسانوں اور بعض دستکاروں کی برادری پر ایک مزید بار بیگار تھی، جو حکومت جبراً لیتی یا جس کے عوض روپے کی ادائی کا مطالبہ کرتی تھی ۔ اس بیگار کی نوعیت جگہ جگہ مختلف تھی، لٰہذا اسے روپے کی شکل میں متعیّن کرنا مشکل ہے ۔ اس قسم کی بیگار بہر حال کسانوں اور دستکاروں کی تذلیل کا باعث تھی اور انھیں اپنی محکومیت کا احساس اور زیادہ ہو جاتا تھا ۔

محصول گزار کی ذمّے داری مقرّرہ محصولوں کی ادائی ہی تک محدود نہ تھی، بلکہ ان کے علاوہ غیر مقرّرہ یا غیر معمولی محاصل بھی ادا کرنا ہوتے تھے اور غالبًا یہ ادائی کی سب سے ناگوار صورت تھی ۔ اس قسم میں ''صادرات'' اور ''سُیُورسات'' سب سے زیادہ ہمہ گیر اور گراں بار تھے [illegible] ''پیشکش''، یعنی تحفے تحائف کا تھا،

جو ہنگامی یا غیر ہنگامی ہوتے تھے۔ ''صادرات'' وہ محصول تھے جو خاص اخراجات کو پورا کرنے کے لیے لگائے جاتے تھے، مثلاً کسی عسکری مہم، شاہی عمارات کی تعمیر یا مرمت، اور کسی خاص جشن کے لیے، یا محض مداخل میں کمی پوری کرنے کے لیے۔ موقع کی نوعیت کے مطابق کبھی سارا ملک یا ایک ضلع یا قوم کا صرف ایک طبقہ اس زرستانی کی زد میں آتا تھا۔ اس کی مقدار بہت ہی بے اصولی سے مقرر کی جاتی تھی اور اس کی تحصیل میں جانبداری دکھانے اور ناانصافی برتنے کی بڑی گنجائش تھی۔ ''سُیُورسات'' ان محصولات پر مشتمل ہوتے تھے جو فوج کے قیام اور اخراجات کے لیے، سرکاری عہدیداروں اور ملک میں غیر ملکی سفیروں کے سفر کے لیے عائد کیے جاتے اور ''صادرات'' کی طرح وہ بھی کسانوں پر بہت گراں گزرتے تھے۔ پیشکش (یا تحائف) دو قسم کے ہوتے تھے: ''ہنگامی'' اور ''مستقل''۔ مؤخرالذکر کو صوبوں کے والی، قبیلوں کے سردار اور اعلیٰ عہدیدار ہر سال، سالِ نو اور بعض صورتوں میں مذہبی تہواروں، جیسے ''عید مولود'' کے موقع پر پیش کرتے تھے۔ ان پیشکشوں کی رقم کم و بیش رسم و رواج کے مطابق متعین کی جاتی تھی۔ ہنگامی تحائف لینے کے کئی موقعے ہوتے تھے۔ والی اور عہدے دار جب اپنا عہدہ سنبھالتے تھے تو ان سے اکثر ایک رقم کی توقع رکھی جاتی تھی اور وہ اسے ادا کرتے تھے، جسے عملاً عہدے کی قیمت کہنا چاہیے۔ خلعت کے عطا ہونے پر بیشتر صورتوں میں خلعت پانے والے کو قوم میں اپنے رتبے اور حیثیت کے مطابق رقم دینا پڑتی تھی۔ شاہِ ایران جب کسی ضلع سے گزرتا تھا تو سب چھوٹے بڑے لوگوں کو تحائف پیش کرنا پڑتے تھے۔ اسی طرح شاہ جب اپنے کسی منظورِ نظر وزیر کے گھر تشریف لے جاتا تو وزیر، اس کے خاندان اور اس کے متوسّلین کو تحائف کی صورت میں بھاری مصارف برداشت کرنا پڑتے تھے۔ مزید برآں حکومت کے کثیر التعداد وظیفہ خواروں کے ورثا کو اپنے نام پر یہ وظائف جاری کرانے کی اکثر قیمت ادا کرنا پڑتی تھی۔ ایسی ہی قیمت ''تیُول'' کے مالکوں اور ان کے ورثا کو ادا کرنا پڑتی تھی۔ ''پیشکش'' کا یہ طریقہ تمام انتظامیہ میں پھیلا ہوا تھا۔ نہ صرف بادشاہ ''پیشکش'' کی توقع رکھتا اور وصول کرتا تھا بلکہ اس کے والی اور وزیر بھی اپنے اپنے علاقوں میں اور اپنے ماتحت عملے سے اس قسم کا مطالبہ کرتے اور وصول کرتے تھے۔

آمدنی کا ایک اور بے قاعدہ ذریعہ بھی تھا، جس کی حدود کا اندازہ کرنا تو مشکل ہے، تاہم یہ خاصی وسیع تھیں۔ یہ ذریعہ برطرف ہونے والے عہدیداروں کے مال کی ضبطی (مصادرہ)، جرمانے اور رشوتوں پر مشتمل تھا۔ انیسویں صدی کے نصف آخر اور اس کے بعد سے ان اسبابِ زرستانی میں بھاری رقوم کا اضافہ ہوتا گیا جو اجارہ داریوں، مراعات اور حقوق مالکانہ (royatties) سے حاصل ہوتی تھیں۔

ناصر الدّین شاہ قاچار کے عہد حکومت کے آخری زمانے میں، ملک کے مالیاتی انتظام میں وحدت پیدا کرنے، بعض بے قاعدہ محصولوں اور مطالبوں کو منسوخ کرنے، آمدنی بڑھانے اور وصولی کو بہتر بنانے کے لیے متعدد اقدامات کیے گئے۔ ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۵ تا ۱۸۸۶ء کے قانون میں مالیات کی وصولی میں بعض تبدیلیاں کی گئیں اور والی کی مالی ذمّے داری کا واضح تعیّن کرنے کی بھی کوشش کی گئی۔ ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء میں اراضی کی

نئی پیمایش اور پیداوار سے دسویں حصے کی شرح کے حساب سے مالیہ اور دیگر کئی محصول وصول کرنے کی ہدایات جاری کی گئیں، مگر ان سے اور دیگر اقدامات سے کچھ نمایاں کامیابی نہ ہوئی اور سارے ملک میں ان پر عمل درآمد بھی نہیں ہوتا تھا۔

چونکہ ''مقررہ'' محصولوں کے سوا آمدنی کی رقوم کا اندازہ لگانا ممکن نہیں، اس لیے کل آمدنی کے اعداد و شمار نہیں دیے جا سکتے۔ تذکرۃ الملوک کی رو سے صفوی عہد میں حکومت کی آمدنی (یعنی ''خاصہ'' کی آمدنی کو مستثنی کرتے ہوئے) تقریباً آٹھ لاکھ ''تومان'' تھی۔ اس میں سے اکسٹھ فی صد ان محصولوں کی آمدنی تھی جو ''اوارجہ'' میں باقاعدہ مندرج تھے جن کے متعلق پروفیسر منورسکی Minorsky کا خیال ہے کہ غالباً یہ زمین کا مالیہ ہوں گے۔ محصولات جن میں املاک، یعنی قابل کاشت اراضی وغیرہ کے علاوہ جایدادوں کا کرایہ شامل ہے، [کل آمدنی کا] ۱ء۵ فی صد تھے، کانوں کا محصول ۲ فی صد اور پیداوار و مصنوعات کا جو شاہی کارخانوں کو بھیجی جاتی تھیں، ۲۰ فی صد تھا۔ اسی ماخذ کی رو سے فوج اور انتظامیہ کا کل خرچ ۳۹۱،۹۸۶ تومان، ۷۵۰ دینار تھا جن میں سے ۳۹۶،۱۷۲ تومان امرا اور والیوں کو دے دیے جاتے تھے۔ صوبائی مداخل پر پہلا بار صوبائی انتظامیہ کے مصارف کا تھا۔ قاچاروں کے عہد میں باقاعدہ محصولوں کے علاوہ صوبائی والی انتظامیہ کے اخراجات کے لیے محصول کے طور پر خاص رقم وصول کرتے تھے، جو ''تفاوت عمل'' کہلاتی تھی۔ مقامی اخراجات کو پورا کرنے اور خاص مطالبات کو جو مرکزی حکومت مقامی مالیے سے پورا کیا کرتی تھی، مہیا کرنے کے بعد اگر کچھ بچ جاتا تھا، تو اسے مرکزی خزانے میں بھیج دیا جاتا تھا۔ بقول مالکم Malcolm انیسویں صدی کے اوائل میں ''مقررہ'' آمدنی تیس لاکھ پاؤنڈ (انگریزی) کے قریب تھی۔ مقامی تخمینوں کے مطابق نو روز کے تحائف سے مقررہ آمدنی کا ۱/۱۰ حصہ وصول ہوتا تھا، جرمانوں سے ۱/۵ حصہ اور عوام پر جو مطالبات عائد کیے جاتے تھے، ان سے ۱/۱۰ حصہ۔ اس طرح بادشاہ کی کل آمدنی کا اندازہ تقریباً ساٹھ لاکھ سٹرلنگ ہوتا تھا جس کا صرف ایک حصہ نقد ادا کیا جاتا تھا اور اسے مرکزی حکومت کو ارسال کرنے سے پہلے وصولی کے اخراجات کے لیے بڑی بڑی رقمیں وضع کر لی جاتی تھیں۔ کرزن کے اندازے کے مطابق ''مقررہ'' آمدنی ۵۵،۳۶۹،۵۱۶ تومان (یا ۱،۶۵۲،۸۲۰ پاؤنڈ) تھی (بہ شرح مبادلہ ۳۳½ قران فی پونڈ سٹرلنگ جو ۱۸۸۸ء میں رائج تھی)۔ اس میں زر نقد ۳۶،۰۷۶،۷۵۷ تومان، جنس کی صورت میں (سرکاری شرح کی قیمت سے) ۱۰،۱۰۰،۹۸۳ تومان، محصولات درآمد ۸،۰۰۰،۰۰۰ تومان اور ڈاک، ٹکسال اور تار وغیرہ کی آمدنی ۱،۱۹۱،۷۷۶ تومان تھی، اور محاصل کی وصولی کے مقامی مصارف، خراب فصلوں وغیرہ کے لیے رقوم کو چھوڑ کر خرچ کا تخمینہ کرزن نے ۴۲،۲۳۳،۷۴۲ تومان (۱،۲۶۰،۷۰۰ پاؤنڈ) کیا تھا جس میں مرکزی عمارتوں کی نگہداشت پر ۲،۹۳۳،۳۷۲ تومان اور فوج، مرکزی انتظامیہ، وظائف، روزینے اور بادشاہ کے عملے وغیرہ کے لیے ۲۱،۶۰۰،۰۰۰ تومان شامل تھے۔ اس طرح ۱۳،۱۳۶،۰۴۴ تومان (۳۹۲،۱۲۱ پاؤنڈ) فاضل بچتے تھے، مگر یہ اعداد و شمار محاصل و مخارج کی صحیح تصویر پیش نہیں کرتے۔ وجہ یہ ہے کہ ''مقررہ'' محاصل

اور چنگی کے علاوہ جو آمدنی تھی، نہ صرف اسے بلکہ عسکری مہموں، ساز و سامان، بیرونی ممالک کی سیاحتوں اور غیر متوقع ہنگامی حالات کے لیے جو خرچ کیا جاتا تھا، اسے بھی نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ مجموعی تصویر دیکھنے میں خوش آیند نہیں ہے اور اس قسم کا کوئی محفوظ سرمایہ اگر جمع ہو بھی گیا ہو، تو وہ انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر اور بیسویں صدی کے ابتدائی سالوں میں تیزی کے ساتھ ختم ہو گیا ہوگا۔ میزانیہ کے خساروں کو پورا کرنے کے لیے بیرونی ممالک سے قرضے لیے گئے جن کی ادائی کے لیے درآمدی محصولات کی کفالت دی گئی۔ ۱۹۱۱ء تک سالانہ خسارہ ساٹھ لاکھ تومان کے لگ بھگ تھا جو عموماً ایک کروڑ دس لاکھ تومان تک پہنچ جاتا تھا، کیونکہ "مقررہ" محاصل پورے کے پورے وصول نہیں ہوتے تھے۔ ۱۹۲۲ء تک مختلف ذرائع سے حاصل شدہ کل آمدنی کے تناسب میں خاصی تبدیلی واقع ہو چکی تھی۔ تقریباً نصف آمدنی محصولات سے حاصل ہوتی تھی، اور پٹرول کے حق مالکانہ کی رقم بھی ملک کے مجموعی مداخل کا خاصہ حصّہ تھی۔

۱۹۰۶ء میں آئین کی منظوری سے ایران کے نظام مالیات میں ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اس آئین کے تحت تمام مالیاتی امور میں، میزانیے کی تیاری اور اس پر عمل درآمد کرانے کے لیے، نئے محصول عائد کرنے اور ان میں تخفیف اور معافی کے لیے نیز قومی وسائل و املاک کے بیع و انتقال کے لیے مجلس ملّی کی منظوری ضروری تھی۔ ۱۹۰۷ء میں نئی تشکیل شدہ مجلس نے سب سے پہلے جو کام کیے، ان میں مالیاتی اصلاح کے مسئلے پر غور کرنے کے لیے ایک ذیلی مجلس کا تقرر بھی تھا۔ اس مجلس کی [illegible] نتیجے میں افراد کی امداد، وظائف کی تعداد اور رقم کم کر دی گئی۔ صوبوں کی مشخصہ آمدنی پر نظر ثانی کی گئی اور "تفاوت عمل" کا قاعدہ موقوف ہو گیا۔ "تیولوں" کو بھی منسوخ کر دیا گیا اور "تسعیر" (تبادلے کی شرحوں) کی بھی موقوفی عمل میں آئی۔ اسی سال ایک فرانسیسی M. Bizot دو برس کے لیے مشیر مالیات مقرر کیا گیا۔ اسے کوئی اختیارات نہیں دیے گئے تھے اور اس کے تقرر کا مقصد پورا نہ ہو سکا۔ ۱۹۱۱ء میں ایک امریکی شوسٹر W. Shuster کو مالی انتظامات کے نہایت ابتر اور دقیانوسی نظام کی ازسرنو تنظیم کے لیے صدر خازن (Treasurer General) مقرر کیا گیا، مگر روس کے سفارتی دباؤ نے اسے چند ماہ بعد ہی ملک چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ ملک کی مالیات میں بدستور بدنظمی جاری رہی اور پہلی عالمگیر جنگ میں یہ انتظام جاری نہ رہ سکا۔ ۱۹۲۲ء میں ایک اور امریکی Dr. A.C. Millspaugh کو مالیات کا صدر ناظم مقرر کیا گیا اور اس تاریخ ہی سے ملک کے نظام مالیات میں فی الحقیقت اصلاح کا آغاز ہوا، جس کا وعدہ آئین میں کیا گیا تھا اور جس سے جدید نظام محصولات کی بنیادیں رکھی گئیں۔

مآخذ: (۱) Ambrogio و Josafa Barbaro: *A Narrative of Italian Travels in Persia in the 15th and 16th Centuries*, Contarini (Hakluyt Society) سلسلۂ اول، جلد ۴۹؛ (۲) E. G. Browne: *The Persian Revolution of 1905-6*، کیمبرج ۱۹۱۰ء؛ (۳) J. Chardin: *Voyages du Chevalier Chardin en Perse, et autres lieux de l'Orient*... (طبع لینگلز)، ۱۰ جلدیں، پیرس ۱۸۱۱ء؛ (۴) G.N. Curzon: *Persia and the Persian Question*، ۲ جلدیں، لندن

۱۸۹۲ء؛ (۵) G. Demorgny : Les Institutions finan-
cières de la Perse، پیرس ۱۹۱۵ء؛ (۶) جمال زادہ :
گنج شایگان، برلن ۱۹۱۹ء؛ (۷) R. Du Mans : Estat
de la Perse en 1660، پیرس ۱۸۹۰ء؛ (۸) J. B. Fraser :
Narrative of a Journey into Khorasān in the years
1821 and 1822، لنڈن ۱۸۲۵ء؛ (۹) Mochar Ghadimy :
Les Finances de la Perse، پیرس ۱۹۲۰ء؛ (۱۰)
Great Britian, Department of Overseas Trade :
Report on the Finances and Commerce of Persia،
۱۹۲۵—۱۹۲۷ء؛ از E.R. Lingeman، ۱۹۲۸ء؛ (۱۱)
J. Greenfield : Die Verfassung des Persischen
Staats، برلن ۱۹۰۳ء؛ (۱۲) Sir Thomas Herbert :
Some Years Travels (طبع سوم، ۱۶۶۵ء)؛ (۱۳)
W. Hinz : Das Steuerwesen Ostanatoliens im
15. und 16. Jahrhundert، در ZDMG (سلسلۂ نو،
۲۵، ۱۹۵۰ء)؛ (۱۴) E. Kaempfer : Amoenitatum
exoticarum etc. Lemgo ۱۷۱۲ء؛ (۱۵) J. Mac-
donald Kinneir : A Geographical Memoir of the
Persian Empire، لنڈن ۱۸۱۳ء؛ (۱۶) A.K.S. Lambton :
Landlord and Peasant in Persia، OUP ۱۹۵۳ء؛
(۱۷) I. de Laet : Persica, seu regni Persici status
variaque itinera et atque par Persiam، لائڈن
۱۶۳۳ء؛ (۱۸) E. Lorini : La Persica economica
contemporanea e la sua questione monetaria، روم
۱۹۰۰ء؛ (۱۹) Sir J. Malcolm : The History of
Persia from the Most Early Period to the Present
Time، ۲ جلدیں، لنڈن ۱۸۲۹ء؛ (۲۰) A.C. Millspaugh :
The Americans in Persia، واشنگٹن ۱۹۴۶ء؛ (۲۱)
وہی مصنف : The American task in Persia،
نیویارک و لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۲۲) وہی مصنف :
The Financial and Economic Situation of Persia،
واشنگٹن ۱۹۲۶ء؛ (۲۳) E. Machver : [illegible]
des finances iraniennes، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۲۴)
عبداللہ مستوفی : شرح زندگی من، ۳ جلدیں، تہران
۱۹۴۳ — ۱۹۴۵ء؛ (۲۵) H. Nafiçy : L'Impôt et la
vie économique et sociale en Perse، پیرس ۱۹۲۴ء؛
(۲۶) A. Olearius : Voyages très curieux et très re-
nommés faits en Moscovie, Tartarie, et Perse،
۲ جلدیں، دربک ایمسٹرڈم ۱۷۲۷ء؛ (۲۷) The Royal
Institute of International Affairs : The Middle East،
لنڈن ۱۹۵۹ء؛ (۲۸) P. Sanson : Voyage ou relation
de l'Etat présent du royaume de Perse، پیرس ۱۶۹۵ء؛
(۲۹) W.M. Shuster : The Strangling of Persia،
لنڈن و نیویارک ۱۹۱۲ء؛ (۳۰) E. Stack : Six Months
in Persia، ۲ جلدیں، لنڈن ۱۸۸۲ء؛ (۳۱) تذکرۃ الملوک،
فارسی متن (عکسی) مع ترجمہ و تشریح از منورسکی، لنڈن
و لائڈن ۱۹۴۳ء؛ (۳۲) L. Tigranov : Iz obshčestvenno-
ekonomičeskikh otnoshenii v Persii، سینٹ پیٹرزبرگ
۱۹۰۹ء؛ (۳۳) A. T. Wilson : Persia، لنڈن ۱۹۳۲ء۔

(ANN K.S. LAMBTON)

۶۔ ہندوستان (الف) سلطنت دہلی :

سلطنت دہلی کا مالیاتی نظام خاصی بڑی حد تک اس نمونے پر قائم کیا گیا تھا جو عباسیوں کے تحت تیار ہوا تھا۔ قدیم ترین وزرا میں سے ایک فخرالدّین عصامی تھا جو التتمش (۶۰۷ تا ۶۳۳ھ/۱۲۱۱ تا ۱۲۳۶ء) کے دربار میں شامل ہونے سے پہلے بغداد میں خدمات سر انجام دے چکا تھا (فرشتہ، ۱ : ۷۰)، مگر سلاطین دہلی کو اپنے طریق عمل میں ہندو روایات کا، خصوصاً مزروعہ ارضی کے متعلق، لحاظ رکھنا پڑتا تھا۔ ان مالیاتی انتظامات کی بنیاد ان نظائر پر رکھی جاتی تھی، جن کی نشو و نما ہندو روایات کے امتزاج کے ساتھ مشرقی خلافت کے منتظموں اور فقیہوں کے [illegible] فقہ اسلامی اور نظائر کے

ساتھ مقامی روایت کے نمونوں میں تطبیق ان کی بعض مماثلتوں کی وجہ سے کچھ زیادہ مشکل ثابت نہ ہوئی۔

محصولات کا ایک زمرہ جو فقط مسلمانوں ہی کے لیے قابل ادائی تھا، زکوٰۃ کی قسم کے تحت آتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حکومت ذاتی املاک پر زکوٰۃ عائد نہیں کرتی تھی، بلکہ اسے فرد کی مرضی پر چھوڑ دیتی تھی کہ وہ خود اپنے اس فرض کو پورا کرے۔ حکومت دیگر محصولوں کی طرح ''عُشری'' اراضی کی پیداوار پر بھی محصول لگاتی تھی جو کل پیداوار کا پانچ فی صد یا دس فی صد ہوتا تھا۔ عشری زمینیں کل زیرکاشت اراضی کے رقبے کا معمولی حصہ تھیں۔ کل درآمدات پر اڑھائی فی صد زکوٰۃ لی جاتی تھی۔ غیر مسلم سوداگروں کے معاملے میں یہ شرح دوگنی تھی۔ صرف یہی ایک محصول جسے غیر مسلم ادا کرتے تھے، زکوٰۃ کی قسم میں شمار کیا جاتا تھا۔

لاوارث مسلمان کی جائداد حکومت کی ملکیت بن جاتی تھی اور اسے خیراتی کاموں کے لیے وقف کر دیا جاتا تھا، مگر کسی ''ذمّی'' کی جائداد جو اس طرح لاوارث ہو جاتی تھی، اس کی قوم کے حوالے کر دی جاتی تھی۔

''جزیہ'' حنفی فقہا کے فیصلوں کے مطابق لگایا جاتا تھا۔ بدھ مت والوں اور ہندوؤں کو اہل کتاب کی طرح ''ذمّی'' تسلیم کیا جاتا تھا۔ محمّد بن قاسم فاتح سندھ نے سب سے پہلے بدھ مت والوں اور ہندوؤں کو ''ذمّیوں'' کا درجہ دیا، جسے بعد کے کسی حکمران نے واپس نہیں لیا۔ سلاطین دہلی جزیے کی رقم کی تعین اپنے سکّے میں کرتے تھے۔ وہ محصول گزار کی آمدنی کے مطابق دس، بیس اور چالیس تنکہ فی سال وصول کرتے تھے (شمس سراج عفیف: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۰ء، ص ۳۸۳)۔ فاترالعقل، بوڑھوں، اپاہجوں، نابیناؤں اور انھیں بھی جن کے پاس اپنے اخراجات کے بعد محصول ادا کرنے کے لیے کافی رقم نہیں بچتی تھی، معاف کر دیا جاتا تھا۔ عورتیں اور بچے جزیے سے مستثنیٰ تھے۔ حکومت کے غیر مسلم ملازموں کو بھی جزیہ نہیں دینا پڑتا تھا۔ برہمن بہت عرصے تک اس سے مستثنیٰ رہے۔ صرف فیروز شاہ (۷۵۲ تا ۷۹۰ھ/ ۱۳۵۱ تا ۱۳۸۸ء) نے برہمنوں سے بھی جزیے کا مطالبہ کیا جنھوں نے احتجاجاً محل کے سامنے مظاہرہ کیا (کتاب مذکور، ص ۳۸۲ تا ۳۸۴)۔ سلطان جزیے سے دستبردار تو نہ ہوا، لیکن وہ برہمنوں پر برائے نام محصول لگانے پر رضامند ہو گیا۔ یہ محصول بھی وہ متموّل دولت مند ہندو ہی ادا کر دیتے تھے، جو برہمنوں کو اس بار سے سبکدوش کرنا چاہتے تھے۔ جزیے کے خلاف جمہور کے احتجاج کی فقط یہی ایک مثال محفوظ ہے۔ ہندوؤں نے شاید اس شخصی محصول کا تصوّر قبول کرنے میں کوئی دشواری محسوس نہ کی، کیونکہ یہ خود ان کی روایت میں موجود تھا۔ قنوج کے گہڑوار (ہندو راجپوت) ترکوں کی پیش قدمی سے محفوظ رہنے کے لیے اپنی مملکت میں مقیم مسلمانوں سے یا اپنی کل رعایا سے ''تُرشک ڈنڈ'' وصول کرتے تھے، حتّٰی کہ برطانوی عہد میں بھی بعض راجپوت ریاستوں میں ایسا شخصی محصول وصول کیا جاتا تھا۔

سلطنت کی آمدنی کا اہم ترین ذریعہ اور اس کے مالی استحکام کی بنیاد ''خراج'' تھا۔ سلطنت میں زیر کاشت علاقے کا بیشتر حصہ ''خراجی'' اراضی پر مشتمل تھا۔ مسلمانوں کو جو بعض [زمینیں] عطیات دی جاتی تھیں، انھیں ''عُشری''

اراضی کی صنف میں شمار کیا جاتا تھا۔ دیگر جملہ اراضی جو مسلمانوں کے قبضے میں ہوں یا ذمّی کے، خراجی خیال کی جاتی تھیں۔ ”ارض المملکۃ“ [سلطنت کی مملوکہ زمین] کا وجود نہ تھا۔ باجگزار سرداروں کے علاقوں کو، جب تک وہ اپنے معاہدوں کے پابند رہتے تھے، ”صُلحی“ قرار دیا جاتا تھا۔ ان علاقوں سے حکومت فقط ایک مقررہ رقم ہی وصول کرتی تھی، جو عہد نامے کے موقع پر طے کر دی جاتی تھی۔ حکومت ایسے علاقوں کے اندرونی نظم و نسق یا کسانوں اور باجگزار سرداروں کے باہمی تعلقات سے کوئی سروکار نہ رکھتی تھی۔

”خراج المُقاسَمَہ“ کے اصول کا اطلاق ”خراجی“ زمینوں پر ہوتا تھا۔ یہ اصول آسان ثابت ہوا، کیونکہ ہندو اپنی زمینوں کی پیداوار کو مختلف صورتوں میں حکومت کے ساتھ بانٹنے کے عادی تھے، اس لیے کہ وہ یہ بات تسلیم کرتے تھے کہ حکومت زرعی پیداوار کا ایک حصہ لینے کا حق رکھتی ہے۔ حکومت کا حصہ چونکہ روایتی طور پر اصلی پیداوار کا ایک مقررہ فی صد حصہ ہوتا تھا، لہٰذا ان کے لیے ”خراج المقاسمہ“ کا بنیادی اصول قابل قبول تھا، اس طرح شرع کے تقاضوں اور ہندو روایات میں آسانی سے مفاہمت پیدا کی جا سکتی تھی اور زرعی پیداوار کے متعلق حکومت کے مطالبے کی تعیین کرنے کے اصولوں میں کوئی بنیادی تبدیلی پیدا کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ مسلم حکومت کے قیام سے پہلے ہندوؤں میں پیداوار کو حکومت کے ساتھ بانٹنے کے کئی طریقے رائج تھے۔ اس میں مساوی مقدار کے اناج کے ڈھیروں کا بانٹ لینا، کھیت یا پیداوار کا تخمینہ کرکے بٹائی کرنے کا طریقہ شامل ہیں۔ طویل تجربے کی بنا پر پیداوار کا تخمینہ [illegible] لگایا جانے لگا تھا اور چونکہ یہ طریقہ آسان بھی تھا، اس لیے اکثر استعمال ہوتا تھا۔ ایک ہی طرح کے رقبے میں ایک کھیت کی اوسط پیداوار سے عام لوگ اچھی طرح واقف ہوگئے تھے، چنانچہ پیداوار کا اندازہ لگانے کے لیے زیر کاشت رقبے کی پیمائش ہی کافی ہوتی تھی۔ ان سب طریقوں کا مقصد یہ تھا کہ مالیے کی تعیین کے وقت مزید گنجائش نکل آئے تاکہ مالیے کی تشخیص کرنے والی جماعت کے انتظار میں کٹی ہوئی فصل کھلے میدان میں نہ پڑی رہے۔ گاؤں کا پٹواری مزروعہ رقبے اور ہر موسم میں اگنے والی فصلوں کی کھتونی رکھتا تھا۔ وہ اوسط پیداوار بھی قلم بند کرتا تھا۔ سلاطین دہلی نے ان روایتی طریقوں کو، جنھیں بٹوارہ، تخمینہ اور پیمائش کہتے تھے، تقریباً جوں کا توں رہنے دیا۔ وہ پیمائش کرانا پسند کرتے تھے، کیونکہ وہ اس طریق کار کو حساب اور وصولی کا نسبۃً زیادہ آسان قاعدہ سمجھتے تھے۔ اس طریقے کی بڑی کمزوری یہ تھی کہ یہ فقط عام موسمی حالات ہی میں تسلی بخش ثابت ہوتا تھا۔ اگر بارش نہ ہوتی یا علاقے پر کوئی اور آفت آ جاتی تو اوسط پیداوار کی توقع نہیں ہو سکتی تھی۔ اس صورت میں بٹوارے کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو جاتا تھا۔ اگر کسان کو یہ احساس ہوتا کہ تخمینہ منصفانہ نہیں ہے تو وہ بٹوارے کو ترجیح دے سکتا تھا۔ بٹوارے کی صورت میں زیادہ لگان نہیں لگایا جا سکتا تھا۔

مجموعی پیداوار سے متعلق حکومت کے مطالبے کا تناسب مقامی روایت کے متعلق مختلف ہوتا تھا۔ علاء الدّین خلجی (۶۹۵ تا ۷۱۵ھ/ ۱۲۹۶ تا ۱۳۱۶ء) کے عہد حکومت تک جو علاقے [illegible] پوری طرح زیر انتظام آ گئے

ان میں رائج الوقت تناسب پیداوار کا پانچواں حصّہ تھا۔ منگولوں کے دباؤ کی وجہ سے چونکہ فوج کا خرچ بڑھ گیا تھا، لہٰذا علاء الدّین نے اسے بڑھا کر نصف کر دیا، جو شریعت کی رو سے زیادہ سے زیادہ جائز تناسب ہے (اشتیاق حسین قریشی: *The Administration of the Sultanate of Delhi*، کراچی ۱۹۵۸ء، ص ۱۰۳ ببعد)۔ غیاث الدّین تغلق نے اسے پھر کم کر کے پانچواں حصّہ کر دیا۔ جب اس کے بیٹے محمد بن تغلق (۷۲۵ھ/۱۳۲۵ء تا ۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء) نے ایک بار پھر دوآب کے علاقے میں اس شرح میں دس سے بیس فیصد اضافہ کرنے کی کوشش کی تو بغاوت ہوگئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شیر شاہ (۹۴۵ھ/۱۵۳۸ء تا ۹۵۲ھ/۱۵۴۵ء) کے تخت نشین ہونے سے پہلے مستقل طور پر حکومت کا حصہ کل پیداوار کا ایک چوتھائی قرار پا چکا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۱۱ تا ۱۱۹)۔ بہرحال بعض صحرائی علاقوں میں حکومت کے مطالبے کا تناسب ساتواں حصّہ تھا۔ تاہم گجرات جیسے بعض دور دراز صوبے بھی تھے جہاں یہ نصف تھا۔

جنگوں سے حاصل شدہ مال، جسے اصطلاحی طور پر غنیمت، کہتے تھے، حکومت اور فوجوں میں تقسیم ہو جاتا تھا۔ قانوناً حکومت پانچویں حصّے کی حقدار تھی، لیکن فوجوں کو چونکہ بیت المال سے تنخواہیں ملتی تھیں، لہٰذا سلاطین فوجوں کو پانچواں حصّہ دینا جائز اور مناسب خیال کرتے تھے اور باقی ۴/۵ کو بیت المال میں جمع کر دیتے تھے۔ فیروز شاہ کے عہد میں قانونی تناسب بحال کر دیا گیا (عین الملک ماہرو: انشائے ماہرو، مکتوب ۱۵، مخطوطہ در کتاب خانۂ بانکی پور پٹنہ)۔ حکومت کل دھاتوں کے پانچویں حصے کی بھی حقدار تھی، بشرطیکہ وہ اس قابل ہوں کہ انہیں پگھلایا جا سکے یا ان پر نقش کیا جا سکے۔ اس اصول کا اطلاق دفینے پر بھی ہوتا تھا، بشرطیکہ وہ غیر ضرب شدہ سونے یا مسلمانوں کی فتوحات سے پہلے کے مضروب سکّوں پر مشتمل ہو۔

مذکورۂ بالا محصولات کے علاوہ مقامی حکّام لگاتار محصول لگاتے رہتے تھے، بحالیکہ حکومت انہیں بار بار منسوخ کر دیتی تھی۔ یہ روپیہ زیادہ‌تر مقامی حکّام کی جیبوں میں چلا جاتا تھا اور حکومت کی آمدنی میں کچھ اضافہ نہ ہوتا تھا۔ اس قسم کے محصول ازمنۂ قدیم سے چلے آتے تھے اور حکام کی عادات اس قدر راسخ ہو چکی تھیں کہ ان کا کوئی مؤثر انسداد مشکل تھا۔ بہرحال یہ محصول حد سے زیادہ نہیں ہوتے تھے اور عموماً بعض پیشوں اور چند ایک اشیا کی فروخت پر تھوڑی سی رقم پر مشتمل ہوا کرتے تھے (قریشی: کتاب مذکور، ضمیمہ H، ص ۲۴۴ ببعد)۔

سلطنت کا مالی نظم و نسق ''دیوان وزارت'' کے سپرد تھا، جس کی صدارت ''وزیر'' کرتا تھا اور ایک معاون ان کا ہاتھ بٹاتا تھا۔ ''مشرف ممالک'' اکاؤنٹنٹ جنرل اور ''مستوفی ممالک'' آڈیٹر جنرل ہوتا تھا (عفیف: کتاب مذکور، ص ۴۱۹، ۴۲۰)۔ ہر صوبائی دارالحکومت میں ''دیوان وزارت'' ہوتا تھا، جو مرکزی ''دیوان وزارت'' کا نقش ثانی ہوتا اور اس کے تحت اپنا کام انجام دیتا تھا (قریشی: کتاب مذکور، ص ۲۰۰ تا ۲۰۲)۔ ہر پرگنے میں، جو تحصیل مال کی سب سے چھوٹی انتظامی وحدت اور متعدد دیہات پر مشتمل ہوتا تھا، اس کا اپنا ایک عامل ہوتا تھا جس کے ماتحت ایک محاسب، ایک خازن اور زمینوں کی پیمائش اور مالیہ تشخیص کرنے والا عملہ ہوا کرتا تھا۔ گاؤں کے کاغذات اور حساب

رکھنے والے کو پٹواری کہتے تھے، جو کاشتکاری، لگان اور پیداوار کے کاغذات یا رجسٹر رکھتا تھا۔ (کتاب مذکور، ص ۲۰۸، ۲۰۹)۔

درآمد پر زکوٰۃ کی تعیین اور وصولی مقامی ''سرائے عدل'' میں ہوتی تھی۔ ''غنیمت'' کا انتظام ''دیوان عرض'' کرتا تھا۔ لاوارث مر جانے والے مسلمانوں کی جائداد مقامی قاضی کے دفتر کے حوالے کر دی جاتی تھی۔

مآخذ: (ا) مخطوطات: (۱) شمس سراج عفیف: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۰ء؛ (۲) ضیاء الدین برنی: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۳) فیروز شاہ: فتوحات فیروز شاہی، موزۂ بریطانیہ، مخطوطہ Or. ۲۰۳۹؛ (۴) وہی مصنف: سیرت فیروز شاہی، مخطوطہ در کتاب خانۂ بانکی پور، پٹنہ (بھارت)؛ (۵) عبدالحمید محرّر غزنوی: دستور الالباب فی علم الحساب، مخطوطہ در کتاب خانۂ رامپور (بھارت)؛ (۶) یعقوب منقّر کرمانی: نامہ فیروز شاہی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ IOL ۲۹۸۴؛ (۷) محمد علی کوفی: چچ نامہ، دہلی ۱۹۳۹ء؛ (۸) عین الملک ماہرو: انشائے ماہرو، مخطوطہ در کتاب خانۂ بانکی پور، پٹنہ (بھارت)۔

جدید کتب: (۹) آغا مہدی حسین: *Le Gouvernement du Sultanat de Delhi*، پیرس ۱۹۳۶ء؛ (۱۰) W. H. Moreland: *The Agrarian System of Moslem India*، کیمبرج ۱۹۲۹ء؛ (۱۱) اشتیاق حسین قریشی: *The Administration of the Sultanate of Delhi*، کراچی ۱۹۵۸ء؛ (۱۲) R. P. Tripathi: *Some Aspects of Muslim Administration*، الہ آباد ۱۹۳۶ء۔

(اشتیاق حسین قریشی)

(ب) ابتدائی مغل سلاطین: مذکورۂ بالا نظام میں شیر شاہ کے عہد میں کسی نمایاں ترمیم کی کوشش نہیں کی [illegible] رائج الوقت نظام میں، جو زیادہ تر سکندر لودی کی اسلامی اصلاحات و ترمیمات کا نتیجہ تھا، کوئی تبدیلی نہ کی اور اسے انھوں نے کلیۃً اختیار کر لیا۔ بابر کے وقت کی رقوم مالیہ کا دار و مدار سکندر لودی کی فردات مالگزاری پر تھا اور تمام حساب سکندر کی ان ہدایات کے مطابق کیا جاتا تھا جو اس نے اراضی کے معیار اور پیداوار کے تخمینوں کے متعلق جاری کی تھیں۔ بابر اور ہمایوں دونوں نے نئی جاگیریں عطا کیں۔ ہمایوں کے عہد حکومت میں مرکزی حکومت کی تشکیل نو کے بیان سے (خواندامیر: ہمایوں نامہ، دیکھیے مآخذ) مترشح ہوتا ہے کہ وزارت مال گزاری کے کام میں، جسے اب ''دیوان'' کہتے تھے، کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوا تھا۔

شیر شاہ پہلا حکمران تھا جس نے محاصل کی خصوصاً آمدنی کے سب سے بڑے ذریعے، یعنی مالیۂ اراضی، کی معقول تنظیم کی۔ اس نے کاشتکاروں پر غیر شرعی محصول لگانے کے بار بار پیدا ہو جانے والے رجحانات کو ختم کرنے کی کوشش کی، اگرچہ اس بات کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ اس نے محصولات کے متعلق اسلامی اصولوں کا اطلاق عقیدت مندی کی بنا پر کیا ہو۔ ہمعصر تحریروں میں جزیہ اور زکوٰۃ کا کوئی ذکر نہیں ملتا، اگرچہ بعد کے زمانے کی تاریخ داؤدی میں زمین کی مالگزاری کے علاوہ حکومت کے دیگر ذرائع آمدنی کی ایک طویل فہرست دی گئی ہے: بکری ٹیکس، محصول سواری، منڈی کے خوانچہ فروشوں سے زمین کا کرایہ، چینی صاف کرنے کے کارخانے پر محصول، محصول کشتی رانی، چرائی کا محصول، مویشیوں کا محصول، مختلف اہل حرفہ سے پیشہ ورانہ محصول، محصول [illegible] اور ہندوؤں پر یاترا کا محصول۔

شیر شاہ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے محصول راہداری اور چنگی لینے کی ممانعت کر دی تھی، لیکن ٹھیک معلوم نہیں کہ یہ ممانعت کس حد تک مؤثر تھی۔ غالباً ''جاگیر'' اور ''خالصہ'' علاقوں میں امتیاز کر دیا گیا تھا۔ جس جائداد کے لیے وصیت نہ کی گئی ہو اور کوئی اس کا وارث نہ ہو وہ غالباً حکومت کی ہو جاتی تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ کو جو نذرانے پیش کیے جاتے تھے ان سے شیر شاہ نے کوئی ناجائز فائدہ نہیں اٹھایا۔ اس نے ''خراج'' اراضی کے بارے میں جو تبدیلیاں کیں، وہ اس عملی تجربے کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں جو اسے اپنے باپ کی جاگیر کا انتظام کرتے وقت حاصل ہوا تھا۔ یہ جاگیر لودیوں کے عہد میں ملی تھی۔ تیار فصل کا بٹوارہ (''غلہ بخشی'') اور تخمینہ (''کنکوت''، ''مقطعی'') یا کھڑی فصل کا دیکھ کر اندازہ کرنا اس وقت تک لگان کے رائج الوقت نظام تھے، جنھیں مؤثر طریقے سے چلانے میں دو وجوہ کی بنا پر مشکل پیش آئی: ایک تو اس لیے کہ اس پر عمل درآمد کرنے میں بڑے عملے کی ضرورت ہوتی تھی اور دوسرے یہ کہ کسان اور سرکاری عمال میں ملی بھگت کے مواقع نکلتے تھے۔ ان کی جگہ پیمائش (''ضبط'') کو جہاں کہیں ممکن ہوا، دوبارہ رائج کر دیا گیا۔ ٹھٹھہ اور ملتان میں اکبر کے زمانے تک اسی قسم کے تخمینے کے تحت رہے۔ جب ۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء میں صوبۂ ملتان پر شیر شاہ کا قبضہ ہو گیا تو اس کے والی کو حکم دیا گیا کہ وہ لنگاہوں [سابق افغان حکمرانوں] کے رسم و رواج کی پابندی کرے اور ایک چوتھائی پیداوار سے زائد مالیہ نہ لے (تاریخ شیر شاہی، مترجمۂ ایلیٹ Elliot، ۴ : ۳۹۹)۔ باقی صوبوں میں یہ ایک تہائی لیا جاتا تھا، جس کا حساب اوسط پیداوار کے اصول سے کیا جاتا تھا، یعنی سب اقسام اناجوں کی فی بیگھہ اچھی، درمیانی اور خراب پیداوار کو جمع کر کے اوسط نکالنے کے لیے اسے تین پر تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ اس میں سے ایک تہائی حکومت کے حصے کے طور پر لیا جاتا تھا (آئین اکبری، ۱ : ۲۹۷ ببعد؛ مترجمۂ Jarrett، ۲ : ۶۲ ببعد)۔ اس کا صریح نتیجہ یہ تھا کہ خراب اراضی پر محصول زیادہ لگتا تھا اور اچھی پر کم۔ قیاس یہ ہے کہ اس طریقے کا اطلاق فقط ''خالصہ'' اراضی ہی پر ہوتا تھا۔ ''جاگیر'' اراضی پر، جو شیر شاہ کے زمانے میں بھی دی جاتی رہی، لگان لیے جانے کے بارے میں کسی قسم کی معلومات موجود نہیں ہیں۔

۹۵۲ھ/۱۵۴۵ء میں شیر شاہ کی موت کے بعد کے دس سال کا زمانہ پر آشوب ہے۔ یہ سمجھنا قرین عقل ہے کہ اس کے طریقے رائج رہے، کیونکہ انھیں کو اکبر کے عہد حکومت میں اختیار کیا گیا۔ بیان کیا جاتا ہے (تاریخ داؤدی، مترجمۂ ایلیٹ، ۴ : ۴۷۹ تا ۴۸۱) کہ اسلام شاہ نے جاگیروں کی جگہ نقد تنخواہیں جاری کی تھیں، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک عارضی انتظام تھا۔

اکبر کے تحت مذکورۂ بالا آمدنی (''سائر'') کے عام ذرائع میں سے بیشتر جوں کے توں جاری رہے، بجز اس کے کہ جزیہ اور ہندو یاتریوں کے محصول شروع ہی میں منسوخ کر دیے گئے۔ ''متصدی'' ایک بڑے عملے کے ساتھ درآمدی محصول بندرگاہوں اور سرحدی چوکیوں پر مال کی قیمت کا ڈھائی سے تین فی صد تک محصول وصول کرتا تھا (ان بندرگاہوں کی تقسیم بڑی (''بندرگاہ'') اور چھوٹی (''بارہ'') کے نام سے کی گئی تھی (مرآت احمدی، خاتمہ، ص ۲۳۹، میں ستائیس ''بندر'' [illegible] ''بارہ'' کا ذکر ملتا ہے)۔

بعض اندرونی محصول راہداری بھی، بشمول کشتی رانی، عائد کیے جاتے تھے۔ دیگر مستقل محصولوں میں یہ شامل تھے: نمک پر محصول (بعض علاقوں میں یہ صوبائی آمدنی کو جاتا تھا اور بعض میں مرکزی حکومت کو)، مچھلی پکڑنے کا محصول (بالخصوص بنگالہ کے تالابوں پر)، "راہداری" (سڑک کا محصول جو تاجروں کی حفاظت کے طور پر لیا جاتا تھا)، "بن داری" (بکری پر محصول)۔ غیر محصولی ذرائع سے جو مستقل آمدنی ہوتی تھی، اس میں یہ مداخل بھی شامل ہیں: تانبے، جست اور چاندی کی کانوں سے (آئین، بمدد اشاریہ)؛ ٹکسالوں سے، جو سلطنت کے بڑے بڑے شہروں میں واقع تھیں (مرآت احمدی، I.O. Ethé، عدد ۳۵۹۹ ببعد، ورق ۷۲۸ - ب، میں ۶۱۲۴۳۰۰۰۰ دام کی آمدنی مذکور ہے؛ نیز وائٹ ہیڈ R.B. Whitehead، در *JASB*، سلسلۂ جدید، ۸ (۱۹۱۲ء): ۴۲۵ تا ۵۳۱ و ۱۱ (۱۹۱۵ء): ۲۳۱ تا ۲۳۷؛ ٹیلر G.P. Taylor، در *JASB*، سلسلۂ جدید، ۱۰ (۱۹۱۴ء): ۱۷۸ تا ۱۷۹؛ نیز رک بہ دار الضرب) اور باجگزاروں سے خراج (مثلاً صوبۂ اجمیر کی آمدنی بہتر لاکھ روپے سے زائد تھی، جس میں تین چوتھائی راجپوت راجاؤں کا خراج بھی شامل تھا؛ دیگر باجگزار ریاستیں گجرات، اڑیسہ اور وسط ہند میں تھیں)۔ بے قاعدہ آمدنی میں "سلامی" (ملازم ہونے پر نذرانے) یا وفات بے وصیت کی صورت میں بحق سرکار ضبطی؛ دفینہ (جس کے مالک کا پتا نہ ہو) اور "خُمس" (مال غنیمت کا پانچواں حصہ، جو شاہی خزانے کے لیے وقف ہوتا تھا)۔

باقاعدہ اور مستقل آمدنی کا سب سے بڑا واحد ذریعہ زمین کی مالگزاری تھی، جس کا مطالبہ اکبر کے طویل عہد حکومت [illegible] کے تحت کیا جاتا تھا، جو بڑی تفصیل سے آئین اکبری اور دیگر تاریخوں میں محفوظ ہیں (دیکھیے مآخذ)۔ "نسق بخشی" (جس کا آئین اکبری کی تالیف کے وقت سندھ میں ایسے علاقوں میں رواج تھا جہاں مساحت اور پیمائش کے کاغذات محفوظ نہ تھے) اور "کنکوت" کے پرانے طریقے بعض علاقوں میں رائج رہے، لیکن "ضبط" کے مقبول ترین طریقے میں اکبر کے عہد حکومت کے پہلے چوبیس سالوں میں متعدد تجربے ہوتے رہے۔ شروع میں بادشاہ کے اتالیق بیرم خان نے شیر شاہ کے محصول کی شرحوں کا گوشوارہ عام استعمال کے لیے اختیار کیا۔ اس میں رائج الوقت شرح، یعنی اوسط پیداوار کی ایک تہائی کے حساب سے اناج کی شکل میں مالیہ عاید کیا جاتا تھا۔ "حکومت کے آغاز ہی سے سیر چشم اور بلند خیال ماہرین قیمتوں کی تشخیص کرکے انھیں شاہی دربار میں پیش کرتے تھے اور فصلوں کی پیداوار اور ان کی قیمتوں کے گوشوارے لے کر مالیے کی شرح ("دستور") کی تعیین کرتے تھے اور اس سے بڑی زحمت ہوتی تھی" (آئین، ۱: ۳۴۷، ترجمہ اشتیاق حسین قریشی، در *J. Pak HS* ۳/۱ (۱۹۵۵ء): ۲۰۸)، لیکن دسویں سال جلوس تک یکساں گوشواروں کی جگہ مختلف گوشواروں نے لے لی، جن کی بنیاد مقامی قیمتوں کی شرحوں پر تھی۔ پیمایش کے پیمانوں کو معیاری بنا دیا گیا تھا اور اراضی کی تقسیم اس وقت کے مطابق کی گئی جب کہ وہ زیر کاشت رہی تھی ("بنجر"؛ پانچ سال یا اس سے زیادہ زمانے تک بغیر کاشت کے پڑی ہوئی زمین؛ "پلج"؛ پانچ سال سے زیادہ زیر کاشت؛ "پاتج" زمین، جو مختصر عرصے کے لیے بغیر کاشت کے پڑی رہی [illegible] تھی، مگر جو تین یا چار

سال سے پڑی ہو اسے ''چچر'' کہتے تھے ۔ جب ''بنجر'' زمین کو زیر کاشت لایا جاتا تو مالیہ پہلے سال کی عام پیداوار کا پانچواں حصّہ ہوتا تھا، جو ہر سال بڑھتا رہتا تھا، حتّٰی کہ وہ ''پولج'' کی پوری شرح تک پہنچ جاتا تھا ۔ ''چچر'' کے لیے بھی اسی قسم کی جداگانہ شرح تھی ۔ ''پڑوتی'' پر محصول نہیں لگتا تھا، لیکن جب اسے دوبارہ زیر کاشت لایا جاتا تو ''پولج'' کی پوری شرح ادا کی جاتی تھی) ۔ ''خالصہ'' اراضی میں ''ضبط'' کا طریقہ تیرھویں سال جلوس (۹۷۷ھ/۱۵۶۹ء) میں شہاب الدّین احمد خان کے تحت، جسے خاص طور پر اس کام کے لیے مامور کیا گیا تھا، منسوخ کر دیا گیا ۔ اس نے محصول کی سالانہ تشخیص کو ترک کر دیا اور ''نَسَق'' کا طریقہ جاری کیا (اکبر نامہ، ۲ : ۳۳۳)، جس کی تعریف واضح طور پر نہیں کی گئی، لیکن اس کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ وہ ''کنکوت'' کے مشابہ تشخیص مالیہ کی ایک صورت تھی جس پر ''مقدّموں'' کے ذریعے عمل ہوتا تھا (بقول مورلینڈ Moreland ضمیمہ ''D''، ''گروہی تشخیص محصول'' یا group-assessment) ۔

پندرھویں سال جلوس (۹۷۸ھ/۱۵۷۱ء) میں ایک نیا نظام رائج کیا گیا، یعنی جب مظفر خان اور راجہ ٹوڈرمل وزیر مقرر ہوے ۔ یہ نظام گیارھویں سال جاری ہو گیا تھا (تاریخ کے مسئلے پر دیکھیے مورلینڈ Moreland، ضمیمہ E) ۔ اس کی تشریح آئین، ۱ : ۳۴۷، میں کی گئی ہے : ''قانون گوؤں'' (رسم و رواج بتانے والے)، پرگنہ (رک بآں) کے محاسبوں اور دفترداروں نے ہر پرگنے کے لیے علیحدہ علیحدہ پیداوار کے گوشوارے تیار کیے اور پوری سلطنت (''تقسیمات الملک'') کے جمع کردہ اعداد و شمار کی بنیاد پر ابتدا سے ایک نیا محصول مقرر کیا، جس کی رو سے فصل کے حقیقی یا تخمینی رقبے (خالصہ زمینوں کے لیے حقیقی رقبے موجود تھے) پر نئے گوشوارے کے مطابق از سر نو فصلوں کی قیمت مقرر کی گئی ۔

انیسویں سال جلوس (۹۸۲ھ/۱۴۷۵ء) میں جب اکبر نے جاگیروں کی جگہ تنخواہیں نقد ادا کرنے کا ارادہ کیا تو اس نے فیصلہ کیا کہ سلطنت کے پرگنوں کی دوبارہ جانچ کی جائے اور اسی تمام اراضی (بشمول ''بنجر'' یا ''چچر'') کا رقبہ، جس سے کاشت کیے جانے پر ایک کروڑ (ایک کروڑ = ۱۰ ملین) ''تنکہ'' کی مالیت کی پیداوار کی توقع ہو سکتی تھی، جدا کر دیا جائے اور یہ کام ایک سرکاری عہدے دار کے، جسے ''کروڑی'' کہتے تھے، سپرد کر دیا جائے کہ وہ بنجر زمین کو زیر کاشت لانے اور صحیح مالیہ لگانے اور وصول کرنے کا ذمّے دار ہو (طبقات اکبری، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، عدد ۲۲۷۳ .Or، ورق ۲۰۳) تا کہ تین برس کے عرصے میں تمام بنجر زمین زیر کاشت آ جائے اور اس سے رعایا کی حالت بہتر ہو اور خزانے کو بھی نفع پہنچے (بداؤنی، ۲ : ۱۸۹)؛ لیکن یہ نظام ایک کامیاب آغاز کے بعد ''کروڑیوں'' کی انتہائی حرص اور ان کے کارندوں اور منشیوں کی بدعنوانی کے باعث ناکام ہو گیا ۔ گڑبڑ کا یہ زمانہ عین وہی تھا جس میں ٹوڈرمل کی عسکری فرائض کے سلسلے میں عدم موجودگی کی وجہ سے شاہ منصور عملاً وزیر مالیات (دیوان) بن گیا تھا ۔ چوبیسویں سال جلوس (۹۸۵ھ/۱۵۷۷ء) میں جب ٹوڈرمل واپس آیا تو اس نے محصّلوں سے محاسبہ کرنے میں بے حد شدّت سے کام لیا اور اگلے سال فتح اللہ شیرازی کو دربار بیجاپور سے بلوا کر شاہی ناظر (''امین الملک'') مقرر کر دیا گیا ۔ آخری نظام مال گزاری انھیں دونوں کا مرہون منت ہے ۔

اس سے پہلے چوبیسویں سال جلوس (۹۸۷ھ/ ۱۵۷۹-۱۵۸۰ء) میں جب جاگیریں دینے کا دستور پھر بحال ہوا تو قیمتوں کی نئی تشخیص کی گئی، جس کا حساب ٹوڈرمل کی محصول کی شرحوں پر عمل درآمد کے پہلے دس سال کے اعداد و شمار سے لگایا گیا؛ اس کی تشریح آئین (۱ : ۳۴۷) کی ایک بہت دقیق و مشکل عبارت میں کی گئی ہے، جسے آئین دہ سالہ کہتے ہیں قدیم تراجم اور تشریحات کے لیے دیکھیے ماخذ) : وزارت کے پاس سابقہ پانچ برسوں کے اصلی اعداد و شمار موجود تھے اور اس سے پہلے کے پانچ سالوں کے اعداد و شمار معتبر ذرائع سے حاصل کیے گئے ۔ پھر کل کا دسواں حصّہ اوسط پیداوار (''ھر سالہ'') قرار دیا گیا اور یہی آئندہ سال کی تشخیص کی بنیاد بھی قرار پاپا ۔ کسی رقبے میں فصلوں کی جزوی یا مکمل خرابی پر مالیے میں کمی کر دی جاتی تھی ۔ اس دہ سالہ اوسط کا ہر سال پھر حساب لگایا جاتا تھا ۔ محصول کی شرحیں اب جنس کی شکل میں نہیں، بلکہ نقد مقرر کی جاتی تھیں ۔ اس طرح اجناس کی قیمتوں پر سالانہ نظرثانی کرنے کی ضرورت جاتی رہی ۔ قانون کی دفعات میں ''پرگنوں'' کو تشخیص مال گزاری کے حلقوں میں اکھٹا کر دیا گیا، جس میں ہر حلقے کا اپنا ''دستور'' (یا شرح مال گزاری کا گوشوارہ) تھا ۔ اس نظام کو خود اکبر سے منسوب کیا جاتا ہے ۔

سب سے آخر میں جو نظام تیار ہوا، اس میں تشخیص مالیہ کا تو یہی نصب العین برقرار رکھا گیا، لیکن اس کا انتظام بہتر بنا دیا گیا (آئین، ۱ : ۲۸۵ تا ۲۸۸) ۔ ستائیسویں سال جلوس میں ٹوڈرمل کی تجاویز [illegible] ایک مجموعے میں شامل کر دیا گیا، جس کی وقتاً فوقتاً ترمیم کی جاتی تھی ۔ دیہات کے کاغذات پٹواری کے پاس رہتے تھے، لیکن سرکاری عہدے دار جب چاہتے انھیں دیکھ سکتے تھے ۔ محصّل کا فرض تھا کہ وہ مقامی زراعت سے واقفیت حاصل کرے اور جہاں کہیں ممکن ہو کاشت کو وسعت دے ۔ اس مقصد کے لیے گاؤں کے چودھری کو لگان کے اضافے میں سے اڑھائی فیصد تک حصہ لینے کی اجازت تھی اور وہ اعلٰی درجے کی فصلوں پر منظور شدہ شرحوں کو کم کرنے کا اور اگر رعایا ''غلّہ بخشی''، ''کنکوت'' یا ''نسق'' کا مطالبہ کرے تو ''ضبط'' کے قاعدے کو ترک کر دینے کا مجاز تھا؛ ''رعایا'' کو قبل از وقت بتا دیا جاتا تھا کہ اس کے ذمے حکومت کا کس قدر مالیہ واجب الادا ہے ۔ ان قواعد کا اطلاق خالصہ زمینوں پر کامیابی سے ہوتا تھا؛ جاگیروں پر عمل درآمد کے متعلق معلومات ناکافی ہیں ۔

مآخذ : (۱) خواند امیر : ھمایوں نامہ، انگریزی ترجمہ، در *The history* : J. Dowson و H. M. Elliot *of India as told by its own historians*، ۵ : ۱۱۶ تا ۱۲۶؛ (۲) عبّاس سروانی : تاریخ شیر شاہی، انگریزی ترجمہ در Dowson و Elliot : کتاب مذکور، ۴ : ۳۰۵ تا ۴۳۳؛ (۳) عبداللہ : تاریخ داؤدی، جزوی انگریزی ترجمہ، در Dowson و Elliot : کتاب مذکور، ۴ : ۴۳۴ تا ۵۱۳؛ (۴) ابو الفضل : آئین اکبری، ۳ جلدیں، مطبوعۂ کلکتہ (انگریزی ترجمہ از Blochmann، ج ۱ و H. S. Jarret ج ۲ و ۳؛ Blochmann کے ترجمے میں مالیاتی سوالات کی تشریحات سے متعلق بہت سی غلطیاں ہیں (خصوصاً ۱ : ۳۴۷) ۔ اس کا اصلاح شدہ ترجمے کے لیے دیکھیے Moreland : کتاب مذکور و قریشی، در *JPakHS*، ۱/۲، ۱۹۵۳ء، ص ۲۰۸)؛ (۵) وہی مصنف : [illegible] مطبوعۂ کلکتہ انگریزی ترجمہ از

H.Bevridge؛ (۶) عبدالقادر بداؤنی: منتخب التواریخ، ۳ جلدیں، (انگریزی ترجمہ، مطبوعۂ کلکتہ)؛ (۷) خواجہ نظام الدین احمد: طبقات اکبری، لکھنؤ ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء، نیز مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، Or. ۲۲۴۷؛ (۸) علی محمد خان: مرآۃ احمدی، ۳ جلدیں، GOS، بڑودہ؛ (۹) مورلینڈ W.H. Moreland: *The agrarian system of Moslem India*، کیمبرج ۱۹۲۹ء (جس کا ذکر متن مقالہ بطور Moreland کے ہوا ہے)؛ (۱۰) وہی مصنف: *The agricultural statistics of Akbar's Empire*، در *JUPHS*، ۲/۱ (۱۹۱۹ء)، ۱ تا ۹۳؛ (۱۱) وہی مصنف: *A Dutch account of Mogul administrative methods*، در *JIH*، ۳/۴ تا ۴/۱ : ۶۹ تا ۸۳؛ (۱۲) وہی مصنف: *Akbar's land revenue arrangements in Bengal*، در *JRAS*، ۱۹۲۶ء، ص ۴۳ تا ۵۹؛ (۱۳) ری رام شرما: *Assessment and collection of the land revenue under Akbar*، در *IHQ*، جلد ۱۴ (۱۹۳۸ء): ۷۰۵ تا ۷۳۴؛ (۱۴) وہی مصنف: *The administrative system of Sher Shah*، در *IHQ*، ۱۲ (۱۹۳۶ء): ۲۸۱ تا ۳۰۶؛ (۱۵) P. Saran: *Sher Shah's revenue system*، در *JBORS*، ۱۷ (۱۹۳۱ء): ۱۳۶ تا ۱۴۸؛ (۱۶) I. H. Qureshi: *The administration of the sultanate of Delhi*، کراچی ۱۹۵۸ء؛ (۱۷) وہی مصنف: *The Parganah officials under Akbar*، در *IC*، جلد ۱۶ (۱۹۴۲ء): ۸۷ تا ۹۳؛ (۱۸) وہی مصنف: *Akbar's revenue reforms*، در *J PakHS*، ۱ (۱۹۵۳ء): ۲۰۵ تا ۲۱۷ (جس میں آئین کا اصلاح شدہ ترجمہ شامل ہے، ۱ : ۳۴۷)؛ دیگر حوالوں کے لیے دیکھیے (۱۹) Pearson، ص ۶۲۲ تا ۶۳۳، ۶۳۸ تا ۶۴۷۔

(ج) متأخر مغل بادشاہ: نقد شرحوں کے گوشوارے، جو الگ الگ علاقوں کی مختلف پیداوار کے مطابق بنائے گئے تھے، جہانگیر کے عہد حکومت کے دوران میں کسی وقت منسوخ کر دیے گئے اور سابقہ اصول نسق پر عمل کیا جانے لگا۔ بیمدی ''ضبط''، جو اکبر کی مضبوط انتظامیہ کے تحت کافی کارگر تھا، کسی ایسی وزارت کے تحت خاطر خواہ کام نہ دے سکتا تھا جو کمزور یا شاہی پشت پناہی سے محروم ہو۔ تُزک جہانگیری سے مترشح ہوتا ہے کہ جہانگیر مالیاتی مسائل میں نسبۃً کم دلچسپی لیتا تھا۔ اس کے عہد حکومت کی مالیاتی تاریخ پر معاصر معلومات کی بلاشبہہ کمی ہے، اگرچہ مذکورۂ بالا قیاس کی تصدیق مالی حالات کے اس سرسری جائزے سے، جو متأخر تصنیف مآثر الامراء میں درج ہے، اس بیان سے ہو جاتی ہے کہ سالانہ خرچ ''خالصہ اراضی'' کی سالانہ آمدنی سے سہ گنا بڑھ گیا تھا۔ یہی عدم استقلال جاگیروں کے بار بار ایک سے دوسرے کے ہاتھ میں جاتے رہنے میں بھی جھلکتا ہے (دیکھیے W. Hawkins و E. Terry کے بیانات، در *Early Travels*، ص ۸۴، ۹۱ تا ۹۳، ۱۰۹، ۱۲۲؛ نیز Pelsaert: *Remonstrantie*، انگریزی ترجمہ، در W. H. Moreland و P. Geyl: *Jahangir's India*، کیمبرج ۱۹۲۵ء، ص ۴۶ ببعد؛ گجرات میں ہمعصر صورت حال کے لیے دیکھیے *De Remonstrantie van W. Geleynssen de Jongh*، ہیگ ۱۹۲۹ء)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض اعلیٰ عہدوں پر فائز جاگیرداروں کو ان کے عہدوں پر مستأجری کی شرائط پر مامور کیا جاتا تھا (Roe، ۲۱۰؛ Terpstra، تکملہ ۶)۔ جہانگیر کے زمانے کی ایک جدّت ''آل تمغا'' [سرخ مہر] کا رواج ہے، یعنی زمین کا عطیہ جس کا فرمان بادشاہ کی مہر سے مزیّن ہوتا تھا۔ اس ملکیت میں بادشاہ کی براہ راست اجازت کے بغیر تبدیلی نہیں کی جا سکتی تھی۔ مغل بادشاہوں کے زمانے میں ''زمینداری'' کی، جس معنی میں اب ہم سمجھتے ہیں، قریب ترین صورت یہی [آل تمغا جاگیر] تھی،

توزک جہانگیری، ص ۱۰۰؛ نیز دیکھیے بادشاہ نامہ، ۲ : ۳۰۹).

شاہجہان کے عہد حکومت میں جو طریق کار تھا، اس کی ہم عصر تفصیلات عہد جہانگیری سے بھی کم ملتی ہیں، گو مآثر الامرا کے بیان سے مترشح ہوتا ہے کہ جب وہ تخت نشین ہوا تو اس نے اتنی ''اراضی'' کو ''خالصہ'' کے نام سے موسوم کر دیا تھا، جس کی سالانہ آمدنی ایک کروڑ پچاس لاکھ روپے ہو، اور خرچ کی آخری حد ایک کروڑ روپیہ مقرر کر دی۔ بعد میں یہ خرچ اس رقم سے بہت زیادہ بڑھ گیا، لیکن خالصہ کی آمدنی بھی اسی حساب سے بڑھ گئی۔ ایک متأخر مصنّف (بندرابن: لبّ التواریخ ہند، ترجمہ در Elliot اور Dowson، ۷ : ۱۷۰ بعد) شہنشاہ کے زراعت سے متعلق فرامین جاری کرنے کا ذکر کرتا ہے، لیکن ان فرامین کا کہیں سراغ نہیں ملا، البتّہ شاہجہانی عہد کے اصولوں کی ماہیت کو اورنگ زیب کے ان ابتدائی احکام سے اچھی طرح مستنبط کر سکتے ہیں، جو نیچے مذکور ہیں۔ تاہم اس عہد حکومت میں ایک علاقے میں جو طریق کار مروّج تھا، اس کا حال محفوظ ہے۔ دکن کے صوبے جنگوں کے نتیجے میں اقتصادی تباہی کے قریب پہنچ چکے تھے اور اورنگ زیب کی دوسری صوبیداری کے زمانے میں مرشد قلی خان نے ۱۰۶۲ھ/۱۶۵۲ء سے مالیاتی نظام کی از سر نو تنظیم کی۔ اور ان زمینوں میں جہاں زراعت بالکل ابتدائی حالت میں تھی، ''ہل پر لگان'' کا طریق بدستور رہنے دیا اور باقی جگہوں میں ''غلّہ بخشی'' اور ''ضبط'' کو رائج کیا۔ اول الذّکر ہندوستان میں پہلی مرتبہ امتیازی شرحوں کے ساتھ جاری ہوا جو فصل کی نوعیت اور ذریعۂ آبپاشی کی نوعیت کے مطابق، جس پر فصل کا دارومدار ہوتا تھا، گھٹتی بڑھتی رہتی تھیں۔ لگان کی تشخیص بہت کم شرح پر کی گئی اور اس کے ساتھ ہی تباہ شدہ دیہات کو دوبارہ آباد اور منظّم کرنے اور تقاوی قرضوں کے ذریعے خوشحالی کو بحال کرنے کے مثبت اقدامات کیے گئے، مگر اس نے دکن میں جو کام انجام دیے، ان کا شمالی علاقے کی انتظامیہ پر بظاہر کوئی اثر نہیں پڑا۔

جب اورنگ زیب تخت نشین ہوا تو اس وقت کے مالیاتی نظام کی حالت اور اس کے اصلاحی اقدامات کا اندازہ آٹھویں اور گیارھویں سال جلوس (۱۰۷۶ھ/۱۶۶۵ء اور ۱۰۷۹ھ/۱۶۶۸-۱۶۶۹ء) کے دو ابتدائی فرمانوں سے لگایا جا سکتا ہے، جن کی تمہید میں تشخیص مالیہ کے رائج الوقت اصولوں کی تشریحات اور ان کے نقائص، نیز مستقبل میں اختیار کیے جانے والے طریق کار کا ذکر بھی شامل ہے (متن انگریزی ترجمے کے ساتھ در جادو ناتھ سرکار: *The revenue regulations of Aurangzib...*، در *JASB*، ۱۹۰۶ء، ص ۲۲۳ تا ۲۵۵)۔ پہلا فرمان ایک دستور العمل ہے جو صوبائی دیوان اور اس کے عملے کے لیے لکھا گیا، لیکن اس کا اطلاق جاگیرداروں کے کارندوں پر بھی ضروری تھا، اور دوسرا فرمان اس غرض سے جاری کیا گیا تھا کہ محاصل کی وصولی اور تشخیص اسلامی قانون کے مطابق سلطنت بھر میں یقینی ہو جائے۔ مؤخر الذّکر فرمان کی بنیاد اس عہد کے فقہا کے فتاوٰی عالمگیری [رک بآں] پر رکھی گئی ہے اور یہ فقہا ہندوستان میں زراعت کی عملی شرائط کی جگہ زیادہ تر فقہ کی ان کتابوں اور شرحوں سے استناد کرتے ہیں جو اسلامی مرکزی اراضی سے بحث کرتی ہیں، لامحالہ ان میں حالات حاضرہ کی توڑ موڑ کر تأویلیں کی گئی ہیں، مثلاً کسانوں کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے کہ

گویا زمینوں پر ان کے حقوق مالکانہ تھے؛ ”عُشر“ اور ”خراج“ کی زمینوں میں امتیاز جس کا ہندوستان پر اطلاق نہیں ہوتا؛ نیز کھجور اور بادام کے باغوں کی زمین کے مفصّل قواعد جن کا تعلق ہندوستان سے نہیں تھا۔

پہلا فرمان زیادہ قابل عمل ہے کہ اس کی رو سے خالصہ اراضی کی آمدنی بادشاہ کے حکم سے خرچ ہو، نہ کہ صوبےدار کے حکم سے اور اس کی تشخیص و وصولی مرکزی دیوان، صوبائی دیوانوں کی مدد سے کرے۔ مقامی عملے پر اور زیادہ نگرانی رکھی جائے اور مرکزی حکومت کو ہر گاؤں کے مفصّل گوشواروں کے ذریعے حقیقی زراعتی حالات سے خبردار رکھا جائے۔ ترقیاتی حکمت عملی کا آغاز کاشت میں توسیع، اعلیٰ اجناس کے رقبے میں اضافے اور آبپاشی کے وسائل کے قیام و نگہداشت کے ذریعے کیا گیا۔ ایک تہائی لگان کا قدیم معیاری مطالبہ اب کم سے کم قرار دیا گیا اور اس کی زیادہ سے زیادہ شرح، نصف کر دی گئی، کیونکہ سرکاری عہدے داروں کا فرض اولین آمدنی بڑھانا تھا۔ سارے گاؤں کی اور کبھی کبھی پورے پرگنے کی سالیاتی تشخیص عموماً ”نسق“ کے ذریعے کی جاتی تھی۔ ”نسق“ سے کاشتکار انکار کر سکتا تھا۔ اس صورت میں لگان سرکاری عہدے داروں کی صواب دید پر ”ضبط“ یا ”غلہ بخشی“ کی صورت میں وصول کیا جاتا تھا۔ عام طور پر مالیے کی نقد ادائی ہوتی تھی، اگرچہ [جادو ناتھ] سرکار نے (Studies، ص ۲۱۷) میں بتایا ہے کہ اوڑیسہ کے اضلاع میں مالیہ جنس میں ادا کیا جاتا تھا۔ محصول کی تشخیص ہر سال کے شروع میں یکمشت رقم کے طور پر کی جاتی تھی جیسے چودھری [illegible] تقسیم کر دیتے تھے۔ جب فصل تیار ہو جاتی تو وصول کی ہوئی رقموں میں سے ”مصارف دیہی“ وضع کر کے باقی رقم سرکاری عہدےدار کو پہنچا دی جاتی تھی۔ یہ گویا پہلے سے گرانبار کسانوں کے مزید استحصال کی ایک شکل تھی۔ ایسی آفات، مثلاً خشک سالی، پالا پڑ جانے یا نرخوں میں کمی آ جانے وغیرہ کی صورت میں کچھ رعایت رکھی گئی تھی۔ (فرمان ثانی میں فصلوں کی کٹائی سے پہلے اور اس کے بعد کی آفات میں امتیاز کیا گیا تھا)۔ یہ امر کہ ان ضوابط کو جاگیر کی زمینوں میں بھی نمونہ بنانا مقصود تھا، ایک قانونی شق سے ظاہر ہوتا ہے، جو صوبائی دیوان کو اس بات کا پابند بناتی تھی کہ وہ جاگیر میں مالیے کی تشخیص اور اسے وصول کرنے والوں کی وفاداری اور کارکردگی کی باقاعدہ اطلاع دیا کرے۔ فرمان ثانی میں حق کاشت کاری کی دو صورتوں میں فرق کیا گیا تھا: ”مقاسمہ“ اور ”موظف“۔ اول الذکر کے تحت لگان اس وقت ادا کیا جاتا جب زمین کی کاشت ہو چکی ہوتی تھی؛ مؤخرالذکر کے تحت زمین میں کاشت ہو یا نہ ہو لگان ادا کیا جاتا تھا۔ اس اعتبار سے مؤخرالذکر صورت پٹے کی ایک شکل تھی، جس کے تحت زمین پر قبضے کے لیے پیداوار کا لحاظ کیے بغیر رقم ادا کی جاتی تھی۔ مسلم ہندوستان میں ایسے حق کاشتکاری کی کوئی تحریری شہادت نظر نہیں آتی، برطانوی عہد کے شروع میں البتہ پٹوں کی کثرت تھی، نیز یہ واقعہ کہ اودے پور میں ایک عرصے سے پٹوں کا طریق رائج تھا (اگرچہ مسلمانوں کے زیر حکومت نہیں) یہ دونوں صورتیں اس حقیقت پر دلالت کرتی ہیں کہ پٹوں کا طریقہ ہندوستان میں کوئی نیا نہ تھا۔ اس میں انتظامیہ کسی پٹے کی زمین [illegible] ٹھیکے یا فروخت کر دینے کے بعض

حقوق کی موجودگی کو تسلیم کرتی تھی۔ ''موظّف دار'' کے بعد معمولاً اس کے وارث پٹّہ دار ہو جاتے تھے۔ وہ اپنی زمین ٹھیکے پر دے سکتا، رھن رکھ سکتا، یا پٹّہ بیچ سکتا تھا۔

اگرچہ مالیات کی مکمّل اور بر وقت وصولی پر زور دیا گیا تھا، لیکن عدمِ ادائی کی صورت میں اس کے خلاف کیا اقدام کیا جائے گا؟ اس کا کوئی ذکر موجود نہیں۔ بعض دیگر مآخذ میں یہ لکھا گیا ہے کہ ایسی صورتوں میں کاشتکار کی بیوی بچوں کو غلام بنا کر فروخت کیا جا سکتا تھا (دیکھیے Bernier، ص ۲۰۵؛ Manrique، ۱: ۵۳)۔

ان فرامین میں اس بات پر زور دیا گیا تھا کہ کسانوں کو ان کی اراضی میں رکھا جائے، کیونکہ اس وقت تک فرار و روپوشی ایک مشکل مسئلہ بن چکا تھا، چنانچہ کئی معاصر بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ کاشتکاروں کی قلّت کا بڑا سبب فرار و روپوشی تھی، نہ کہ جنگ اور وبا کے باعث ھلاکت (مثلاً Bernier کا خط بنام Colbert: Travels، ۲۰۰ ببعد، نیز ۲۲۶ تا ۲۳۲)۔ انتظامیہ کے تشدّد نے کاشتکاروں کی بہت بڑی تعداد کو شہروں، چھاؤنیوں یا ھندو رئیسوں کے علاقوں میں بھگا دیا تھا۔

اورنگ زیب کے عہد حکومت کے بعد کاشتکاروں کی کمیابی اور قبضے کے غیر یقینی ہو جانے کی وجہ سے ''جاگیر'' غیر نفع بخش اور نتیجۃً غیر مقبول نظر آنے لگی۔ دیکھیے خوافی خان: منتخب اللُّباب، Bibl. Ind.، ۱: ۶۲۲ ببعد)، نیز جاگیر پانے والا اب شہنشاہ کے اختیارات پر اعتماد نہیں کر سکتا تھا اور اسے بارھا مالیے کے دیگر دعویداروں کو بزور شمشیر روکنا پڑتا تھا۔ عملی قبضہ، حق ملکیت سے زیادہ قیمت رکھتا تھا۔ جاگیر کی جگہ اب نقد وظیفے کا رواج بڑھنے لگا اور علاقائی لحاظ سے مالگزاری کی اھم ترین اکائی ''تعلق'' ہو گیا۔ خالصہ زمینوں کو اورنگ زیب کے آخری سالوں میں اور اس کے جانشینوں کے ماتحت کثرت سے مستأجری پر دے دیا جاتا تھا اور بنگال میں بھی بڑے بڑے مستأجری رقبے نظام زمینداری کے پیش رو بن گئے۔ اسی طرح وصول مالیہ کا کام شاہی حکومت کے قبضے سے نکل گیا، اس کے بعد کی مالیاتی تاریخ زیادہ صحیح طور پر برطانوی ھند کے عہد سے تعلق رکھتی ہے۔

مآخذ: (۱) توزک جہانگیری، طبع علی گڑھ، انگریزی ترجمہ Rogers اور بیوریج Beveridge، لنڈن ۱۹۰۹ - ۱۹۱۴ء؛ (۲) محمد هاشم خوافي خان: منتخب اللباب، Bibl. Ind.، ۱۸۶۹ء، جزوی انگریزی ترجمہ در Elliot and Dowson، ۷: ۲۰۲ ببعد؛ (۳) عبدالحمید لاھوری: بادشاہ نامہ، Bibl. Ind.، ۱۸۶۷ء؛ (۴) مآثر الامراء، Bibl. Ind.، ۱۸۸۷ - ۱۸۹۵ء؛ (۵) طبع W. Foster: *Early travels in India*، لنڈن ۱۹۲۱ء؛ (۶) طبع Foster: *The embassy of Sir Thomas Roe to India*، ۱۶۱۵ - ۱۶۱۹ء، طبع ثانی ۱۹۲۶ء؛ (۷) Fray Sebastian Manrique: *Itinerario de las Missiones orientales*، انگریزی ترجمہ بعنوان *The travels of Fray Sebastian Manrique*، ۱۶۲۹ - ۱۶۴۳ء، لنڈن ۱۹۲۶ - ۱۹۲۷ء؛ (۸) François Bernier: *Travels in the Mogul Empire*، طبع اور ترجمہ A. Constable، لنڈن ۱۸۹۱ء؛ (۹) J. Van Twist: *Generale Beschrijvinge van Indien*، ایمسٹرڈم ۱۶۴۸ء؛ (۱۰) W. H. Moreland: *The agrarian System of Moslem India*، کیمبرج ۱۹۲۹ء؛ (۱۱) H. Terpstra: *De Opkomst der Wester-Kwartieren van de Oaost-Indische Compagnie*؛ (۱۲) جادو ناتھ سرکار: *Studies in*

Mughal India، ١٩٠٩ء؛ (١٣) وهی مصنف: *Mughal Administration*، طبع دوم ١٩٢٤ء؛ (١٤) وهی مصنف: *The Revenue regulations of Aurangzib*، در *JASB*، ج ٢، ١٩٠٦ء، ص ٢٢٣ تا ٢٥٥؛ (١٥) H. Beveridge: *Aurangzeb's revenues*، در *JRAS*، ١٩٠٦ء، ص ٣٤٩ تا ٣٥٣؛ (١٦) دیش پانڈے Y. K. Deshpande: *Revenue administration of Berar in the reign of Aurangzeb*، ١٩٢٩ء، در *Proc. Ind. Hist. Rec. Comm.*، جلد ١٢، ١٩٢٩ء، ص ٨٠ تا ٨٦؛ (١٧) شیخ عبدالرشید: *A valuable document relating to revenue administration during Aurangzib's reign*، در *JPakHS*، جلد ٢، ١٩٥٤ء، ص ٢٦ تا ٣٤.

(د) دیگر هندوستانی حکمران خاندان:

دور دست علاقوں کے مالیاتی نظاموں کے متعلق مواد بہت کم ملتا ہے۔ گجرات اور مالوہ کی متفرق دستاویزوں کے لیے دیکھیے وہ مادّے۔ مغول کے بعد کے بنگال کے لیے دیکھیے مادّہ ''زمینداری''؛ بہمنیوں کے متعلق فرشتہ کے بیانات کے علاوہ اور معلومات نہیں ملتیں، فقط یہ کہ جاگیرداری عام تھی اور یہ کہ ''خالصہ'' علاقے مخصوص کر دیے گئے تھے (منتخب التواریخ، کانپور، طبع سنگی، ص ٢٢٠، ٣٥٦).

احمد نگر کے لیے ملک عنبر [رک بآن] کی اصلاحات کی کوئی همعصر تحریر موجود نہیں، اگرچہ Grant Duff: *History of the Mahrattas*، بمبئی ١٨٢٦ء نے مرهٹی ماخذ سے لے کر کچھ حالات بیان کیے هیں، جن کی رو سے ملک عنبر نے مستاجری کو منسوخ کر دیا اور اس کی جگہ اصل پیداوار کی ایک مقررہ فی صد شرح سے وصولی جنس میں رائج کی۔ چند فصلوں کے بعد اسے نقد ادائی میں تبدیل کر دیا گیا جسے کاشت کی بنیاد پر هر سال مقرر کیا جاتا تھا۔ حکو [illegible]

یا [illegible] حصّے کی دعویدار هوتی تھی۔

گیارهویں/سترهویں صدی عیسوی میں گولکنڈہ میں حکومت کلیةً مستأجری نظام کے تحت نظر آتی ہے، جس کی رو سے واجب الادا رقم کا تصفیہ هر سال نیلام کے ذریعے هوتا تھا (دیکھیے Methwold: *Relations of the Kingdom of Golckonda*، در *Purchas his Pilgrimes* لنڈن ١٦٢٥ء)۔ کہا جاتا ہے کہ اس علاقے میں مستاجری کا سلسلہ قائم رہا، حتّی کہ اسے ١٨٥٣ء میں سر سالار جنگ نے موقوف کر دیا (*Imperial Gazetteer of India*، ١٢: ٢٨٠).

(٧) انڈونیشیا (دیکھیے تکملہ [رک بآن]، لائڈن، بار اول).

مآخذ: در متن.

(P. Saran and J. Burton-Page)

ضَریر: مصطفٰی، ساتویں/چودھویں صدی * کا ترکی مصنف، اس کی زندگی کے متعلق بہت کم حالات معلوم هیں۔ وہ ارزروم میں نابینا (ضریر) پیدا هوا تھا، وهیں اس نے تعلیم حاصل کی؛ بعدازاں مصر، شام اور کرمان کی سیاحت کی۔ اس کی تصانیف جو هم تک پہنچی هیں، یہ هیں: ١- ترجمة الضّریر، ابوالحسن البکری البصری (چوتھی/تیرهویں صدی) کے سیرة ابن اسحٰق کے نسخے کا اضافہ کردہ آزاد ترجمہ، جس میں کئی خود نوشت اشعار بھی شامل هیں اور بہت سے ایسے قصے درج هیں جو مختلف مآخذ سے لیے گئے هیں۔ یہ کتاب جو پانچ جلدوں پر مشتمل ہے مصر کے مملوک سلطان المنصور علاء الدّین علی کے حکم سے لکھی گئی تھی؛ یہ ٧٩٠ھ/١٣٨٨ء میں مکمل هوئی اور سلطان الصّالح صلاح الدّین حاجی کو پیش کی گئی۔ ایسا معلوم هوتا ہے کہ اس میں رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه و آله وسلّم کی ولادت پر جو باب ہے، سلیمان چلبی کی تالیف مولد کا اسی موضوع کا باب اسی سے متاثر هو کر [illegible]: وسیلة النجاة، مولد،

ص ۵۵ تا ۵۷ انقرہ ۱۹۵۳ء)؛ (۲) واقدی کی فتوح الشام کا آزاد ترجمہ جو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے تحت فتح شام سے متعلق ہے اور ۷۹۵ھ/۱۳۹۲-۱۳۹۳ء میں حلب میں پایۂ تکمیل کو پہنچا تھا؛ (۳) سو احادیث کا ترجمہ؛ (۴) یوسف و زلیخا، ایک مثنوی جو حال ہی میں دریافت ہوئی ہے (کتاب خانہ جامعۂ استانبول، عدد ۳۱۱، ۸۶۲) ۔ ان میں سے کوئی تصنیف بھی ابھی تک بعد از تصحیح طبع نہیں ہوئی ۔ ضریر نے عروض میں حیرت انگیز مہارت دکھائی ہے؛ اس کے شعر فصیح ہیں اور وہ اکثر غزلیہ شاعری کے بلندترین مقامات تک پہنچ جاتا ہے ۔ اس کی پر لطف اور سادہ نثر ترکی کے قدیم بیانیہ اسلوب کے بہترین نمونوں میں سے ہے ۔

مآخذ : (۱) *Istanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmalari Kataloglari*، سلسلہ ۱، کراسہ ۱ تا ۹، استانبول ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۹ء، ص ۲۰۵ تا ۲۰۷، ۳۰۴ تا ۳۱۰؛ (۲) Alessio Bombaci : *Storia della letteratura turca*، میلان ۱۹۵۶ء، ص ۲۲۷ تا ۲۲۸ ۔

(FAHIR İZ)

* **ضَرِیّہ** : نجد میں ایک گاؤں اور چشمہ جو بصرے سے مکّہ معظمہ کو جانے والے حاجیوں کے راستے پر ۲۶ درجے ۵۶ دقیقے شمال، ۴۲ درجے ۴۶ دقیقے مشرق میں واقع ہے (*Handbook*، ۲ : ۱۸۹) ۔ اس گاؤں میں حاجی کثرت سے پڑاؤ کرتے تھے، کیونکہ بَحْرَین سے آنے والے راستے کا مقام اتصال یہیں تھا ۔ بقول ابن بُلَیہد ضلع ضَرِیّہ نجد میں ایک وسیع علاقہ تھا، جس کے میٹھے پانی اور چراگاہوں کی جاہلی شاعروں نے تعریف کی ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ مشہور حمٰی ضَرِیّہ اسی گاؤں کے نام پر موسوم ہے اور اس ضلعے کا ایک حصہ تھا (یاقوت، ۳ : ۴۷۲ تا [illegible] ہے کہ اس ''حمٰی'' کو پہلے کب محفوظ کیا گیا تھا ۔ یاقوت کہتا ہے کہ ضَرِیّۃ کو کُلَیب [رک بآں] نے علٰحدہ کیا تھا، جو حرب بَسوس کا افسانوی بطل ہے اور جس کا مدفن طَیّی سے منقول روایات کے مطابق، النِّیر کے پہاڑوں میں ''حمٰی'' کی حدود کے اندر واقع ہے ۔ پندرھویں صدی عیسوی تک عربوں کو اس قبر کی جگہ اچھی طرح معلوم تھی، اس لیے کہ السَّمْہُودی، جس نے اپنی تصنیف ۸۸۶ھ/۱۴۸۱ میں مکمل کی، بیان کرتا ہے کہ اجود بن زاہل الجَبْری، امیر الحَسا و القَطِیف نے (جسے مصنف رئیس اہل نجد کہتا ہے) اس مزار کے متعلق مقامی عربوں سے سنا تھا اور اس کی زیارت کی تھی (السَّمْہُودی، ۲ : ۲۲۷)، مگر البکری کا یہ دعوٰی ہے کہ حمٰی ضریّۃ کو سب سے پہلے حضرت عمرؓ بن الخطّاب نے صدقے اور مال غنیمت کے اونٹوں کے لیے حکومت کے حق میں محفوظ کر دیا تھا ۔ الہمدانی (۱۷۲، ۲۳۴) کا یہ بیان کہ حمٰی ضریّۃ اور حمٰی کُلَیب، جسے خود یاقوت ایک جداگانہ حمٰی تسلیم کرتا ہے، ایک نہیں ہیں بلکہ ان دونوں کے درمیان النِّیر کے پہاڑ آ جاتے ہیں، البکری کی تائید کرتا ہے ۔ اغلب یہ ہے کہ ضریّۃ زمانۂ جاہلیۃ کے بہت سی ''حماؤں'' میں سے، جن کے نام بعد میں تبدیل ہو گئے، ایک تھی (ابن بُلَیہد، ۳ : ۲۳۴) ۔ Doughty کے نقشے میں حِمّی Hemmey غالباً قدیم حمٰی کلیب کی ایک قیاسی صورت ہے ۔ بقول الطَّبَری (۱ : ۱۱۰۷) اور یاقوت (۲ : ۲۹۰) ضریہ کا نام ضریّہ سے ماخوذ ہے جو حُلوان کی ماں کا نام تھا، جو عِمران کا بیٹا اور قُضاعہ کا پوتا تھا ۔ الہمدانی کہتا ہے کہ ضریّۃ، ربیعہ بن نزار کی بیٹی تھی ۔

حضرت عمرؓ نے جس ''حمٰی'' کو محفوظ کیا تھا وہ ضریّۃ کے گاؤں سے ہر سمت میں

چھے میل پھیلی ہوئی تھی ۔ مویشیوں کی مسلسل افزونی کی وجہ سے، جس کی مجموعی تعداد حضرت عثمانؓ کے عہد میں چالیس ہزار تک پہنچ گئی تھی، حمٰی کو دس میل تک وسیع کر دیا گیا، کم از کم ایک سمت میں (البکری، ۳ : ۸۶۰) ۔ یہ زمین، جو مدینہ منوّرہ کے امرا کی نگرانی میں تھی، اسے عباسی خلیفہ المہدی نے واگزار کر دیا، اور اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ عہد عباسیہ کے اوائل میں نجی جایداد کی حیثیت سے آٹھ ہزار درہم سالانہ خراج دیتی تھی ۔ اس زمانے میں یہ علاقہ زیادہ تر بنو کلاب سے آباد تھا، جن کے خلاف آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چھے اور سات ہجری میں لشکر کشی کی تھی ۔ ضریّۃ خانہ جنگیوں سے محفوظ نہیں رہا، کیونکہ الاَھْوازی لکھتا ہے کہ الربذہ، جو قریب ہی حاجیوں کی منزل اور حمٰی ہے، یہاں کے باشندوں اور ضریّۃ والوں کے درمیان مسلسل جنگ کے باعث ۳۱۹/۹۳۱ء میں تباہ ہو گیا تھا ۔

آج کل کی جدید سڑکیں ضریّۃ کو الگ چھوڑ کر نکل گئی ہیں، اور وہ ایک غریب بستی رہ گئی ہے، جس میں بیس کے قریب کنوئیں اور کہیں کہیں صرف کھجور کے درخت ہیں ۔ ضریّۃ مغربی سطح مرتفع کے نچلے سنگ خارا کے پہاڑوں کا جو سلسلہ پھیلا ہوا ہے ان کے ایک نشیب (dike) کے کنارے، نیم صحرائی قطعے میں واقع ہے ۔ مغربی مصنفین نے اسے اکثر سابقہ وہّابی دارالحکومت الدِّرْعیّۃ [رک بآں] سے ملتبس کر دیا ہے (قب Wüstenfeld) ۔ اس علاقے کے یورپی سیاحوں میں Philby پہلا شخص ہے جس نے ضریّۃ اور اس کے نواحی ٹاؤن مسکہ کی، جو تقریباً چھے کلو میٹر شمال میں ہے، سیاحت کی اور ان کا حال بیان کیا (The land of Midian، ۹، ۵۲) ۔ وہ ان کوفی کتبوں کا ذکر کرتا ہے جو ضریّۃ میں چٹانوں پر ملے ہیں اور جو حاجیوں کی قیام گاہ کی حیثیت سے اس کی سابقہ اہمیت کی تصدیق کرتے ہیں ۔ ضریّہ اس علاقے میں ہے جس پر اب عتیبہ اور حرب قبائل قابض ہیں ۔ یہ وہ قبیلے ہیں جو ان لڑائیوں میں، جو مکّے کے شریفوں اور رشید و سعود کے حکمران خاندانوں کے درمیان نجد پر قبضہ کرنے کے لیے اٹھارھویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں ہوتی رہیں پاسنگ کا کام دیتے نظر آتے ہیں ۔

مآخذ : (۱) قب EI، بار دوم، ۲ : ۲۳۳؛ علاوہ بریں (۲) السمہودی : وفاء الوفاء، ۲ : ۲۲۸؛ (۳) ابن بلیہد : صحیح الاخبار، ۱ : ۲۳۳؛ (۴) J.J. Hess : *Isl.* (۱۹۱۲ء)، ص ۱۰۶؛ (۵) Moritz : *Arabien*، ۵۰؛ (۶) Doughty : *Travels in Arabia Deserta*، ۲ : ۳۹۲؛ (۷) Philby : *The land of Midian*، ۹، ۵۲؛ (۸) Admiralty : *Western Arabia and the Red Sea*، ص ۱۸۹، ۱۹۴۶ء ۔

(RHEBE MARR)

ضَعِیف : رک بہ اَلجَرْحُ وَالتَّعْدِیل ۔ *

ضُفَیر : بدوی اونٹوں کو پالنے والا، جنوب * مغربی عراق کا ایک معروف مالکی قبیلہ، جس کا دیرہ (dira) پچھلے ڈیڑھ سو برس سے فرات اور شطّ العرب کی جنوبی جانب کے چٹیل میدان (steppe) میں رہا ہے ۔ یہ زُبیر کے قُرب و جوار سے شروع ہو کر سَماوَہ کے نواح تک پھیلا ہوا ہے ۔ یہ لوگ ۱۲۲۰ھ/۱۸۰۵ء میں ہجرت کر کے اس لیے عراق چلے گئے کہ اس وقت ابن سعود کی زبردست اور شدت پسند حکومت سے ان کے تعلقات اچھے نہیں رہے تھے، جو انہیں جبراً اپنا مطیع اور فرمانبردار بنانا چاہتی تھی ۔ ان کی ابتدائی تاریخ میں ان کی افسانوی اصل کا سلسلہ

نجد بلکہ حجاز تک پہنچتا ہے؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ موجودہ قبیلہ واضح طور پر بہت سے بدوی عناصر کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے، جو عرب کے بہت سے حصوں سے یہاں آئے اور جنھیں ابن سُوَیط کے حکمران خاندان نے کم و بیش متحد کر دیا۔ قبیلے کی روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبیلہ مُطَیر، بنو خالد، شمّر اور دیگر قبائل سے ان کی لڑائیاں اسی انداز سے ہوتی رہتی تھیں جیسے عرب میں عموماً ہوا کرتی تھیں۔ جب تک یہ لوگ نجد میں تھے کبھی شمّر، کُوَیت کے شیخ اور ابن سعود کے خاندان کے باجگزار بن جاتے تھے... [مزید تفصیل کے لیے رک بہ ۱۱ٓ، لائڈن، بار دوم، بذیل مادہ].

مآخذ : (۱) عباس العزاوی: عشائر العراق، بغداد ۱۳۶۵ھ/۱۹۳۷ء، ج ۱؛ (۲) S. H. Longrigg : *Iraq*، ۱۹۰۰ تا ۱۹۵۰ء، آکسفرڈ ۱۹۵۳ء.

(S. H. LONGRIGG)

* **ضَمان :** (عربی) اسلامی قانون میں — اس اصطلاح کے وسیع ترین مفہوم میں — دیوانی ذمہ داری یا ہرجانہ، خواہ یہ ہرجانہ معاہدہ توڑنے کی بنا پر عائد کیا جائے، یا کسی قابل مؤاخذہ خطا (یا ''تعدّی، لفظی معنی حد سے گزر جانا) کی وجہ سے۔ اس کی نمایاں مخصوص صورتیں یہ ہیں: اس فروخت شدہ شے کے گم ہو جانے کا ہرجانہ جو خریدار کے قبضے میں آنے سے پہلے گم یا ضائع ہو جائے (''ضمان المَبِیْع'')؛ بے دخلی کا ہرجانہ (ضُمان الدَّرک'')؛ ایسی امانت کے ضائع ہو جانے کا ہرجانہ جو امین کے قبضے میں ہو (''ضمان الرَّھن'')؛ اس چیز کے ضائع ہو جانے کا ہرجانہ جس پر زبردستی قبضہ کر لیا گیا ہو (''ضمان الغَصْب'')؛ اور اس نقصان کا ہرجانہ جو اہل حرفہ یا صنعت کاروں سے ہو گیا ہو (''ضمان الاجیر''، ''ضمان الصُّنّاع'')۔ امانتدار اور [املاک و جائداد وغیرہ کے] دیگر متولی (''امین'') [رک باں] کسی اتفاقیہ نقصان کے ذمہ دار نہیں ہوتے، لیکن وہ غیر قانونی افعال کے ارتکاب سے اس استحقاقی حیثیت سے محروم ہو جاتے ہیں، مثلاً امانت کو استعمال میں لانے سے، خواہ نقصان غیر قانونی فعل کی بنا پر واقع ہو یا نہ ہو۔ ضمان کے مسائل پر ''فقہ'' کی کتابوں کی متعدّد فصلوں میں متفرق طور پر بحث کی گئی ہے اور یہ متعدّد مخصوص رسالوں کی بحث کا موضوع بھی ہے۔

''ضمان'' ضمانت کے مفہوم میں ایسی ذمّہ داری ہے جس کا تعلق خاص طور پر معاہدے سے ہو، یہ ''کَفالۃ'' [رک باں] کا مترادف ہے۔ زیادہ وسیع مفہوم میں ''ضمان'' اُس خطرہ زیاں یا ذمّہ داری کے لیے استعمال ہوتا ہے جو ایک شخص اس جایداد کی خاطر اٹھاتا ہے جس سے وہ نفع حاصل کرتا ہے، جیسا کہ رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی حدیث میں ہے، یعنی ''الخراجُ بالضّمان'' (نفع ذمّے داری کے بعد آتا ہے).

مآخذ : (۱) الجرجانی: تعریفات، بذیل مادہ؛ (۲) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ؛ (۳) Lane : *Arabic-English Lexicon* کے اس اندراج میں متعدد اغلاط ہیں؛ (۴) E. Fagnan : *Additions aux Dictionnairs Arabes*، بذیل مادہ؛ (۵) اُفضیل بن علی الجمالی: کتاب الضمانات فی الفروع (براکلمان، ۲: ۵۲۳، تکملہ، ۲: ۶۵۳؛ J. Schacht در *Abh. pr. AK. W. phil-hist. Kl*، ۱۹۲۸ء، عدد ۸، فصل ۳؛ ۱۹۲۹ء، عدد ۶، فصل ۲۲؛ ۱۹۳۱ء، عدد ۱، فصل ۳۳)؛ (۶) غانم بن محمد البغدادی: مجمع الضمانات، قاہرہ ۱۳۰۸ھ (براکلمان: ۲: ۳۹۴، تکملہ، ۲: ۵۰۲)؛ (۷) شاخت، در *Abh. Pr. Ak. W. Phil History K.L.*، ۱۹۲۸ء، عدد ۸، فصل ۵۲؛ ۱۹۲۹ء، عدد ۶، فصل ۲۳؛ ۱۹۳۱ء، عدد ۱، فصل ۳۴)؛ (۸) محمود آفندی بن

حمزہ الحمزاوی: التحریر فی ضمان المامور والامر والاجیر، دمشق ۱۳۰۳ھ (براکلمان: تکملہ، ۲: ۷۷۵)؛ (۹) الحسن بن رحّال المعدانی (براکلمان: تکملہ، ۲: ۶۹۶)، کتاب تضمین الصُنّاع، مقدّمہ، متن اور حواشی از J. Berque، الجزائر ۱۹۴۹ء، (Bibliothèque Arabe-Française، ج ۱۳)؛ (۱۰) J. Schacht: G. Bergsträsser's Grundzüge des Islamischen Rechts، بغداد ۳۶؛ (۱۱) P. santillana: Istituzioni di Diritto Musulmano malichita، جلد ۲، اشاریہ، بذیل مادّہ ضمان، Responsibilita trischio؛ (۱۲) J. Schacht: The origins of Muhammadan jurisprudence، ۱۲۲، ۱۸۱، ۲۷۰؛ (۱۳) Wensinck: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane، بذیل مادہ؛ (۱۴) E. Tyan: La responsabilite délictuelle en droit musulman، بیروت ۱۹۲۶ء؛ (۱۵) F. M. Goodby، در Journal of Comparative Legislation، ص ۶۲ تا ۶۷، ۱۹۳۹ء؛ (۱۶) E. Schram-Nielsen: Studier over Erstatningslaeren i Islamick Ret، کوپن ہیگن ۱۹۴۵ء (فرانسیسی میں خلاصہ کے ساتھ)؛ (۱۷) J. Lapanne-Joinville: در Revue Algérienne، ۱۹۵۵ء/۱، ص ۱ تا ۳۲، ۵۱ تا ۷۵؛ (۱۸) D. Spies: Die Lehre von der Haftung für Gefahr im islamischen Recht، در Zeitschr vergl Rechtswess، ۱۹۵۵ء، ص ۷۹ تا ۹۵۔

(ادارہ دٗ لائڈن، بار دوم)

* **ضَمان**: مالیاتی مفہوم میں (محصولات کی) اجارہ داری [استجارہ] [رَکَ بیت المال]۔

* **ضَمّہ**: رَکَ بہ حرکۃ [و سکون]۔

* **ضمیر**: رَکَ بہ نحو۔

* **ضیا گوک الپ**: رَکَ بہ گوک الپ، ضیا۔

* **ضیاء الدین برنی**: رَکَ بہ برنی۔

* **ضیافۃ**: رَکَ بہ ضَیف، مہمان، مسافر۔

* **ضَیْعَۃ**: (جمع: ضِیاع) جائیداد۔ اِس لفظ کے مَعنی عموماً ایک خاص رقبے کی کوئی دیہی ملک ہو سکتے ہیں، لیکن مالی معاملات میں اس کا زیادہ معیّن مفہوم لیا جاتا ہے۔ سب کو معلوم ہے کہ ابتدائی اسلامی فتوحات کے زمانے میں مقامی لوگوں کو ان کی زمین پر قابض رہنے دیا جاتا تھا، فقط ان سے یہ مطالبہ کیا جاتا تھا کہ وہ ان کا خراج (لگان) ادا کرتے رہیں۔ آگے چل کر یہ قاعدہ مقرر ہو گیا کہ زمین کا مالک اگر مذہب بدل دے تب بھی زمین کی مالی حیثیت بدستور رہے گی۔ خراجی زمینوں کے مقابلے میں عربوں کے پاس، بالخصوص عرب میں، کچھ اپنی مملوکہ زمینیں بھی تھیں۔ خلفا عرب کے مشاہیر یا ان کے اہالی موالی کو انعام میں سرکاری زمینوں میں سے کچھ اراضی دے دیا کرتے تھے جنھیں قطائع کہتے تھے (قَطِیْعَۃ کی جمع) (دیکھیے اِقْطاع)۔ عملی طور پر شروع زمانے کی قطائع عربوں کی اپنی املاک میں شامل ہو گئیں۔ ان زمینوں پر مقامی محصول (مُکوس) عائد نہیں ہوتے تھے)، لیکن مسلمان اس زمین کی آمدنی میں سے زکٰوۃ ادا کرتے تھے، جو زمینوں کی صورت میں قریب قریب عُشر [رَکَ بآں] کے برابر ہوتی تھی۔ یہ انھیں عُشری زمینوں کا مجموعہ تھا جو ضَیْعَۃ کہلاتا تھا، خواہ اصل میں زمین کی نوعیت کچھ ہی کیوں نہ ہو اور اس کے مالی معاملات ”دیوان الضَّیْعَۃ“ سے متعلق ہوتے تھے جو ”دیوان الخراج“ سے علٰحدہ ایک محکمہ تھا۔ بلا شبہہ بڑے بڑے زمیندار متعدد ضیاع پر قابض ہو سکتے تھے، لیکن لفظ ضیعۃ کا پورے مجموعے پر نہیں بلکہ اس کے ہر حصّے پر اطلاق کیا جاتا تھا جس کی وسعت ایک گاؤں کے رقبے سے کم اور شاذ و نادر طور پر اس سے

زیادہ بھی ہوتی تھی۔ کبھی کبھی یہ بھی ہوتا تھا کہ کسی ضیعہ کا مالک اپنی جاگیر ہی کا کوئی ممتاز باشندہ ہو، لیکن عموماً ضیاع ایسی دیہاتی اراضی تھیں جن کے مالک شہر کے باشندے ہوتے تھے۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں قطیعہ اور ضیعہ ایک ہی چیز کے مختلف روپ ظاہر کرتے تھے، مگر آگے چل کر جب یہ معمول ہوگیا کہ سپاہیوں کو بعض اضلاع کا خراج وصول کرنے کا حق بطور اقطاع دیا جانے لگا اور وقت گزرنے پر یہ اراضی عملاً ان کی ملکیت سمجھی جانے لگیں تو ضَیْعہ کی اصطلاح اس جدید اِقْطاع سے ایک جداگانہ چیز ہو گئی اور اس کا مفہوم فقط پرانی قسم کی جائداد کا رہ گیا جو اب زیادہ تر غیر فوجی لوگوں کے قبضے میں تھی۔

بیان بالا سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ضیعہ کا مالک عام طور پر اس کا کاشتکار نہیں ہوتا تھا۔ یہ مالک اپنی زمینوں کی دیکھ بھال کے لیے اپنا کوئی کارندہ (وکیل) مقرّر کر کے چند مزارع رکھ لیتا تھا، جو عموماً فصل میں حِصّے دار ہوتے تھے [رک بہ مزارع]۔ اس مقام پر یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ چونکہ مزارع اسی قسم کا لگان ادا کرتا تھا جیسا کہ خراجی زمین کا مالک، لہٰذا زمین کی دونوں قسموں کی حیثیت کا حقیقی اختلاف نیچے کے مزارعین کی حالت میں فرق پر مبنی نہ تھا (کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو کوئی وجہ نہیں کہ مزارعین ایک قسم کی زمین چھوڑ کر دوسری میں نہ چلے جاتے) بلکہ معاشرے کے طبقاتی نظام پر تھا، جس کا تقاضا یہ تھا کہ خراج کی مالی آمدنی براہ راست سب کی سب حکومت کو چلی جائے، بحالیکہ عشر زمینوں کے مزارعین سے وصول کردہ محاصل زیادہ‌تر مالک ضیعہ کو مل جاتے تھے، جو ان کا ایک قلیل حصّہ (بٹائی) یا مزارعة کی نصف فصل کی صورت میں پانچواں حصّہ) حکومت کو ادا کر دیتا تھا۔ ضیاع کے بنانے کی معاشری غرض یہ تھی کہ خاندانی امرا کا طبقہ قائم رہے۔ خراجی اور عشری زمین کا سرکاری آمدنی کے بارے میں حقیقی فرق اس اعتبار سے رفتہ رفتہ مٹتا چلا گیا کہ جب مقامی رئیسوں کو یہ حقوق عملی طور پر دیے جانے لگے کہ وہ اپنی رعایا پر محصول لگا سکتے ہیں بشرطیکہ وہ یکمشت رقم حکومت کو ادا کردیں (''مقاطعہ'')، یا جب فوجیوں کو بعض ضلعوں کا محصول وصول کرنے کا حق اس شرط پر ملنے لگا کہ وہ حکومت کو ''عشر'' (عموماً خراج کا پانچواں حصّہ) ادا کرتے رہیں (آگے چل کر یہ بھی ہو گیا کہ وہ کوئی مزید ادائی نہ کریں)۔ قانون کی رو سے کسی ضیعہ سے لگان وصول کرنے والے یقیناً اس زمین کے مالک نہیں تھے، لیکن عملی طور پر رفتہ رفتہ یہ فرق ختم ہوتا چلا گیا اور بہت سی ضیاع کے رقبے سفارش [''اِلْجاء''، رک بآں] کا رواج ہو جانے سے درحقیقت اِرد گِرد کی زمینیں ملا کر بڑھا لیے گئے۔ علاوہ بریں ضرورت کے تحت جب زمینوں کے معاملے میں سابقہ دست درازیوں کو جائز قرار دینے کا نظریہ پیدا ہو گیا تو اس سے خلیفہ کو موقع مل گیا کہ مفاد عامّہ کے لیے خراجی زمینوں کو عشری زمینوں میں تبدیل کر دے۔

خلافت عباسیہ کے زمانے میں ضیاع (جاگیروں) کا سب سے بڑا مالک خود خلیفہ تھا، جس کی ضیاع ''خاصّہ'' کہلاتی تھیں؛ اس کے بعد خلیفہ کے کنبے کے شہزادے، پھر فوجی امرا اور حکومت کے اعلٰی عہدے دار آتے تھے اور ان کے بعد سوداگر اور دیگر خوشحال شہری، جو اپنی بچت کا ایک حصہ زمینی جائداد میں لگا دیتے تھے؛ معزز لوگوں میں سے عموماً بہت کم لوگ دیہات

میں جا کر بستے تھے ۔ دوسری جانب جو جائدادیں براہ راست حکومت کے قبضے میں تھیں (سلطانیّہ، دیوانیّہ) انھیں بھی تقسیم کر کے ضیاع بنا دیا گیا تھا ۔ حکومت کے میزانیے کی حالت کے مطابق یہ جاگیریں کسی کو دے دی جاتی تھیں اور جب ضرورت ہوتی واپس لے لی جاتیں یا ان میں تراش خراش کر دی جاتی، یا وہ اراضی جو پہلے غیر مزروعہ تھیں ان کی نئی جاگیریں بنا دی جاتی تھیں! چنانچہ حکومت عباسیہ کے میزانیات میں ”ضیاع مُستَحدَثہ“ کی جو اصطلاح ملتی ہے، اس کی تشریح یہی ہے ۔ کبھی کبھی انھیں ”ضیاع“ میں وہ جاگیریں بھی شامل کر لی جاتی ہیں جو کسی بہت بڑے عہدے دار سے ضبط کر لی گئی ہوں، مثلاً وزیر ابن الفرات کی زمینیں، جو فراتیہ کہلاتی تھیں ۔ ایسی ضبط کردہ جاگیریں عموماً اسی کام کے لیے مقرر کردہ ایک وقتی دیوان کے زیر انتظام دے دی جاتی تھیں، یا جب ان کے پہلے مالکوں کے دن پلٹتے تو پھر انھیں کو واپس کر دی جاتی تھیں ۔ صاف ظاہر ہے کہ ضیاع کی تفویض ان کی ابتدائی تقسیم کے مطابق نہ ہوتی تھی، کیونکہ بسا اوقات وہ میراث یا بیع (جو بظاہر عام تھی) وغیرہ کے ذریعے اِدھر سے اُدھر منتقل ہو جاتی تھیں، یا ضیاع کو اوقاف وغیرہ میں تبدیل کر دیا جاتا تھا ۔ ناقابل انتقال ضیاع صرف وہ تھیں جو ”اقطاع طُعمہ“ کے طور پر دی جاتی تھیں، یعنی جن کے ساتھ ”حین حیات“ کی شرط لگی ہوتی تھی، یا جو کسی ہنگامی عہدے کے فرائض ادا کرنے سے متعلق ہوتی تھیں ۔

مآخذ: رک بہ بیت المال؛ خاص؛ اقطاع؛ عُشر ۔ یہاں ان تمام مآخذ کا دینا ناممکن ہے جن میں ضیاع کا ذکر فقہی، تاریخی، جغرافیائی اعتبار سے آیا ہے، مزید حوالوں کیلیے دیکھیے (۱) Fr. Løkkegaard: *Islamic Taxation*، بمدد اشاریہ بذیل مادّۂ ضیعہ؛ علاوہ بریں دیکھیے (۲) A. von Kremer: *Das Einnahmebudget des Abbasiden Reiches v. Jahre 306 H* در *Denkschr. K. Akad. d. Wiss. Wien*، ۳۶: بالخصوص ۲۹۲ ببعد؛ (۳) عبدالعزیز الدُّوری: تاریخ العراق الاقتصادی، بغداد ۱۹۴۸ء، باب دوم ۔

(CL. CAHEN)

ضَیف: (ع)، اس کے اصلی معنی ہیں کسی چیز کی طرف مائل ہونا، غروب ہونا (سورج کا)، راستے سے ہٹ جانا، ترچھا نکل جانا (تیر کا) ۔ اس کے بعد اس مادّے سے مشتق فعل کے معنی ہو گئے ”ایک طرف مُڑ جانا“ (جس سڑک پر جا رہا ہو اس سے الگ ہٹ جانا) اور ”کسی کی ملاقات کے لیے ٹھیر جانا“، جس سے ضیف، بمعنی مہمان، اسم بن گیا ۔ بہت متأخر زمانے میں ضیف میزبان (host) کے معنوں میں بھی آیا ہے، جس سے فرانسیسی ذومعنین لفظ hôte کا خیال آ جاتا ہے، جیسا کہ Dozy نے بتایا ہے (Suppl.: maître de maison = صاحب خانہ) ۔ [عرب معاشرے میں] حفاظت سے متعلق لازمی فرائض قبل ازیں لفظ جار [رک بآں] سے متعلق تھے، جس کے مقابلے کا عبرانی لفظ گیر gēr ہے (اگرچہ یہ بالکل اس کا ہم معنی نہیں ہے، رک بہ ’جوار‘) اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جوار کا دستور سامی اقوام میں یکساں تھا ۔ یہ عجیب بات ہے کہ اس لفظ [گیر] کے معنوں میں بھی وہی ارتقا پایا جاتا ہے جو لفظ ضیف میں ہے، یعنی ”راستے سے ہٹ جانے“ سے ”اترنے“ یا ”کسی کے ساتھ قیام کرنے“ کے معنی ہو گئے ۔ مختصر فہرست مآخذ کے لیے رک بہ دخیل ۔

(J. LECERF)

⊗ **ضَیفه خاتون:** (صَفیّہ بھی آیا ہے، قب [illegible] ص ۵۲) بنت الملک العادل

سیف الدین ابی بکر بن ایّوب، جو الملک الناصر صلاح الدین یوسف الایّوبی کی بھتیجی اور بھو بھی تھی۔ ابو الفداء (۶ : ۳۷) نے لکھا ہے کہ جب وہ پیدا ہوئی تو اس وقت اس کے باپ الملک العادل کے ہاں کوئی شخصیت مہمان تھی، (مہمان کو عربی میں ضَیْف کہتے ہیں)، اس لیے اس کا نام ضَیفہ (یعنی مہمان خاتون) رکھا گیا۔ صحیح قول کے مطابق ضیفہ خاتون ۵۸۱ھ میں، لیکن بعض کے نزدیک وہ ۵۸۲ھ میں پیدا ہوئی (محمد اسعد طَلَس : الآثار الاسلامیة والتاریخیة فی حلب، ص ۸۳؛ ابو الفداء، ۶ : ۳۷؛ ابن الوردی، ۲ : ۲۵۲؛ ابن الشحنة، ص ۱۷۱)۔ جب وہ پیدا ہوئی تو اس وقت اس کا باپ الملک العادل قلعۂ حلب کا حکمران تھا، جو فتح کے بعد سلطان صلاح الدین ایّوبی نے اس کے سپرد کیا تھا۔ بعد میں بھائی کی جگہ سلطان نے اپنے بیٹے الملک الظاہر غیاث الدین غازی کو حلب کا حکمران مقرر کیا (الدر المنتخب فی تاریخ مملکة حلب، ص ۵۰)۔ الملک الظاہر غازی مذکور کی پہلی شادی ضیفہ خاتون کی ایک بہن سے ہوئی تھی، جس کا نام غازیة تھا (ابو الفداء، ۶ : ۳۷)۔ غازیہ کی وفات کے بعد ۶۰۹ھ میں الملک الظاہر کی شادی ضیفہ خاتون سے انجام پائی (الدر المنتخب، ص ۵۳)۔

۶۳۴ھ میں جب ضیفہ خاتون کا بیٹا الملک العزیز محمد بن الملک الظاہر غازی فوت ہوا اور الملک الناصر صلاح الدین یوسف بن الملک الظاہر غازی تخت کا وارث قرار پایا تو اس کی عمر صرف سات سال تھی، اس لیے ضیفہ خاتون اپنے کم سن بیٹے کی جگہ حلب کی حکمران قرار پائی (روض المناظر، ص ۱۶۹؛ ابو الفداء، ۶ : ۳۷؛ ابن الوردی، ۲ : ۲۵۲)۔ اس لیے لوگ اسے اَلْمَلِکَةُ الرَّحِیْمَةُ، عِصْمَةُ الدِّیْنِ وَ الدُّنْیَا، یعنی مہربان ملکہ، دین و دنیا کی عصمت کے القاب سے یاد کرتے تھے (طَلَس، ص ۸۸)۔ ملکہ نے اپنے عہد حکومت میں حسن انتظام کے علاوہ کئی ایک رفاہی ادارے بھی قائم کیے، جن میں سے ایک مسجد، ایک مدرسہ اور ایک خانقاہ آج تک اس کی یادگار موجود ہیں۔ محمد اسعد طَلَس (ص ۸۳، ۸۷، ۸۸، ۸۹) نے ضیفہ خاتون کے جو آثار باقیہ ذکر کیے ہیں ان میں سے اس کا بنایا ہوا مدرسة الفردوس اور خانقاہ الفَرَافِرَة خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔

ضیفہ خاتون کی وفات ۱۱ جمادی الاولیٰ ۶۴۰ھ/ ۱۲۴۲ء کو ہوئی اور وہ قلعۂ حلب کے اندر اپنے بیٹے الملک العزیز کے پہلو میں دفن ہوئی (روض المناظر، ص ۱۷۱ : اعلام النبلاء، ۲ : ۲۶۱؛ ابو الفداء، ۶ : ۳۷؛ ابن الوردی، ۲ : ۲۵۲؛ الاعلام، ۳ : ۳۱۲)۔

مآخذ : (۱) ابوالفداء : المختصر فی اخبار البشر، بیروت ۱۹۹۰ء؛ (۲) محمد ابن الشحنه : الدُّرّ المنتخب فی تاریخ مملکة حلب، بیروت ۱۹۰۹ء؛ (۳) وہی مصنف : الروض المناظر، مخطوطۂ جامعۂ پنجاب، لاہور؛ (۴) زین الدین عمر ابن الوردی : تتمة المُخْتَصَر فی اخبار البشر، بیروت ۱۹۷۰ء؛ (۵) محمد اسعد طَلَسْ : الآثار الاسلامیة و التاریخیة فی حلب، دمشق ۱۹۵۶ء؛ (۶) محمد راغب الطّبّاخ : اعلام النبلاء بتاریخ حلب الشّہْباء، حلب ۱۹۲۱ء؛ (۷) خیر الدین الزرکلی : الاعلام، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۸) عمر رضا کحالہ : اعلام النساء، دمشق ۱۳۵۹ھ]۔

(ظہور احمد اظہر)

ط

⊗ **ط :** عربی حروف تہجی کا سولھواں، فارسی کا انیسواں اور اردو کا بتیسواں حرف۔ اردو میں اس کا تلفظ طوے اور عربی و فارسی میں طاء ہے۔ اسے طاے حطی، طاے مہملہ اور طاے غیر منقوطہ بھی کہتے ہیں۔ حساب جمّل میں اس کے نو عدد تجویز کیے گئے ہیں۔ عام قرات کے لحاظ سے یہ حروف مجہورہ میں سے ہے۔ فارسی زبان میں طا اس شخص کو کہتے ہیں جو حریص ہو اور عورتوں سے بہت میل جول رکھے (فرہنگ آنندراج)۔ بعض اوقات، نیز بعض قبائل تمیم کے نزدیک، حرف ت اور حرف د وغیرہ کی جگہ حرف ط بولتے اور لکھتے ہیں (دیکھیے تاج العروس و Lane، بذیل مادّہ)۔

مآخذ : (۱) لسان العرب؛ (۲) فرہنگ آنندراج (فارسی)؛ (۳) فرہنگ آصفیہ (اردو)؛ (۴) نور اللغات (اردو)۔

[ادارہ]

⊗ **اَلطَّارِق :** (لغوی معنی کھٹکھٹانے والا؛ رات کو آنے والا مہمان؛ رات کا ستارہ؛ قب تفسیر المراغی، ۳۰ : ۱۰۹؛ الکشاف، ۴ : ۴۳۲؛ لسان العرب، بذیل مادّۂ طرق)۔ قرآن مجید کی ایک سورت، جس کا عدد تلاوت ۸۶ ہے۔ اس کی سترہ آیات ہیں۔ یہ بلااختلاف مکی ہے، چنانچہ حضرت خالدؓ العدوانی سے مروی ہے : ’’میں نے اسلام لانے سے قبل ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو ثقیف کے بازار میں دیکھا تھا۔ آپؐ اس وقت بنو ثقیف سے حمایت حاصل کرنے کے لیے آئے تھے۔ آپؐ قوس یا عصا کے سہارے کھڑے تھے۔ میں نے آپؐ کو سورت وَالسَّمَآءِ وَالطَّارِقِ پڑھتے سنا تھا۔ آپؐ نے جب اس سورت کو ختم کیا تو اس وقت تک یہ سورت مجھے یاد ہو گئی تھی؛ گویا یہ وہ سورت ہے جسے میں نے جاہلیت میں یاد کر لیا تھا؛ پھر اسلام لانے کے بعد یہ سورت میں نے دوبارہ پڑھی۔ پھر مجھے بنو ثقیف نے بلایا اور کہا کہ اس شخص سے تو نے کیا سنا ہے؟ میں نے سورت پڑھ کر سنا دی۔ بنو ثقیف کے ہاں قریش کے جو لوگ موجود تھے وہ کہنے لگے : یہ شخص ہمارا اپنا رشتے دار ہے؛ اگر ہمیں معلوم ہوتا کہ یہ حق بات کہتا ہے تو ہم بھی اس کا اتباع کرتے (فتح البیان، ۱۰ : ۳۰۳)۔ صاحب اسباب النزول (ص ۳۵۲) کے بیان کے مطابق ایک دن ابو طالب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک ستارہ گرا، جس سے سارا علاقہ بقعۂ نور بن گیا۔ ابو طالب گھبرا کر کہنے لگے : ’’یہ کیا چیز ہے؟‘‘ آپؐ نے فرمایا : ’’یہ ستارہ ہے جو گرایا گیا؛ یہ اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے!‘‘ ابو طالب اس پر حیران ہوئے اور یہ سورت نازل ہوئی [الثعلبی، الواحدی اور الزمخشری نے یہ روایت بلا اسناد نقل کی ہے]۔

گزشتہ سورت (البروج) کے ساتھ اس کا ربط اور مناسبت مفسرین نے یوں بیان کی ہے کہ جس طرح پہلی سورۃ البروج آسمان کی قسم سے شروع ہوئی اسی طرح اس کا آغاز بھی اسی سے ہوتا ہے۔ گزشتہ

سورت میں ان کافروں کے احوال کا ذکر ہے جو قرآن مجید کی تکذیب کرتے ہیں؛ اب اس سورت میں قرآن مجید کے اوصاف بیان کر کے (کہ وہ قول فصل، یعنی فیصلہ کن بات ہے، ٹھٹا یا مزاح نہیں ہے) ان جھٹلانے والے کافروں کا رد پیش کیا جا رہا ہے (روح المعانی، ۳۰ : ۹۰؛ تفسیر المراغی، ۳۰ : ۱۰۹)۔ سورۃ الطارق میں سب سے پہلے یہ بتایا گیا ہے کہ ہر انسان کے اعمال پر نگران و محافظ مقرر ہیں۔ پھر اس بات کو مدلل انداز میں ثابت کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ جس طرح حقیر قطرۂ آب سے اسے پیدا کرنے پر قادر ہے اسے حشر کے روز اٹھانے پر بھی قادر ہے۔ اس میں قسم اور تاکید کے ساتھ قرآن مجید کے کتاب حق ہونے اور حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے نبی برحق ہونے کو ثابت کیا گیا ہے اور سب سے آخر میں آپؐ کو حکم دیا گیا ہے کہ آپؐ اس وقت کا انتظار کیجیے جب ان کفار و مکذبین پر اللہ کا عذاب نازل ہو (حوالۂ سابق)۔ آپؐ نے ایک موقع پر حضرت معاذؓ کو نماز مغرب میں سورۃ الشمس اور سورۃ الطارق پڑھنے کا حکم دیا تھا (تفسیر ابی الفداء، ۴ : ۴۹۷)۔ ایک اور موقع پر آپؐ نے فرمایا کہ جس نے سورۃ الطارق کی تلاوت کی اسے اللہ تعالیٰ بے حساب نیکیاں عطا کرے گا (الکشاف، ۴ : ۲۳۷؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۳۹۷)۔

مآخذ: (۱) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) ابو الحسن علی النیسابوری: اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۳) صدیق حسن خان: فتح البیان؛ (۴) الآلوسی: روح المعانی؛ (۵) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴٦ء؛ (٦) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴٦ء؛ (۷) البیضاوی: تفسیر البیضاوی؛ (۸) ابو الفداء الدمشقی: تفسیر القرآن العظیم، بیروت ۱۹٦٦ء؛ (۹) محمد طاہر الکردی: تاریخ القرآن، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۱۰) ابو حیان الغرناطی: البحر المحیط، الریاض؛ (۱۱) امیر علی: مواہب الرحمٰن، جلد ۳۰۔

(ظہور احمد اظہر)

⊙ **طارق بن زیاد**: بن عبداللہ، فاتح ہسپانیہ اور اس کا پہلا والی (شوال ۹۲ھ/جولائی ۷۱۱ء تا جمادی الاولی ۹۵ھ/مارچ - اپریل ۷۱۴ء)، دنیا کے بہترین سپہ سالاروں میں سے ہے، جس نے مختصر سی فوج کے ساتھ یورپ کی عظیم سلطنت سپین [رک بہ الاندلس] کو فتح کیا اور اس ملک میں اسلامی سلطنت کی بنیاد رکھی، جس نے آگے چل کر یورپ کی سیاسی، معاشی اور ثقافتی زندگی میں ناقابل فراموش کردار ادا کیا۔ بحیثیت انسان کے وہ متقی، فرض شناس اور بلند ہمت تھا۔ اس کے حسن اخلاق کی بنا پر عوام اور فوجی سپاہی سب اسے چاہتے اور عزت و احترام کی نظر سے دیکھتے تھے۔

اس کے حسب و نسب سے متعلق معلومات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ الادریسی کے نزدیک وہ زناتہ کا بربر تھا جب کہ ابن خَلدُون اسے طارق بن زیاد اللیثی بتاتا ہے۔ بعض مؤرخین کی رائے میں وہ ایرانی الاصل اور ہمدان کا باشندہ تھا۔ ابن عذاری نے اس کا مکمل شجرہ لکھا ہے اور اس کا تعلق بنو نفزہ (= نفزاو) سے ملایا ہے۔ بہرحال یہ بات یقینی ہے کہ وہ موسٰی بن نُصَیر [رک بآں] کا آزاد کردہ غلام (مولٰی) اور نائب تھا۔ طارق ابن زیاد کی تعلیم و تربیت موسٰی بن نُصَیر ایسے ماہر حرب اور عظیم سپہ سالار کے زیر نگرانی ہوئی تھی۔ طارق نے فن سپہ گری میں بہت جلد شہرت حاصل کر لی، اس کی بہادری اور جنگی چالوں میں شہرت کے چرچے ہونے لگے۔ وہ جنگی منصوبہ بندی میں بڑا ماہر تھا، اور غیر معمولی ذہین، دوربین اور مستعد قائد تھا۔

هسپانیہ میں حملہ آور ہونے سے پہلے طارق کو اس کی انتظامی قابلیت کی بنا پر طنجہ کا والی مقرر کیا گیا تھا۔

افریقیہ کی اسلامی سلطنت کو اندلس کی بحری قوت سے خطرہ لاحق تھا نیز دوسرے محرکات کی بنا پر موسٰی بن نُصَیر نے ہسپانیہ کو فتح کرنے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ اس نے دشمن کی طاقت اور دفاعی استحکامات کا جائزہ لینے اور جنگی نوعیت کی معلومات حاصل کرنے کے لیے رمضان ۹۱ھ/جولائی ۷۱۰ء میں ایک مہم وہاں بھیجی جو چار سو مجاہدین پر مشتمل تھی، اور اس کا قائد طَرِیف بن مالک النخعی تھا۔ طریف جنوبی اندلس میں جس مقام پر اترا اس کا نام بھی جزیرۂ طریف Tarif پڑ گیا۔ یہاں سے اس نے جزیرۂ خضراء پر حملہ کیا اور اسے فتح کر لیا۔ اس مہم کی کامیابی کے بعد موسٰی بن نُصَیر نے اپنے نائب طارق ابن زیاد کو سات (اور بقول بعض بارہ) ہزار فوج دے کر ہسپانیہ کی فتح کے لیے روانہ کیا۔ اس فوج میں بربروں کی تعداد زیادہ تھی۔ اس مہم میں طارق نے کاؤنٹ جولین Count Julian کے بحری جہاز بھی استعمال کیے، جو اس نے ایک معاہدے کے تحت بھیجے تھے۔ اسلامی لشکر دوشنبہ ۵ رجب ۹۲ھ/ کو ہسپانیہ کے ساحل پر اترا، اور اس نے پہاڑ کے قریب اپنے قدم جما لیے جو بعد میں طارق کے نام پر جبل الطارق کہلایا، جسے یورپی زبانوں میں بگاڑ کر جبرالٹر Gibralter کہتے ہیں، پھر قلعۂ قرطاجنہ پر قبضہ کر لیا۔

طارق نے جنگ کے لیے ایسی جگہ منتخب کی جو فوجی لحاظ سے اسلامی لشکر کے لیے محفوظ تھی۔ اس کے قریب پانی اور سامان رسد کی سہولتیں موجود تھیں۔ یہ جگہ وادی رباط کے کنارے تھی [جس کا دوسرا نام وادی بکہ ہے] اور اسلامی لشکر کے عقب میں جھیل لاجندا La Janda تھی، جسے البحیرہ کہنے لگے تھے (مزید تفصیلات کے لیے رک بہ الاندلس)۔ طارق نے اپنی فوج کو اپنا تاریخی خطبہ دیتے ہوئے جو کہا تھا کہ تمھارے سامنے دشمن اور پیچھے سمندر ہے تو اشارہ اسی البحیرہ کی طرف تھا۔ اسی میں طارق کے جہاز تھے جسے انھوں نے جنگ شروع ہونے سے پہلے جلا دینے کا حکم دیا تھا تاکہ وہ اپنی فوج پر عملاً ثابت کر دے کہ اس دیارِ غیر میں ان کے لیے دو ہی راستے ہیں: موت یا فتح۔ بڑی جنگ ہونے سے پہلے ہی طارق کے فوجی دستوں نے قرب و جوار کے قصبوں اور شہروں کو فتح کر لیا اور یہاں سے فوج کے لیے کافی سامان رسد حاصل کیا۔ ان علاقوں کا گورنر تدمیر Theodomir تھا، اس نے ہسپانیہ کے مغربی قوطی (Gothic) بادشاہ راڈرک (Roderic؛ عربی: لُذریق یا رُذریق) کو اطلاع دی، راڈرک لشکر جرّار لے کر مقابلے کے لیے آیا اور دریائے رباط کے کنارے خیمہ زن ہوا۔ اس اثنا میں موسٰی بن نُصَیر کی بھیجی ہوئی مزید پانچ ہزار سپاہ کی کمک طارق کو مل چکی تھی۔ جنگ شروع ہونے سے پہلے طارق نے اپنی فوج کو جو ولولہ انگیز خطبہ دیا اسلامی لٹریچر میں اسے بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ آٹھ دن گھمسان کا رن پڑا اور آخر کار ہسپانوی فوج کو شکست فاش ہوئی (۲۸ رمضان ۹۲ھ/ ۱۹ جولائی ۷۱۱ء) اور شہنشاہ راڈرک بھاگ نکلا، لیکن اس کے انجام کا علم نہ ہو سکا۔ یہ جنگ اس اعتبار سے فیصلہ کن تھی کہ ہسپانوی فوج پھر کہیں بھی متحد ہو کر اسلامی لشکر کا کامیابی سے مقابلہ نہ کر سکی۔ فاتح طارق کے لیے اب میدان صاف تھا۔ اس نے اندلس کے جنوب مغربی علاقے کا رخ کر کے صوبۂ قادس کے مشہور

شہر شذونہ، اور اس کے بعد حصن المدور، ترمونہ اشبیلیہ، استجہ، قرطبہ (اس اہم شہر کو طارق کے حکم سے مغیث نے اوائل ۹۳ھ/اکتوبر ۷۱۱ء میں فتح کیا)، مالقہ، البیرہ، ریّہ، اریولہ اور طلیطلہ پر قبضہ کرلیا ان فتوحات کے بعد طارق نے شمالی سپین کا رخ کیا اور وہاں استرنہ اور پھر صوبۂ جلیقیہ کو فتح کیا ۔ کہتے ہیں کہ ان مہمات میں طارق کو بہت زیادہ مال غنیمت ہاتھ لگا، جس میں مائدۂ سلیمان کا خصوصی ذکر آتا ہے ۔

قوطی بادشاہ راذرک کی شکست فاش اور طارق کی حیرت انگیز فتوحات کی خبریں سن کر افریقیہ کے والی موسیٰ بن نُصیر (۹۳ھ/۷۱۲ء تا ۹۵ھ/ ۷۱۴ء) [رک بہ] نے حکومت اپنے بیٹے عبداللہ کے سپرد کی اور خود اٹھارہ ہزار فوج لے کر رمضان ۹۳ھ/جون ۷۱۲ء میں آبنائے کو عبور کر کے ہسپانیہ میں جزیرۂ خضراء میں اُترا ۔ یہ جس پہاڑی کے قریب اترے وہ جبلِ موسیٰ کہلانے لگی۔ ان کی فوج میں زیادہ تر عرب اور شامی سپاہی تھے ۔

انہوں نے طارق کے مفتوحہ و مقبوضہ علاقوں کو چھوڑ کر غیر مفتوح حصوں کا رخ کیا اور شذونہ، ترمونہ، اشبیلہ اور ماردہ فتح کیے ۔

۹۴ھ/۷۱۳ء میں موسیٰ اور طارق کی ملاقات طُلَیطلہ میں ہوئی ۔ دونوں سپہ سالاروں نے مفتوحہ علاقوں کی انتظامی صورتِ حال کا جائزہ لیا، داخلی حکمت عملی کا خاکہ اور مزید فتوحات کا منصوبہ تیار کیا۔ اس نے مزید مہمات پر روانہ ہونے سے پہلے اپنی فوج کو احکام جاری کیے، جو عسکری لٹریچر میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں ۔ علاوہ ازیں، اس نے عربی اور لاطینی زبانوں میں نئے سکے مضروب کرائے ۔ منصوبے کے مطابق دونوں سپہ سالاروں نے نئی مہمات کا آغاز کیا اور شمال مشرقی اندلس کے علاوہ جنوبی فرانس پر پیش قدمی کر کے تین اہم شہروں اربونہ، لودون اور اوینوں پر قبضہ کرلیا ۔ اس کے بعد انہوں نے اندلس کے شمال مغربی حصوں پر فوج کشی کی ۔

موسیٰ اور طارق کی فتوحات کا سلسلہ جاری تھا کہ خلیفہ ولید بن عبدالملک کا قاصد دمشق سے یہ حکمنامہ لے کر آ پہنچا کہ موسیٰ اور طارق دونوں جلد دارالخلافہ، دمشق میں پہنچ جائیں ۔ موسیٰ نے چند مزید فتوحات کی خاطر خلیفہ کے احکام کی تعمیل میں تاخیر کی ۔ ہسپانیہ قریب قریب فتح ہو چکا تھا ۔ موسیٰ نے دمشق جانے کا فیصلہ کیا ۔ اس نے اپنے بہادر اور قابل بیٹے عبدالعزیز کو، جس نے ہسپانیہ میں بہت معرکے مارے تھے، ہسپانیہ کا والی مقرر کیا اور خود طارق کے ہمراہ ۹۵ھ/۷۱۴ء میں کثیر مال غنیمت لے کر ہسپانیہ سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہو گیا ۔ دمشق پہنچ کر موسیٰ بن نُصیر اور طارق بن زیاد ایسے عظیم فاتح سپہ سالاروں کی عسکری زندگی کا خاتمہ ہو گیا اور انجام کار وہ گمنامی کی حالت میں دنیا سے رخصت ہو گئے ۔ اگر طارق اور موسیٰ دربارِ دمشق کی غیر دانشمندانہ مداخلت سے آزاد رہتے تو نہ صرف اندلس کی تاریخ مختلف ہوتی بلکہ آج یورپ اسلامی دنیا کا حصہ ہوتا ۔

مآخذ: (۱) Lévi-Provençal: *Hist. Esp. Mus.*، ۱: ۸؛ (۲) Dozy: *Recherches*، بار سوم، ۱: ۱ تا ۸۲؛ (۳) E. Saavedra: *Estudio Sobre la invasion de los Arabes en España*، میڈرڈ ۱۸۹۲ء؛ (۴) اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور، بذیل مادّۂ الاندلس، ۳: ۳۳۷ تا ۳۳۸ ببعد؛ (۵) نصیر احمد ناصر: تاریخ ہسپانیہ، لاہور ۱۹۹۹ء؛ (۶) سیّد ریاست علی: تاریخ اندلس، ۲ جلد، اعظم گڑھ ۱۹۵۰ء؛ (۷) G. C. Murphy: *History of the Mahometan Empire in Spain*، لنڈن ۱۸۱۶ء؛ (۸)

Conde: *History of the domination of the Arabs in Spain*، ترجمۂ انگریزی Mrs. Jonathan Foster، ۳ جلد، ۱۸۵۴ - ۱۹۰۰ء؛ (۹) Dozy: *Spainish Islam*، ترجمۂ F. G. Stokes، ۱۹۱۳ء؛ (۱۰) S. P. Scott: *History of the Moorish Empire in Europe*، لنڈن ۱۹۰۴ء؛ (۱۱) George Power: *History of the Empire of the Muslmans in Spain and Portugal*، لنڈن ۱۸۱۵ء؛ (۱۲) H. E. Watts: *Spain*، ۱۹۲۰ء؛ (۱۳) ابن عبدالحکم: فتوح مصر، طبع C. Torrey، Yale Oriental Series، ۱۹۲۲ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۴) اخبار مجموعۃ فی فتح الاندلس، میڈرڈ ۱۸۶۷ء، متن ص ۴ ببعد، ترجمہ ص ۱۸ ببعد؛ (۱۵) ابن القوطیہ: افتتاح الاندلس، میڈرڈ ۱۹۲۶ء (*Historia de la conquista de España de Abenalcotia el Cordobes*، ترجمہ J. Ribera)، متن ص ۴ ببعد، ترجمہ ص ۱ ببعد؛ (۱۶) الضّبی: بغیۃ الملتمس، *Bibliotheca Arabico-Hispana*، جلد ۳، میڈرڈ ۱۸۸۵ء، عدد ۸۶۴، ص ۳۱۵؛ (۱۷) ابن عذاری: البیان المغرب، طبع ڈوزی، ۲: ۴ تا ۲۳ ببعد؛ (۱۸) الادریسی: صفۃ المغرب، ص ۱۷۶؛ [(۱۸) اآ، لائڈن، بذیل مادۂ طارق؛ (۱۹) المقری: نفح الطیب، ۱: ۱۰۸؛ (۲۰) ابن الاثیر: الکامل، ۴: ۲۱۲ ببعد؛ نیز دیکھیے ابن عساکر، الطبری، ابن خلدون].

[ادارہ]

* **طاش کوپری زادہ**: ترک علما کے ایک خاندان کا نام، جو آناطولی میں قسطمونی [رک بآں] کے قریب واقع ایک گاؤں طاش کوپری، سے ماخوذ ہے (قب کوپریلی زادہ، جو اس سے ملحقہ گاؤں [وزیر] کوپری کے نام سے منسوب ہے).

۱ - مصطفیٰ بن خلیل الدّین: طاش کوپری میں ۸۵۷ھ/۱۴۵۳ء میں پیدا ہوے - انہوں نے استانبول اور بُرسہ کے ثانوی مدارس میں تعلیم پائی اور بُرسہ میں مدرس ہو گئے - بعدازاں (۹۰۱ھ) وہ انقرہ، اُسکوب اور ادرنہ میں مدرس رہے اور کچھ عرصے تک شہزادہ سلیم (بعد ازاں سلطان سلیم اول) کے اتالیق بھی رہے - اس کے بعد پھر اماسیہ اور بُرسہ میں پروفیسر ہو گئے - انہیں حلب میں قاضی کا عہدہ پیش کیا گیا تھا، لیکن اس پر انہوں نے کبھی کام نہیں کیا - ۹۳۵ھ/۱۵۲۸ء میں، جب وہ بُرسہ میں پروفیسر تھے، ان کا انتقال ہو گیا - مصطفیٰ بن خلیل نے فقہ کی کئی کتابوں کی شروح لکھیں، لیکن اپنی بے حد مصروف زندگی کے باعث انہیں آخری شکل نہ دے سکے.

۲ - احمد بن مصطفیٰ بن خلیل، [ابوالخیر عصام الدین طاشکبری زادہ]: مشہور و معروف مؤرخ اور سوانح نویس، ۱۴ ربیع الاوّل ۹۰۱ھ/ ۲ دسمبر ۱۴۹۵ء کو بُرسہ میں پیدا ہوے - انہوں نے پہلے اپنے والد کی نگرانی میں انقرہ اور بُرسہ میں تعلیم پائی اور اس کے بعد استانبول اور اماسیہ میں تعلیم حاصل کرتے رہے - رجب ۹۳۱ھ/ مئی ۱۵۲۵ء کے آخر میں وہ دیمتوقہ میں تدریس میں مصروف ہو گئے - ۹۳۳ھ/اکتوبر ۱۵۲۶ء میں وہ استانبول، پھر ذوالحجّہ ۹۳۶ھ/جولائی ۱۵۳۰ء کے آغاز میں اُسکوب چلے گئے - پانچ سال بعد وہ دوبارہ استانبول میں مدرس ہو کر آ گئے - ۴ ذوالقعدہ ۹۴۵ھ/۲۵ مارچ ۱۵۳۹ء کو ان کی تبدیلی ادرنہ میں ہو گئی، لیکن اسی سال 'نگران' کی حیثیت سے دارالخلافہ میں واپس چلے گئے - اس کے بعد پھر وہ کچھ مدت کے لیے ادرنہ میں بحیثیت مدرس کام کرتے رہے - پھر بادل ناخواستہ انہوں نے بُرسہ کی قضا کا عہدہ قبول کر لیا، لیکن جلد ہی وہ مدرسی کے منصب پر واپس آ گئے - ۲۷ شوال ۹۵۸ھ/۲۹ اکتوبر ۱۵۵۱ء کو وہ استانبول کے قاضی مقرر ہوے - تین سال بعد ان کی آنکھیں خراب ہو گئیں اور آخر کار وہ بالکل نابینا ہو گئے - انہوں نے رجب ۹۶۸ھ کی

آخری تاریخ (۱۶ اپریل ۱۵۶۱ء) کو وفات پائی، اور محلۂ عاشق پاشا میں خانقاہ عاشق پاشا کی مسجد میں مدفون ہوے ۔ قاموس نگار کی حیثیت سے احمد بن مصطفٰی کو مختلف علوم پر حیرت انگیز قدرت حاصل تھی ۔ انھوں نے عربی زبان میں علوم و فنون کی ایک قاموس لکھی، جس کا بعد میں ان کے بیٹے کمال الدین محمد نے ترکی زبان میں ترجمہ کیا اور اس شکل میں یہ کتاب موضوعات العلوم کے نام سے شائع ہو چکی ہے (استانبول ۱۳۱۳ھ، ۸۴۴ اور ۷۱۲ صفحات) ۔ ان کی دوسری تصانیف کی تعداد بھی خاصی ہے ۔ ان میں سے سب سے زیادہ اہم عربی تصنیف اَلشَّقائق النعمانیة ہے، جس میں پانسو بائیس علما اور مشائخ طریقت کے سوانح درج ہیں ۔ اس کتاب کو دس عثمانی سلاطین (عثمان تا سلیمان) کے ادوار حکومت کے مطابق دس طبقات میں تقسیم کیا گیا ہے ۔ کتاب کے آخر میں انھوں نے اپنے سوانح بھی لکھے ہیں ۔ یہ تصنیف ۳۰ رمضان ۹۶۵ھ/۱۶ جولائی ۱۵۵۸ء کو مکمل ہوئی اور اس دور کے فکری ارتقا کی تاریخ کے لیے ہمارا سب سے بڑا ماخذ ہے ۔ اس کا کئی بار ترکی زبان میں ترجمہ ہو چکا ہے اور کم و بیش موجودہ زمانے تک اس کی تکمیل بھی کر دی گئی ہے (قب GOW : Babinger، ص ۸۹، بذیل Fortsetzungen) ۔ اگرچہ اصل کتاب عربی زبان میں شائع ہو گئی ہے اور محمد (الملقب بہ مجدی، متوطن ادرنہ) کا ترجمہ مع اضافات اور عطائی کا پہلا ذیل بھی شائع ہو گیا ہے، تاہم موجودہ زمانے تک کے اذیال و اضافات ابھی مخطوطات ہی کی شکل میں محفوظ ہیں اور یہ ترکی علم و ادب کی تاریخ کے اہم ترین ماخذ سے ایک ناقابل یقین بے اعتنائی معلوم ہوتی ہے (مطبوعہ نسخوں کے متعلق قب F. Babinger: GOW [illegible] بعد) ۔ ۱۹۲۷ء میں O. Rescher نے اصل تصنیف کا ایک جرمن ترجمہ بھی شائع کیا تھا [مفتاح السعادة بھی قابل ذکر تصنیف ہے] ۔

مآخذ : (۱) الشقائق کے آخر میں مصنف کی خودنوشت سوانح عمری، جرمن ترجمہ، در وستنفلٹ : *Die Geschichtsschreiber der Araber*، ص ۲۴۴، عدد ۵۲۸؛ (۲) براکلمان، ۲ : ۴۲۵ ببعد (مع مآخذ)؛ مزید ماخذ کے لیے دیکھیے : (۳) F. Babinger : *GOW*، ص ۸۴ ببعد ۔

۳ ۔ کمال الدّین محمد بن احمد، سابق الذکر کے بیٹے، ایک ترک مؤرخ، جو ۹۵۹ھ/۱۵۵۲ء میں استانبول میں پیدا ہوے ۔ وہ سلونیکا، اشقودرہ، حلب، دمشق، برُسہ، قاہرہ اور غلطہ میں متعدد بار مدرس اور قاضی کے عہدوں پر فائز رہے ۔ اس کے بعد وہ استانبول میں قاضی مقرر ہوے اور آناطولی اور روم ایلی کے قاضی عسکر بھی رہے ۔ اس حیثیت میں وہ افلاق (Wallachia) کی جنگ میں بھی شریک ہوے، جہاں وہ بیمار ہو گئے اور استانبول واپس آ رہے تھے کہ بمقام اسانجی Isaqči (رومانیا) ان کا انتقال ہو گیا ۔ ان کی میّت دارالخلافہ میں لائی گئی، جہاں انھیں اپنے والد کے پہلو میں دفن کیا گیا ۔ وہ شعر و شاعری میں کمال تخلص کرتے تھے، اور مترجم (دیکھیے اوپر عدد ۲ کے تحت) اور مؤرّخ بھی تھے ۔ انھوں نے تاریخ صاف یا تحفة الاصحاب کے نام سے تاریخ سلطنت عثمانیہ پر ایک کتاب تصنیف کی، جس میں سلطان احمد اوّل کے عہد (۱۶۰۳ء/تا ۱۶۱۷ء) تک کے حالات درج ہیں ۔ یہ تصنیف انھوں نے اسی بادشاہ کے نام پر معنون کی ۔ کہتے ہیں کہ انھوں نے ایک منظوم شاہنامہ بھی لکھا تھا، لیکن اس تصنیف کا اب کچھ پتا نہیں چلتا (قب F. Babinger : *GOW*، ص ۱۳۹) ۔ ان کی تاریخ صاف ۱۲۸۷ھ میں تین کراسوں میں استانبول سے شائع ہوئی تھی ۔

مآخذ: (۱) عطائی، ص ۱۳۰ ببعد؛ (۲) ریاضی: تذکرہ؛ (۳) سجل عثمانی، ۳: ۸۰؛ (۴) J. v. Hammer: G.O.D، ۳: ۲۰۲، ۶۹۳ ببعد؛ (۵) M. O. G.، ۱: ۱۶۳ و (F. Babinger)؛ (۶) بُرسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۱: ۲۴۳؛ (۷) F. Babinger: G O W، ص ۹، ۱۰۹، جہاں اور ماخذ بھی مذکور ہیں۔

(FRANZ BABINGER)

⊗ **طالب آمُلی**: (طالبا)، مولانا محمد طالبؔ، آمُل (مازندران) کا رھنے والا، حکیم رکن الدّین مسیح کاشی کے عزیزوں میں سے تھا۔ پندرہ سولہ برس کی عمر میں ھندسہ، منطق، ھیئت، فلسفہ، تصوّف اور خوش نویسی میں عمدہ استعداد بہم پہنچائی۔ طالب ابتدائے عمر ھی میں مازندران سے کاشان آ گیا تھا۔ اس نے یہیں شادی کی اور شاعری کی مشق بھی یہیں شروع کی۔ کچھ عرصے مرو میں بھی رھا۔ ملکشن خان (یا بکتش خان، دیکھیے حواشی مے خانہ؛ یہ شاہ عباس صفوی کی طرف سے وھاں کا حاکم تھا) کی مدح میں قصائد اور اس کے نام پر خسرو شیریں کی بحر میں ایک مثنوی مکمل کی (مے خانہ)۔ اس میں کچھ اشعار ایسے بھی لکھے جن میں اپنے ممدوح سے وطن واپس جانے کی اجازت مانگی، جو ملکشن خان سے مل بھی گئی، مگر وہ وطن نہ گیا اور اس کے بجائے اس نے ھندوستان کا رخ کیا (اگرچہ مے خانہ میں لکھا ھے کہ وہ پہلے قندھار گیا)۔ معلوم ھوتا ھے کہ پہلی مرتبہ جب وہ ھندوستان پہنچا تو قسمت آزمائی کے ارادے سے آگرہ، دلّی، لاھور، ملتان اور سرھند تک پھرا، مگر کامیابی نہ ھوئی۔ آخر مایوس ھو کر میرزا غازی بیگ ترخان بن میرزا جانی بیگ ترخان، المتخلص بہ وقاری، صوبہ دار قندھار، کے پاس چلا گیا (شعر العجم)۔ ۱۰۲۰ھ میں وقاری کو ایک [illegible] دیا تو طالب کو پھر ھندوستان آنا پڑا؛ چنانچہ وہ پہلے آگرے پہنچا، جہاں خواجہ قاسم دیانت خان جہانگیری نے اس کی سرپرستی کرتے ھوئے عبداللہ خان فیروز جنگ، حاکم گجرات، کے پاس اس کی سفارش کی۔ طالب نے فیروز جنگ کے ھاں بڑا اعزاز و اکرام حاصل کیا۔ پھر شاپور تہرانی کے توسّط سے اعتماد الدّولہ خواجہ غیاث الدین محمد رازی (والد نور جہان) کے دربار میں رسائی ھو گئی اور بقول تقی اوحدی (در مجمع النفائس) خواجہ کی صحبت کی بدولت (شعر میں) پایۂ بلند تک پہنچا۔ طالب کو جہانگیر کے دربار میں پہلی مرتبہ دیانت خان نے روشناس کرانے کی کوشش کی تھی، مگر طالب اس ملاقات کے موقع پر کوئی اچھا اثر پیدا نہ کر سکا (شعر العجم، ۳: ۱۷۳، طبع آسی، بار دوم) البتہ دوسری مرتبہ جب اعتماد الدّولہ کے توسط سے پہنچا تو اس کے سخن کا مرتبہ اوروں سے بڑھ چکا تھا۔ جہانگیر نے اسے شعرائے پایۂ تخت میں شامل کر لیا اور ۱۰۲۸ھ میں اسے اپنا ملک الشّعرا بھی بنا دیا (توزک جہانگیری، مطبوعۂ علی گڑھ، ص ۲۸۶ و مترجمۂ Rogers and Beveridge، ۲: ۱۱۷؛ نیز دیکھیے اقبال نامۂ جہانگیری، ص ۳۳۲، ۳۰۸)۔ ملّا طاھر نصرآبادی کا یہ بیان صحیح نہیں (دیکھیے فہرست بانکی پور) کہ ملک الشعراء کا خطاب اسے شاہ جہان کے زمانے میں ملا۔ (دیکھیے مجمع النفائس)۔ ڈاڑھی ترشوانے کے حکم پر طالب کی جہانگیر سے ناراضی کی روایت بھی بیان ھوئی ھے۔ ۱۰۲۹ھ میں اس کا فتح پور جانا بھی ثابت ھے۔

طالب کا انتقال بحالت دیوانگی جہانگیر کے عہد حکومت کے آخر میں ۱۰۳۵/۱۶۲۵ء میں ھوا۔ (دیکھیے قاموس الاعلام؛ فہرست بانکی پور، مگر

شمع انجمن و شعر العجم میں ۱۰۳۶ھ)۔ مُلّا شیدا نے ''عشرش بعلی ابن ابی طالب باد'' سے تاریخ وفات نکالی تھی (۱۰۳۵)۔ قاموس الاعلام (۴ : ۲۹۸۸) میں ہے کہ وہ کشمیر میں سو برس سے زیادہ عمر پا کر فوت ہوا۔ اس میں مصنف نے توزک جہانگیری کی عبارت سے دھوکا کھایا ہے، کیونکہ وہاں آملی کے ذکر سے متصل طالب اصفہانی کا ذکر آگیا ہے، جو ایک اور شخص ہے (دیکھیے اقبال نامۂ جہانگیری، ص ۱۳۲)۔

طالب کی بہن ستی النّساء اس سے بہت محبت کرتی تھی۔ طالب کی دو بیٹیاں تھیں۔ ان کی تربیت اسی نے کی تھی اور دونوں کی شادیاں بھی اسی نے کیں۔ جب ستی النّساء کے شوہر نصیرای کاشی (برادر حکیم رکنای کاشی) کا انتقال ہو گیا تو وہ ممتاز محل کی خدمتگار مقرر ہوئی، اس لیے کہ نہ صرف شیوا زبان اور ادب شناس تھی بلکہ مراسم خانہ داری اور طب سے بھی باخبر تھی (مآثر الامراء، ۲ : ۱۰۷)۔ رفتہ رفتہ وہ مُہر داری کے منصب تک پہنچی، چونکہ علم قراءت بھی جانتی تھی اور ادبی کتابوں سے بھی آگاہ تھی اس لیے بعد میں جہاں آرا بیگم کی تعلیم بھی اسی کے سپرد ہوئی۔ ممتاز محل کی وفات کے بعد حرم شاہی کی صدارت بھی اسے تفویض ہوئی۔ وہ شاہجہان کے بیسویں سال حکومت میں فوت ہوئی تو امانۃً دفن کی گئی۔ ایک سال چند ماہ کے بعد اکبرآباد میں بادشاہ کے حکم سے تاج محل کے مغرب میں چوک جلوخانہ کے متصل اس کے لیے مقبرہ تعمیر کیا گیا اور وہ اس میں مدفون ہوئی۔

مے خانہ کے مصنف مُلّا عبدالنبی سے طالب کی ملاقات پہلی بار ۱۰۲۰ھ میں آگرے میں ہوئی۔ وہ اس کی خوش اخلاقی اور زود آشنائی کی بہت تعریف کرتا ہے (میخانہ، [illegible])۔

طالب بے نیاز طبیعت کا آدمی تھا۔ اعتماد الدولہ نے مُہرداری کی خدمت اس کے سپرد کی، مگر وہ اسے نہ نباہ سکا، اور جلد ہی مستعفی ہو گیا۔ طالب نے غزل، قصائد، قطعات، ترکیب بند اور کچھ مثنویاں لکھی ہیں۔ ریو Rieu (۳ : ۱۰۰۱) نے جہانگیر کے شکار کی مدح میں اس کی ایک مثنوی کا ذکر کیا ہے۔ فہرست نگار بانکی پور نے صحف ابراہیم کے حوالے سے طالب کے جہانگیر نامہ کا ذکر کیا ہے، جو پانچ ہزار بیت پر مشتمل تھا (۳ : ۵۰)۔ طالب کے دیوان کے قلمی نسخے دنیا کے اہم کتاب خانوں میں محفوظ ہیں (دیکھیے ریو، ۲ : ۶۷۹؛ فہرست کتاب خانہ بودلین، عدد ۱۰۹۰، ۱۰۹۲؛ فہرست انڈیا آفس، عدد ۱۵۲۴ تا ۱۵۱۹؛ فہرست بانکی پور، ج ۳، عدد ۲۹۳ تا ۲۹۶؛ فہرست پنجاب یونیورسٹی، عدد ۱۹۴ و ۲۰۸ (انتخاب))۔

اکثر تذکرہ نگاروں نے طالب کی شاعری کی تعریف کی ہے۔ آزاد بلگرامی نے اسے ''شاعر خوش تخیّل و جویائے معانی بلند و غوّاص لآلی دل پسند'' قرار دیا ہے (خزانۂ عامرہ)۔ آرزو اس کے سخن کو ''نمکسار استعارہ'' لکھتا ہے اور اس کے کلام کی رنگینی کو کمیاب بتاتا ہے، اس کے شعر میں ایک طرز خاص اور اس کے قصائد و غزل کو حد توصیف سے بالا پاتا ہے، جس طرح قدما میں خواجہ حافظ کو ''تخلیند شعراء'' کا لقب ملا۔ (مجمع النفائس) اور مرآۃ آفتاب نما کا بیان ہے کہ اس کی خوش گوئی کے سبب لوگ اسے ''بُلبُل آمل'' کہا کرتے تھے۔ سرخوش نے لکھا ہے کہ مرزا صائب بھی اس کی استادی کے قائل تھے۔ دیگر فنون ہنرمندی میں دسترس رکھنے کے علاوہ وہ خوشخطی میں بھی کمال رکھتا تھا۔ البتہ آتشکدے کے مصنف کو اس کی شاعری پسند

نہیں آئی : وہ کہتا ہے کہ ''در شاعری طرز خاص کہ مطلوب شعرای فصیح نیست، دارد''۔

یوں تو طالب نے قطعات و قصائد میں بھی شہرت پائی مگر دراصل اس کی شہرت کا اہم ذریعہ اس کی غزل ہے، جس کے کچھ اپنے امتیازات ہیں۔ طالب کے ہاں بیان معاملات نسبۃً کمزور ہے اور جذبے کی وہ گہرائی نہیں جو نظیری اور عرفی کے ہاں ہے۔ اس نے اس روش سے قدرے ہٹ کر الفاظ و معانی کی لطافت اور خیال کی رنگینی کا خاص خیال رکھا ہے۔ اس کے یہاں جوش حیات اور جذبات کا وہ ولولہ نہیں جو نظیری و عرفی وغیرہ سے مخصوص ہے۔ اس کے قصائد اور قطعات کی زبان نسبۃً شیریں اور لطیف ہے۔ اس کی شاعری تازہ‌گوئی اور صائب وغیرہ کی طرز کے مابین ایک عبوری منزل ہے اور عہد جہانگیر کی رنگین و لطیف فضا کی ترجمان ہے۔ یہی اس کی انفرادی خصوصیت ہے۔

مآخذ : (۱) مُلّا عبدالنبی : میخانہ، طبع محمد شفیع لاہوری ۱۹۲۶ء، ص ۳۸۳ تا ۳۸۹؛ (۲) شبلی نعمانی : شعر العجم، انوار المطابع، لکھنؤ ۱۹۲۲ء، ص ۱۳۵ تا ۱۵۲؛ (۳) تزک جہانگیری، طبع علی گڑھ ۱۸۶۴ء، ص ۲۸۶؛ (۴) اقبال نامہ جہانگیری، طبع کلکتہ ۱۸۷۰ء، ص ۱۲۲ تا ۳۰۸؛ (۵) نواب صدیق حسن خان : شمع انجمن، ۱۲۹۳ھ، ص ۲۷۲؛ (۶) خان آرزو : مجمع النفائس، مخطوطۂ دانشگاہ پنجاب، ص ۲۳۲ ب تا ۲۳۵؛ (۷) سرخوش : کلمات الشعراء، قلمی نسخۂ دانشگاہ پنجاب، ورق ۲۳ ب تا ۲۴ الف؛ (۸) آتشکدۂ آذر، طبع بمبئی ۱۲۹۹ھ، ص ۱۲۰؛ (۹) احمد علی : مخزن الغرائب، مخطوطۂ دانشگاہ پنجاب، ورق ۹۹ ب تا ۱۰۲ الف؛ (۱۰) حسین قلی خان : نشتر عشق، مخطوطہ دانشگاہ پنجاب ص ۲۰۹ تا ۲۱۲؛ (۱۱) مآثر الامراء : جلد ۲، کلکتہ ۱۸۹۰ء، ص ۹۱۰،

(سید محمد عبداللہ)

طالقان : (طالقان؛ دیکھیے السمعانی : کتاب الانساب، ورق ۳۶۳ ب)، ایران کے دو شہروں کا نام۔ ※

۱۔ طخارستان کا ایک شہر جو بلخ اور مرو الروذ کے درمیان، مؤخر الذکر سے تین دن کی مسافت پر ہے۔ یہ شہر میدان میں واقع ہے لیکن پہاڑوں سے بہت قریب ہے۔ طالقان صوبے کا سب سے بڑا شہر تھا، اور یہاں ایک منڈی بھی تھی۔ دو دریاؤں نے اسے کئی حصوں میں تقسیم کر رکھا تھا : خُتّل آب (تصحیح ڈخویہ de Goeje) اور برآب۔ چنگیز خان نے ۶۱۷ھ/۱۲۲۰ء میں اسے تباہ کر دیا۔ اس کے کھنڈر چاچکتو کے قریب ہیں۔

۲۔ دیلم کے ایک شہر کا نام جو قزوین اور ابہر کے درمیان واقع اور اسی نام کے ضلع کا صدر مقام ہے۔ اس میں کئی چھوٹے چھوٹے قصبے شامل ہیں۔ مشہور وزیر صاحب اسمٰعیل بن عبّاد یہیں پیدا ہوا تھا۔ چنانچہ اس کا باپ ابوالحسن عبّاد بن العبّاس طالقان کی نسبت سے طالقانی مشہور تھا۔ وہاں کے باشندوں کے متعلق شبہ کیا جاتا تھا کہ وہ اسمٰعیلیوں کے ملحدانہ خیالات رکھتے ہیں۔ اس کے قریب ہی دریاے شاہرود کے دو سرچشموں میں سے ایک سرچشمہ ہے۔ یہ دریا سفیدرود کا معاون ہے۔ ترہ‌رود اور بوہ‌روذ کی دو ندیاں بھی اس کے قریب سے نکلتی ہیں۔

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم البلدان، ۳ : ۴۹۱؛ (۲) باربیئر ڈی مینارڈ : Dict. de. la Perse، ص ۳۷۹؛ (۳) الاصطخری : المسالک والممالک، ۱ : ۲۷۸؛ (۴) المقدسی : احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، ۳۰۳، ۳۳۲؛ (۵) المستوفی : نزہۃ القلوب، طبع Le strange، مطبوعۂ لندن ۱۹۱۵ء، ص ۶۵، ۱۵۶، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۲ = ترجمہ، ص ۷۰، ۱۵۲، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۶؛ (۶) ابن خلکان : وفیات الاعیان، ترجمہ de Slane، پیرس ۱۸۴۲ء،

۱: ۲۱۶؛ (۷) Le strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۲۵، ۲۳۲، ۳۲۲ [اردو ترجمہ جغرافیۂ خلافت مشرقی]؛ (۸) ابوالفداء: تقویم البلدان (طبع Reinaud and de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء)، ص ۴۰۰، ۴۵۸؛ (۹) Quatremère: *Hist. des Mongols*، ۱: ۲۷۸، ۴ نوٹ۔

(CL. HUART)

*⊙ **طالُوت**: بنی اسرائیل کے پہلے بادشاہ کو تورات میں شاؤل کہا گیا اور قرآن مجید میں طالوت، (۲ [البقرۃ]: ۲۴۸ - ۲۵۰)۔

پس منظر: حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وفات کے بعد یشوع بن نون، بنی اسرائیل کے قائد و رہنما بنے۔ انھیں کے تحت فلسطین کی تسخیر شروع ہوئی۔ اس کے بعد قاضیوں کا عہد آتا ہے، (جن لوگوں کے ہاتھوں میں نظم و نسق اور حکومت کی باگ ڈور تھی، وہ قاضی کہلاتے تھے)۔ فلستیوں سے لڑائیاں ہوئیں۔ تقریباً پونے دو سو سال اسی طرح گزر گئے۔ ظاہر ہے کہ کوئی مرکزی نظام نہ ہونے کی وجہ سے بنی اسرائیل میں اتحاد و اجتماع پیدا نہ ہو سکتا تھا، جو مخالفوں کے مقابلے میں ضروری تھا، اس لیے کہ اس کے بغیر متحدہ جنگی قوت فراہم نہ ہو سکتی تھی۔ فلستیوں سے لڑائیوں میں بنی اسرائیل کو سخت نقصان پہنچا، یہاں تک کہ فلستی ان سے تابوت سکینہ [رک باں] بھی چھین لے گئے جس میں کتاب مقدس کی تختیاں اور پیغمبروں کے تبرکات تھے۔ اس زمانے میں حضرت سموئیل نبی تھے، اسرائیلیوں نے ان سے کہہ کر اپنے لیے بادشاہ کا انتظام کرایا تاکہ پوری قوت یکجا ہو جائے، چنانچہ شاؤل (طالوت)، کو بنی اسرائیل کا بادشاہ بنایا گیا (تلخیص انسائیکلوپیڈیا آف ورلڈ ھسٹری از ولیم ایل۔ لینگر)۔ اس نے فلستیوں کو شکست دے کر تابوت سکینہ واپس لیا۔ فلستیوں کا مشہور سردار جالوت نامی پہلوان تھا، جسے ایک نوجوان گڈریے نے دعوت مبارزت دے کر قتل کیا۔ یہ نوجوان حضرت داؤدؑ تھے۔

وجہ تسمیہ: کتاب سموئیل میں لکھا ہے کہ بن یامین کے قبیلے کا ایک شخص جس کا نام قیس بن ابی ایل ... تھا۔ اس کا ایک جوان اور خوبصورت بیٹا تھا، جس کا نام شاؤل تھا ــــ وہ اتنا قد آور تھا کہ لوگ اس کے کندھے تک آتے تھے (سموئیل اول ۹/۲-۱)۔

پھر لکھا ہے کہ شاؤل جب بادشاہ بن گیا تو اس کا مقابلہ اردگرد کے بدوی قبائل موآبی، بنی عمّون، ادومی اور عمالیق سے تھا (سموئیل اول ۱۴/۴۷ - ۴۸)۔ قرائن بتاتے ہیں کہ طویل القامت ہونے کے باعث قبائل عرب میں شاؤل، طالوت کے نام سے مشہور تھا۔

طالوت نام کی تشریح ثعلبی نے بلند قامتی سے کی ہے اور یہی بات درست ہے۔

بیضاوی میں ہے کہ طالوت عبری نام ہے۔ عبرانی میں ’طول‘ کے معنی بلند قامتی کے ہیں، (عربی میں ’طال‘ ہے)۔ جالوت آرامی زبان کا لفظ ہے۔ طالوت کی ترکیب آرامی عربی ہے۔ ادومیوں اور عمالیق کی زبان آرامی عربی تھی۔

مستشرقین کا یہ خیال کہ شاؤل قرآن مجید میں بصورت طالوت آیا ہے (آرتھر جیفرے) درست نہیں ہے۔ اور یہ بات بھی درست نہیں کہ جالوت سے ہم آہنگ کرنے کے لیے طالوت نام آیا ہے (گولڈ زھر Goldziher)۔ طالوت ذاتی نام نہیں بلکہ متداول و مشہور خطاب ہے جس کے معنی ’بلند قامت‘ ہیں۔

قرآن مجید اور طالوت: قرآن مجید میں طالوت کا ذکر یوں آتا ہے:

"کیا تم نے بنی اسرائیل کے سرداروں کی حالت پر نظر نہیں کی جنہوں نے موسیٰؑ کے بعد اپنے وقت کے پیغمبر سموئیل سے درخواست کی تھی کہ ہمارے لیے ایک بادشاہ مقرر کر دیجیے کہ ہم اس کی قیادت میں اللہ کی راہ میں جہاد کریں ۔ پیغمبر نے کہا اگر تم پر جہاد فرض کیا جائے تو کچھ بعید نہیں کہ تم نہ لڑو ۔ بولے کہ ہم اپنے گھروں اور اپنے بال بچوں سے تو نکالے جاچکے، تو ہمارے لیے اب کونسا عذر ہے کہ خدا کی راہ میں نہ لڑیں ۔ پھر جب ان پر جہاد فرض کیا گیا تو معدودے چند کے سوا باقی سب پکڑ بیٹھے اور اللہ تو نافرمانوں کو خوب جانتا ہے اور ان کے پیغمبر نے ان سے کہا کہ اللہ نے (تمھاری درخواست کے مطابق) طالوت کو تمھارا بادشاہ مقرر کیا، اس پر لگے کہنے کہ اس کو ہم پر کیونکر حکومت مل سکتی ہے حالانکہ اس سے تو حکومت کے ہم ہی زیادہ حقدار ہیں کہ اس کو تو مال (و دولت کے اعتبار) سے بھی کچھ ایسی فارغ البالی نصیب نہیں ۔ پیغمبر نے کہا کہ اللہ نے تم پر (حکمرانی کے لیے) اس کو پسند فرمایا ہے (اور مال میں نہیں) تو علم اور جسم میں اس کو بڑی فراوانی دی ہے اور اللہ اپنا ملک جس کو چاہے دے اور اللہ (بڑی) گنجائش والا اور سب کے حال سے واقف ہے اور ان کے پیغمبر نے ان سے کہا کہ طالوت کے (منجانب اللہ) بادشاہ ہونے کی یہ نشانی ہے کہ وہ صندوق جس میں تمھارے پروردگار کی (بھیجی ہوئی) تسلّی (یعنی توراۃ) ہے اور موسیٰ اور ہارون جو (یادگار) چھوڑ مرے ہیں، ان کی بچی کچھی چیزیں (بھی اس میں) ہیں، تمھارے پاس آ جائے گا (اور) فرشتے اس کو اٹھا لائیں گے اگر تم ایمان رکھتے ہو تو یہی اک بات تمھارے لیے نشان (کافی) ہے ۔ پھر جب طالوت فوجوں سمیت (اپنے مقام سے) روانہ ہوا تو (اس نے اپنے ہمراہیوں سے) کہا کہ (راستے میں ایک نہر پڑے گی) اللہ (اس) نہر سے تمھاری (یعنی تمھارے صبر کی) جانچ کرنے والا ہے ۔ جو (سیر ہو کر) اس کا پانی پی لے گا وہ ہمارا نہیں اور جو اس کو نہیں پیے گا، وہ ہمارا ہے مگر (ہاں) اپنے ہاتھ سے کوئی ایک (آدھ) چلّو بھر لے (اور پی لے تو مضائقہ نہیں) پس ان لوگوں میں سے معدودے چند کے سوا سبھی نے تو اس (نہر) میں سے (سیر ہو کر) پی لیا ۔ پھر جب طالوت اور ایمان لانے والے جو اس کے ساتھ نہر کے پار ہو گئے، تو (جن لوگوں نے طالوت کی نافرمانی کی تھی) لگے کہنے کہ ہم میں تو جالوت اور اس کے لشکر سے مقابلہ کرنے کا آج دم نہیں (اس پر) وہ لوگ جن کو یقین تھا کہ ان کو خدا کے حضور حاضر ہونا ہے، بول اٹھے، اکثر (ایسا ہوا ہے کہ) اللہ کے حکم سے تھوڑی جماعت بڑی جماعت پر غالب آ گئی ہے اور اللہ صبر کرنے والوں کا ساتھی ہے (۲[البقرہ]: ۲۴۷ تا ۲۴۹) ۔

اسلامی روایات: بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ براءؓ بن عازب فرماتے ہیں: ہم صحابۂ رسول صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم آپس میں بات چیت کرتے تھے کہ اصحاب بدر کی تعداد، اصحاب طالوت کے برابر ہے ۔ (البخاری، کتاب المغازی) طالوت کے بارے میں بعض مفسرین نے اسرائیلیات پر انحصار کیا ہے جن داستانوں کے لیے قرآن مجید حَکَم بن کر آیا، یہود کی گمراہی اور غلط روی کی اصلاح کی، وہی باتیں تفسیر میں داخل ہو گئیں ۔

مفسرین نے یہ مواد بائیبل کی کتاب سموئیل سے لیا ہے ۔ عصر حاضر میں ثابت ہوا ہے کہ یہ کتاب محرّف و مبدّل ہے ۔ واقعات میں تقدیم و تاخیر بھی ہے ۔ وٹیکن کے نسخۂ سبعینیہ میں ۱۷، ۱۸ باب کی

۴۴ آیات حذف ہیں (*Peaks Bible Commentary* 280e) ۔ تورات میں ہے کہ پانی والی آزمائش شاؤل سے دو سو سال پہلے قاضی القضاۃ جدعون نے کی تھی ۔ (قاضیون ۶ / ۸ - ۴) ۔ مستشرقین معترض ہیں کہ قرآن مجید میں یہ آزمائش طالوت (شاؤل) کی طرف منسوب ہوئی ہے ۔ علما اب تسلیم کرتے ہیں کہ بعض واقعات جو شاؤل کو پیش آئے، بنی اسرائیل کے قاضیوں پر چسپاں کر دیے گئے (پیکس بائیبل کومنٹری) ۔ اس طرح قاضیوں اور سموئیل (بائیبل کے دو صحیفے) گڈ مڈ ہوگئے ۔ اندریں صورت علما کا اعتراض مروّجہ تورات پر ہونا چاہیے نہ کہ قرآن مجید پر ۔

اسی طرح کتاب سموئیل سے ظاہر ہے کہ تابوت سکینہ واپس لانے کا سہرا شاؤل کے سر نہیں بلکہ اس سے پہلے واپس آ چکا تھا ۔ اس باب میں بھی قرآنی بیان درست ہے کیونکہ کتاب سموئیل میں تقدیم و تاخیر کا نقص مسلم ہے ۔ نسخۂ سبعینیہ میں کتاب سموئیل، عام نسخوں سے مختلف ہے ۔ اس محرّف و مبدّل صحیفے کو معیار صداقت نہیں بنایا جا سکتا ۔ اس وضاحت کے بعد تفسیری روایات کا خلاصہ درج ذیل ہے :

طالوت کے نام کے سلسلے میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ اس زمانے میں آئندہ بادشاہ کی پہچان اس کے قد سے ہوتی تھی (ثعلبی)؛ پیغمبر سموئیل نے شناخت کا معیار بتا دیا، لیکن بنی اسرائیل میں سے کوئی شخص، طالوت کے سوا اتنا لمبا نہ ہو سکا ۔ اس بات کے ثبوت میں کہ ان کا انتخاب درست ہے، ایک معجزہ بھی ہوا، کہتے ہیں کہ جب طالوت اپنی گم شدہ گدھیوں کے بارے میں سموئیل سے مشورہ کرنے گیا تو تاجپوشی کا تیل ابلنے لگا، طبری کی تفسیر میں دوسری نشانی یعنی الہام کا ذکر ہے ۔ قرآن کے اس قصے کی تشریح کے لیے کہ طالوت لوگوں کی نظروں میں نا اہل ظاہر ہوا، یہ کہا جاتا ہے کہ شاؤل بنیامین Benjamin کی اولاد میں سے تھا، یعنی نہ تو قبیلۂ شاہانِ آل یہودا میں سے تھا اور نہ آل لاوی زمرۂ علما میں سے (ثعلبی) ۔ طالوت کی اہلیت کے ثبوت میں تابوت کی نشانی کے متعلق روایات میں حیرت انگیز باتیں مذکور ہیں : یہ مقدس تابوت (حضرت) آدمؑ سے لے کر نسلاً بعد نسلٍ (حضرت) اسمٰعیلؑ کے ذریعے ان کے بیٹے قیدار تک پہنچا ۔ قیدار نے یعقوب کو دیا ۔ اس تابوت میں سکینہ بھی تھا، جس میں نبیوں کے قلوب، شریعت کی لوحیں، عصائے موسٰیؑ، ہارونؑ کا عمامہ اور عصا تھے (ثعلبی) ۔ یہ تابوت جالوت کے ہاتھ آگیا جو عمالقہ کا بادشاہ تھا ۔ جب عمالقہ میں طاعون پھیلا تو انہوں نے ایک یہودی قیدی کے مشورے سے یہ تابوت واپس کر دیا ۔ دو مویشیوں نے، جنھیں فرشتے ہانک کر لائے تھے یہ تابوت، طالوت کے پاس پہنچایا اور پھر واپس چلے گئے ۔ ایک اور روایت کے مطابق فرشتے ہی تابوت کو زمین اور آسمان کے درمیان طالوت کے پاس لائے تھے؛ اس پر لوگوں کو طالوت کی اہلیت کا یقین ہو گیا ۔

طالوت اور داوٗد کے باہمی تعلقات کا ذکر ان روایات میں تفصیل سے آتا ہے ۔ طالوت نے وعدہ کیا تھا کہ جو شخص جالوت کو قتل کرے گا، وہ اپنی بیٹی اس کے ساتھ بیاہ دے گا اور سلطنت کا تیسرا حصہ اس کے حوالے کر دے گا ۔ اس کے باوجود اس نے دو سو دیووں کے سر بھی شادی کے تحفے کے طور پر طلب کیے ۔ جب لوگوں کا میلان داوٗد کی طرف بڑھا تو طالوت نے اپنے داماد کو قتل کرنے کا ارادہ کیا ۔ اس کی بیوی نے داوٗد کو متنبہ کر دیا اور داوٗد نے اپنے بستر میں مشکیزۂ شراب رکھ دیا اور طالوت نے اسی میں خنجر بھونک

دیا ۔ ایک دفعہ داؤد کی جان اس طرح بچی کہ مکڑی نے غار کے منہ پر جالا تن دیا تھا ۔ داؤد نے ایک دفعہ اپنی اولوالعزمی کا ثبوت اس طرح دیا کہ وہ طالوت کے پاس (بقول ابن الاثیر) تیر چھوڑ گیا ۔ دوسرے موقع پر اس نے طالوت سے اس کا پیالہ، اس کا کوزہ، اس کے ہتیار اس کے لباس کا ایک ٹکڑا اور اس کی داڑھی کا ایک بال لے لیا ۔

شاؤل نے پیغمبر متوفی سموئیل کو ایک ساحرہ کے عمل سحر سے بلایا اور اس سے باتیں کیں (سموئیل اول، ۲۸ باب) ۔ یہ حکایت اسلامی روایت میں بالکل بدل گئی ہے ۔ وہ شخص جسے قبر سے اٹھایا گیا کہیں یشوع بن نون ہے اور کہیں سموئیل ہے کہ اس کے لیے کفارے کی صرف یہی ایک صورت ہے کہ اللہ کی راہ میں جان دے دے؛ چنانچہ طالوت تخت چھوڑ دیتا ہے اور اپنے بیٹوں کے ساتھ اللہ کی راہ میں جان دے دیتا ہے ۔

محققین علماے اسلام نے التوراۃ کی اس داستان کو صحیح تسلیم نہیں کیا، ابن کثیر نے البدایۃ والنہایۃ (۲ : ۹) میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے ''اس قصے کے بعض حصے محل نظر اور قابل اعتراض ہیں'' ۔

مآخذ : (۱) الطبری، ڈخویہ، ۱ : ۵۳۵ تا ۵۶۲، ۵۷۰، ۱۲۹۷ تا ۱۲۹۹، (بدر)؛ (۲) الطبری : تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۳۵۷ تا ۳۷۵؛ (۳) الثعلبی : قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۱۶۷ تا ۱۷۳؛ (۴) ابن الاثیر : الکامل، ۱ : ۱۵۰ ببعد؛ (۵) الکسائی : قصص الانبیاء، Vitae Prophetarum، طبع Eisenberg، لائڈن ۱۹۲۲ء، ۲ : ۲۵۰ تا ۲۵۸؛ (۶) Weil : *Biblische segenden der Muselmänner*، فرینکفرٹ M/A ۱۸۴۵ء، ص ۱۹۲ تا ۲۰۸؛ (۷) Grünbaum : *Neve Beiträge*، ص ۱۸۵ تا ۱۸۹، لائڈن ۱۸۹۳ء؛ (۸) Nöldeke Schwally : *Gesch. des Qorans*، ۱ : ۱۸۸ - نام کے [illegible] *mythos Hebrien*، ص ۲۲۲ تا ۲۲۳؛ (۱۰) یوسف ہاروت : در *Hebrew union college annual*، ج ۲، Cincinnati ۱۹۲۵ء، ص ۱۶۲ و ۱۶۳؛ (۱۱) وہی مصنف : *Koranische Untersuchengen*، ۱۹۲۶ء، ص ۸۱ تا ۸۹، ۱۰۶ تا ۱۲۲ - مکڑی کے جالے کا قصہ جس سے داؤد کی جان بچی؛ (۱۲) R. Basset : *La Bordah du cheikh et Bouseri*، پیرس ۱۸۹۷ء، ص ۸۱ تا ۸۶؛] (۱۳) Arthur Jeffery : *The Foreign Vocabulary of the Quran*، بذیل طالوت و جالوت؛ (۱۴) *Peak's Bible Commentary*؛ (۱۵) ابن کثیر : البدایۃ و النہایۃ، ۲ : ۹، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۱۶) حفظ الرحمٰن : قصص القرآن - ۲ : ۲۸ تا ۵۱، دہلی ۱۹۵۹ء؛ (۱۷) امیر علی : تفسیر مواہب الرحمٰن، بذیل ۲ [البقرۃ] : ۲۴۷ تا ۲۳۹] ۔

(BERNHARD HELLER [عبدالقادر و ادارہ])

طاؤسی : ایک فرقہ جو اصفہان کے ایک * تمباکوفروش آغا محمد کاظم المعروف بہ طاؤس العرفاء کے نام سے منسوب ہے، جس نے نعمت اللّٰہی فرقے (اس فرقے کے بانی سیّد نعمت اللہ کرمانی پر دیکھیے براؤن، *Hist. of Pers. Lit.*، ۲ : ۴۶۳ تا ۴۷۳) سے علٰحدگی اختیار کر لی تھی ۔ رحمت علی شاہ شیرازی (مستعلی شاہ مصنف بستان السیاحۃ کا جانشین) کی وفات کے بعد جو اصفہان میں اس فرقے کا خلیفہ تھا، طاؤس نے اس کے جانشین حاجی آغا شاہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ۔ جب ۱۲۸۱ھ میں علما نے اسے اصفہان سے شہر بدر کر دیا، تو طاؤس اپنے مرید (رضاقلی خان سراج الملک، جو دارالحکومت میں ظلّ سلطان کا پیشکار تھا) کی مدد سے تہران میں سکونت اختیار کر لی؛ وہیں حج بیت اللہ کے بعد ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء میں اس کی وفات ہوئی، اور اسے [گورستان] شاہ عبدالعظیم میں دفن کیا گیا ۔ طاؤس، جیسے یہ نام صوفیوں کے مسلک کے [illegible] لباس [illegible] کے ذوق کی وجہ سے

دیا گیا تھا اور جو درویش سعادت علی کے لقب سے بھی مشہور ہے، ان پڑھ آدمی تھا ۔ اس کا جانشین اس کا کوئی بیٹا نہیں، بلکہ گناباد کا ایک شخص حاجی ملّا سلطان ہوا، اور اسی شخص کو طاؤسی عقائد کا اصلی مصنف اور اس فرقے کی تنظیم کرنے والا سمجھنا چاہیے ۔ حاجی ملّا سلطان یتیم ہوگیا تھا اور اس کی پرورش اس کے چچا نے کی ۔ سخت کشمکش کے بعد سترہ برس کی عمر میں کہیں جا کر اس نے لکھنا پڑھنا شروع کیا ۔ اس نے پہلے مشہد میں تعلیم حاصل کی، پھر کربلا اور نجف میں، اور اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنی روزی بھی کماتا رہا ۔ تعلیم سے فارغ ہو کر اس نے کچھ مدت تہران کے مدرسۂ صدر میں تعلیم دی، لیکن لوگوں نے الزام لگایا کہ وہ بابی ہے، چنانچہ وہ جان بچا کر خراسان چلا گیا ۔ راستے میں حاجی ملّا ہادی سے، جو اس زمانے کا ایک مشہور استاد تھا، تعلیم حاصل کرنے کے لیے سبزوار میں ٹھہر گیا ۔ یہاں اس کی ملاقات اس کے اور شاگردوں کے علاوہ (جن میں سید احمد ادیب پشاوری بھی شامل ہے) طاؤس سے ہوئی ۔ کچھ عرصے بعد، علوم حکمت و عرفان میں ماہر ہونے کے بعد وہ اصفہان پہنچ کر طاؤس سے جا ملا ۔ ایک عالم ملّا کا مرید ہوجانا طاؤس کے لیے باعث فخر تھا، جو اس کا محرم راز اور آئندہ جانشین ہوا ۔ حاجی ملّا سلطان نے اپنی قابلیت اور روز افزوں شہرت کی بدولت اور مذکورۂ بالا سراج الملک، نیز ظلّ سلطان کے عملے کے ایک اور فرد میرزا حسین کی مدد سے رفتہ رفتہ گناباد میں، جو اس نئے فرقے کا مرکز تھا، فرقے کی توسیع کی ۔ ۱۲۹۳ھ میں وہ طاؤسیوں کا قطب بن گیا اور ایک لمبی اور سرگرم زندگی کے بعد ۱۳۲۷ھ/ ۱۹۰۹ء میں فوت ہوا ۔ [illegible] کشمکش کے بعد اس کے بیٹے نور علی شاہ اور صفی علی شاہ اس کے جانشین بنے، لیکن یہ شہرت میں باپ کا مقابلہ نہ کر سکتے تھے ۔ اس کی تعلیم (دوسرے صوفیوں کی طرح بیعت اور تکمیل منازل سلوک) کے بارے میں ہماری معلومات کا واحد ذریعہ حاجی شیخ عباس علی کیوان قزوینی ہے، جو کئی سال تک حاجی ملا سلطان کا شاگرد رہا ۔ پہلے درجے (طریقۂ مریدداری) میں ملّا محض ایک عالم ہونے کا دعوٰی کرتا تھا کیونکہ امام کی عدم موجودگی میں ایک ایسا آدمی ہونا ضروری ہے جو لوگوں کے لیے نمونہ (مرجع تقلید) ہو ۔ ملّا سلطان کہتا تھا کہ ''دوسرے علما خود ان باتوں پر عمل نہیں کرتے جن کی وہ تبلیغ کرتے ہیں، لیکن میں اپنی عملی مثال کے زور پر کہتا ہوں کہ تم وہی کام کرو جو میں کرتا ہوں'' ۔ مریدوں کی اکثریت اس مرحلے سے آگے نہیں بڑھتی تھی؛ مزید برآں دیگر علما اور اقطاب پر انہیں اعتماد نہ رہتا تھا ۔ دوسرے درجے میں ملّا امامت کا دعوٰی کرتا تھا: ''امام جسمًا چھپا ہوا نہیں ہوتا، بلکہ اسمًا پوشیدہ ہوتا ہے، (یعنی گمنام) ہوتا ہے ۔ جن باتوں کا تم امام سے مطالبہ کرتے ہو وہ مجھ میں پائی جاتی ہیں اور جن باتوں کا امام اپنے مریدوں سے مطالبہ کرتا ہے وہ ان میں ہونا چاہییں، یعنی اطاعت، تسلیم مال، تعظیم، اتحاد وغیرہ'' ۔ آخرکار تیسرے درجے میں وہ نیم لاہوتی اختیارات کا دعوٰی کرتا تھا ۔ ''ایک سو چوبیس ہزار پیغمبر اور بارہ امام سب کے سب مجھ میں ہیں ۔ میں ہی ان سب کا جانشین اور نمائندہ ہوں ۔ اگر ان میں سے کوئی ایک یا سب دوبارہ واپس آ جائیں، تو وہ میرے احکام کی اطاعت کریں گے اور کوئی بات اپنے اختیار سے [illegible] کر سکیں گے ۔ دنیا کے تمام واقعات

خواہ وہ معمولی ہوں یا غیر معمولی میرے حکم اور اجازت سے ہوتے ہیں ۔ یہی نہیں بلکہ بلا واسطہ میرے ہی فعل سے ہوتے ہیں ۔ میں ہی قرآن، نماز اور حج وغیرہ کا باطنی مفہوم ہوں ۔ میں متواتر آسمانوں کی طرف صعود کرتا رہتا ہوں، اور ہر وقت دنیا کے ہر مقام پر اور ہر ایک میں موجود ہوں ۔ دنیا کی کوئی چیز بھی خواہ ظاہر ہو یا پوشیدہ، میرے علم سے باہر نہیں اور نہ میرے اقتدار سے خارج ہے ۔ جو کچھ میں کرتا ہوں خدا کے حکم صریح سے کرتا ہوں ۔ خدا کے پوشیدہ الہامات مجھ پر متواتر وارد ہوتے رہتے ہیں ۔ مردہ اور زندہ اشخاص یا فرشتوں کا ہر عمل میرے حکم سے ہوتا ہے ۔ جو شخص بارہ سال تک اپنی خواہشات کو ترک کر کے صرف میری ہی اطاعت کرے گا وہ بالآخر انسان کامل بن جائے گا اور اُسے ایک نئی روح حاصل ہو جائے گی، جس کے مقابلے میں پہلی روح صرف جسم معلوم ہوگی ۔ تمام انسانوں کے لیے اس دوسری روح کا منبع میں ہوں؛ تمام عالم کی روح میری روح کے اندر ہے، (قب فلاطینوس کا نظریۂ روح عالم) ۔ اگرچہ میں ہر فرد کو روح دیتا ہوں، لیکن میری روح اپنی جگہ پھر بھی سالم رہتی ہے ۔ ہر عہد میں میرے جیسے آدمی کا ہونا ضروری ہے ۔ اگر کوئی ایسا شخص نہ ہو تو نظام کائنات درہم برہم ہو جائے اور تمام عناصر فطرت معدوم ہو جائیں'' ۔ حاجی مُلا سلطان کے ان نیم لاہوتی اختیارات کا ادّعا کُھلم کُھلا نہیں ہوتا تھا، بلکہ وہ یہ بات اشاروں اور کنایوں اور اپنے زود اعتقاد مریدوں کے ساتھ اپنے طرز عمل سے ظاہر کرتا تھا ۔ ''ہر عہد میں زمین پر اللہ کا ایک نائب ہوتا ہے، جو مختار مطلق ہوتا ہے ۔ اُس کا اقتدار [illegible]

رُوحی، آخرتی'' دائروں کو محیط ہوتا ہے ۔ وہ پہلی شریعتوں کو منسوخ کرتا ہے یا قائم رکھتا ہے ۔ اسے پیغمبر، امام، قُطب، غوث، خدا و معبود اصلی کہا جاتا ہے، اور وہ اپنے آپ کو یا تو تمام دنیا کے سامنے یا ایک فرد کے سامنے مختلف صورتوں میں ظاہر کرتا ہے، مثلاً موسٰی تھے، پھر علیؑ اور ان کی اولاد ہوئی، جنید اور اس کے جانشین ہوئے پھر طاؤس العُرفاء اور میں ہوا ۔ جو کچھ بھی تمام مذاہب اور تمام زمانوں میں اور تمام طریقوں سے ہوا ہے، وہ اسی فرد واحد کے ذریعے سے ہوا ہے ۔ دنیا میں غیب و ظہور کا سلسلہ ہمیشہ سے چلا آتا ہے ۔ جو اپنے پیش‌رووں کا خاتم ہے، وہ آنے والوں کے لیے فاتح ہے جو اپنی باری پر اس کی جگہ لے لیں گے ۔ اس طرح مذکورہ شخصیت بیک وقت خاتم، فاتح، ناسخ اور منسوخ اور اس کے علاوہ نبی، ولی، وصی اور مؤمن اور قطب الاقطاب ہوتی ہے ۔ اسے مرکزِ دائرۂ خلافۃ اللّٰہ کہا جا سکتا ہے ۔ وہ بیک وقت محیط دائرۂ اور قطب ساکن یا منطقۂ عظیمہ حرکاتِ سریعۂ غیر مرئیہ، یعنی نادیدہ تیز حرکتوں کا بڑا دائرہ، ''مُدیرِ مُداراتِ متوازیۃ مختلفۃ الحرکۃ'' ہے ۔ وہ ایک سورج ہے اور تمام سورجوں کا مجموعہ، مگر ان مریدوں سے جو کمال کو نہیں پہنچے اپنی ملکوتی فطرت کی وجہ سے پوشیدہ ہے، اور اپنی شاہانہ طاقت کے باعث صرف ان کامل مریدوں کو دکھائی دیتا ہے جنھوں نے چشمِ ملکوت بینی حاصل کر لی ہے ۔ ان شخصیتوں میں سے کوئی ایک شخص جس میں یہ خواص پائے جاتے ہوں ظہور کامل کرے گا ۔ یہ شخصیت آخرکار دنیا کے تمام افراد اور تمام اشیا کے متعلق تمام باطنی اور ظاہری علم کی مالک ہو جاتی ہے، یعنی ایسے علم کی بجائے [illegible] کہنا چاہیے اور جو مذہبی

تقدس سے بالکل الگ ہوتا ہے جسے اگر مرید اس فرد سے (جو ان حالات میں اس کا قطب ہوگی) بیعت اور مکمل اطاعت کا عہد کر لے تو حاصل کر سکتا ہے۔ بیعت کے طریقوں کا تعیّن قطب کرتا ہے اور ان میں حجت نہیں کی جاسکتی۔ شیخ کیوان کہتا ہے کہ "مختصر یہ کہ حاجی مُلّا سلطان تمام دنیا کے مذاہب کو یکجا جمع کرنا چاہتا تھا اس لیے صوفیہ کی ان اصطلاحوں کو جو صرف ایک مذہب، یعنی اسلام کے محض ایک گروہ کی تھیں، استعمال نہ کر سکتا تھا۔ اس کے باوجود اس کے مدارج سلوک اور بعض دیگر تخیلات صوفیانہ ہیں اس لیے شیخ کیوان "تصوّف طاؤسی" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ ہم نے دیکھا کہ صوفی مسلک کے برخلاف حاجی مُلّا سلطان اقطاب کو ائمہ اور انبیا سے اعلیٰ قرار دیتا تھا۔ صوفیوں کی طرح وہ ان لوگوں کو جو اُس کی تعلیم نہیں مانتے تھے ناجی اور پاک شمار نہیں کرتا تھا، لیکن ساتھ ہی یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ اکثر مسلمان مرتے وقت اُس کی تعلیم کو تسلیم کرلیں گے۔ مریدوں کی روحانی رہنمائی کے متعلق فکر یا صورتِ مرشد [تصوّرِ شیخ] کے عنوان کے ماتحت چند دلچسپ مدارج ترقی دے گئے ہیں اور بیان کیا گیا ہے کہ کس طرح درجہ بدرجہ (جو کل چار ہیں) قطب کا ارادہ اور صورت اللہ کے نام کی جگہ لے لیتے ہیں، جو اس مرید کے دل پر نقش ہونا چاہیے جو احتساب نفس کے ساتھ ساتھ ذکر کرتا ہے۔ یہ عمل جو اگرچہ ناممکن نہیں پھر بھی چیدہ چیدہ اشخاص کے سوا باقیوں کے لیے مشکل ہے۔ بہرحال یہ طاؤسی تعلیم بلاشک و شبہہ اسلام بالخصوص شیعی نظریۂ امامت کے خلاف ہے۔ شیخ کیوان کے بیان کے مطابق حاجی مُلّا سلطان اپنی کتاب مجمع سعادات (جس کا ہم مطالعہ نہیں کر سکے) بیان کرتا ہے کہ بارہ کی تعداد سے گوشت و خون سے مرکب افراد مراد نہیں ہیں۔ روحانیت جس کی بارہ قسمیں ہیں اس کا سر چشمہ تنزیہ کاملی ہے، لیکن ان بارہ قسموں میں افراد کی تعداد معیّن نہیں کی گئی ہے؛ چنانچہ نبوت کی ایک لاکھ چوبیس ہزار قسمیں ہیں (برخلاف مذکورۂ بالا ایک سو چوبیس کے)۔ ہو سکتا ہے کہ ہر قسم میں بغیر تعیین قسم کے دنیا میں متعدد انبیا آئیں۔ پس یہ ضروری نہیں کہ خاتم سلسلۂ نبوت کو بند کر دے۔ یہ مان لیا جا سکتا ہے کہ ایک معیّنہ قسم کے آنے کے بعد ایسی اقسام بھی آنے والی ہوں جو خاتم سے پہلے ظاہر نہ ہوئیں، یا یہ کہ ایک قسم میں سے صرف تھوڑی تعداد آئی ہو، اور دوسرے بعد میں آئیں، بالخصوص اس بات کے پیش نظر کہ ہر قسم میں افراد کی مقدار نہ تو محدود ہے اور نہ معیّن۔ مزید برآں حدیث: "عُلَمَاءُ أُمَّتِي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ" میں خاتم کا لقب صرف ایک تقدس کا درجہ ہے۔ حاجی مُلّا سلطان کے نزدیک لفظ قطب کے باطنی صوفی ہونے کا اطلاق ایک قسم پر ہوتا ہے، لہٰذا ہر عہد میں قطبوں کے تعدّد کا امکان ہے۔ بہر حال جہاں تک بارھویں درجے کا تعلق ہے، وہاں یقیناً قسم کا سوال ہے نہ کہ کسی مخصوص شخص کا۔ بارھویں امام کی غیبت کی تعبیر قسم کے لحاظ سے کرنی چاہیے، بالفاظ دیگر ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ یہ ایک قسم ہے جو افراد میں مخفی ہو چکی ہے۔ تفصیل میں جائے بغیر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ حاجی مُلّا سلطان کے نزدیک امامت کا درجہ نبوّت سے بلند ہے۔ کم سے کم اس کا پوشیدہ عقیدہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام کی شخصیت وہ ہے جو ہر دور میں باری باری آتی ہے۔ اور اگر امام مذہبی امور میں [illegible] کرے، تو وہ صفت نبوّت کا

بھی مالک ہوتا ہے۔

طاؤسی اشغال و اوراد میں بعض ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو اہلِ حق [رکّ بآں] کے ہاں بھی موجود ہیں، خاص طور پر تشرّف [ابتدائی بیعت] کی رسم، جو دلّال [بیعت لینے والے] کی موجودگی میں ہوتی ہے۔ اس کے بعد مُرید کی بیعت قطب سے تنہائی میں ہوتی ہے! مُرید اشاعت، سخاوت، رازِ ذکر، دوازدہ سالہ خدمت، دیگ جوش کا تحفہ پیش کرنے کی ذمّے داری قبول کرتا ہے اور پانچ چیزیں پیش کرتا ہے: مٹھائیاں، ایک انگشتری، ایک سکّہ، ایک کپڑے کا ٹکڑا اور شیرینی (جو ایک مخصوص صفت کی حامل بن گئی ہے)۔ شیخ کیوان کہتا ہے کہ اب دیگ جوش (اُبلا ہوا گوشت، جس کے اُبلتے ہوئے برتن کو مرید اپنے سر پر اُٹھا کر لے جاتا ہے اور قطب کو پیش کرتا ہے، جو اُسے اپنے مہمانوں میں تقسیم کر دیتا ہے) کی رسم علی اللّٰہیوں میں رہ گئی ہے۔ ان کے ہاں رسم یہ ہے کہ ہفتے میں ایک بار اپنے ایک بزرگ کے پاس اُبلتا ہوا برتن لے جاتے ہیں تاکہ اس طرح وہ قضا شدہ نمازوں کی تلافی کر سکیں اور جونہی کہ وہ بزرگ کہتا ہے: ”تمھارا تحفہ قبول ہو گیا“ تو متروکہ نماز بھی خدا کے ہاں مقبول ہو جاتی ہے۔ اس رسم کو وہ نماز کے مقابلے میں نیاز کہتے ہیں (”کیا تم نے اپنی نماز ادا کی ہے“؟ ”نہیں، لیکن میں نے نیاز ادا کر دی ہے“)۔ طاؤسیوں کے ہاں دیگ جوش کی رسم کا تعلق عقیقے [رکّ بآں] کی رسم سے پایا جاتا ہے، جس میں بچے کے پیدا ہونے کے ساتویں دن والدین ایک بکرا ذبح کرتے ہیں اور اس کا گوشت غربا میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ یہاں ہمیں نوزائیدہ بچے اور نو آموز مرید میں مماثلت نظر آتی ہے، کیونکہ مؤخر الذکر ایک نئی روح حاصل کرتا ہے۔

رہی نیاز کی اصطلاح تو یہ طاؤسیوں میں بھی پائی جاتی ہے، لیکن ان کے ہاں اس سے مراد ایک ایسا اجتماع ہے جس میں کوئی چیز چڑھائی نہیں جاتی، بلکہ اصل تقریب اور اس کی تیاری اور شرکت میں بڑی پُر تکلف رسوم ادا کی جاتی ہیں، جن کا اصلی مفہوم بیان کرنے سے کیوان انکار کرتا ہے۔ علاوہ اور باتوں کے وہ کہتا ہے کہ علی اللّٰہی اور صوفی ایک ہی وادی میں ہیں، مگر مقدم الذکر حقیقت پر عمل کرنے کی وجہ سے مؤخر الذکر سے، جو طریقت پر آ کر ٹھہر جاتے ہیں، افضل ہیں۔ اس سے پہلے جوز شکستن کی رسم کو علی اللّٰہیہ کا کوئی بزرگ اکیلے ادا کرتا تھا اور صوفی قطبوں کو اس مقصد کے لیے وہ جوز دینا پڑتے تھے جو انھوں نے مریدوں سے وصول کیے ہوں۔ طاؤسیوں کے بارے میں قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ ان کی بعض رسمیں فرقۂ اہلِ حق سے مشابہ ہیں۔ ان دونوں میں اختلافات ضرور ہیں، مگر انھیں ملحوظ رکھنے کے باوجود اس تعلق کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے اور اس بات کو بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اہلِ حق میں بابا طاہر نے بطور یکے از مظاہرِ حق کیا کام کیا تھا اور اس حقیقت کو بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیے کہ ملا سلطان علی گنابادی نے بابا طاہر [رکّ بآں] کی تصنیف کی عربی اور فارسی میں شرحیں لکھی ہیں۔ F. M. Stead (در M W، ۳۲ و ۱ء، ص ۱۸۴ تا ۱۸۹) نے علی اللّٰہی مذہب کی ایک شاخ کا بھی ذکر کیا ہے ”جو طاؤسی فرقے کے نام سے مشہور ہے . . . اور جس میں شیطان کی تعظیم و تقدیس کی جاتی ہے“، لیکن اس بیان سے ان کا تعلق یزیدیوں [رکّ بآں] سے ظاہر ہوتا ہے، جس کی تعیین کوئی علامت نہیں مل

سکی ۔ برخلاف اس کے جہاں تک ہم اندازہ لگا سکے ھیں، طاؤسی تعلیمات پر بابی تصوّرات کا بہت زبردست اثر پڑا ھے (جو الزام حاجی ملا سلطان پر لگایا گیا تھا وہ غالباً بالکل بے بنیاد نہ تھا ؟) ۔ نتیجہ یہ ھے کہ ھمیں طاؤسی فرقے کے عقائد میں اس کی ایک مخصوص مثال ملتی ھے کہ کس طرح دَورِ حاضر میں شیعہ حلقوں میں مختلف عقائد کو ملا جلا کر نئے نئے مذھب تراشے گئے اور کس طرح زیر نظر فرقے نے اپنے طور پر صوفی، علی الٰہی اور بابی خیالات اپنے اندر جذب کر لیے .

مآخذ : جہاں تک ھمیں علم ھے اب تک طاؤسیوں کے متعلق کسی نے خاص طور پر مطالعہ نہیں کیا اور جہاں تک مآخذ کا تعلق ھے ھم صرف شیخ کیوان کا ذکر کر سکتے ھیں، جن سے ھم نے مذکورۂ بالا مواد حاصل کیا ھے، بالخصوص کتاب راز و گشاء، جو ۱۳۵۰ھ میں لکھی گئی اور اسی سال طہران میں شائع ہوئی .

(B. NIKITINE)

* **طاھر** : رَکّ بہ بابا طاھر .

* **طاھر بن الحسین** : خراسان میں خاندان طاھریّہ [رَکّ بآں] کا بانی، ۱۵۹ھ/۷۷۵-۷۷۶ء میں پیدا ھوا اور جمادی الاولٰی (الطّبری، ۳ : ۱۰۶۵، س ۱۳) یا جمادی الآخرہ (ابن خلّکان) ۲۰۷ھ/۸۲۲ء میں اس کی وفات ھوئی ۔ طاھر نسلاً ایک ایرانی خاندان سے تھا اور عرب قبیلۂ خزاعہ [رَکّ بآں] سے بھی اس کا تعلق تھا ۔ اس کا مورث اعلٰی رازق سیستان کے والی ابو محمّد طلحہ بن عبداللہ الخُزاعی کا مولا تھا ۔ رازق کے بیٹے مُصعَب نے ابومُسلم کے ماتحت بنو امیّہ کے خلاف جنگ میں سپہ سالار سلیمان بن کَثیر الخُزاعی کے کاتب کی حیثیت سے حصّہ لیا ۔ [illegible] [رَکّ بآں] میں بُوشَنج [رَکّ بآں] کے شہر کا حاکم رہا اور اس کے بعد اس کا بیٹا الحسین (م ۱۹۹ھ/۸۱۳ - ۸۱۵ء) وھاں حکمران رہا ۔ طاھر خود بھی ھارون الرّشید کے عہد کے اواخر میں باغی رافع ابن لَیث کے خلاف سمرقند میں شریک جنگ ھوا تھا (تقریباً ۱۹۳ھ/۸۰۸ - ۸۰۹ء) ۔ المامون کے وزیر فضل بن سَہْل [رَکّ بآں] نے ۱۹۴ھ/۸۱۰ء میں الامین [رَکّ بآں] کے خلاف جو فوج بھیجی اس کا اسے سپہ سالار مقرر کیا ۔ ماہ شعبان ۱۹۵ھ/مئی ۸۱۱ء میں دشمن کی فوج کو، جو علی بن عیسٰی کے ماتحت تھی، شکست ھوئی ۔ طاھر کے متعلق بیان کیا جاتا ھے کہ اس نے اس لڑائی میں دونوں ھاتھوں سے تلوار چلائی اور اس پر المامون نے اسے ذوالیَمِینَین [= دو سیدھے ھاتھوں والا] کا خطاب دیا ۔ بغداد کی فتح (۱۹۸ھ/۸۱۳ء) کے بعد طاھر کو الجزیرہ [رَکّ بآں] کا والی مقرر کر دیا گیا اور ملک شام اور مغرب کی سپہ سالاری بھی اسی کے سپرد ھوئی ۔ جب المامون ۲۰۳-۲۰۴ھ/۸۱۹ء میں خراسان سے عراق گیا تو طاھر کو حکم ھوا کہ وہ خلیفہ سے ملنے کے لیے رَقّہ سے نَہْروان آئے ۔ ۲۰۵ھ/۸۲۰ - ۸۲۱ء میں طاھر کو بغداد کے مشرق میں واقع سب ولایتوں، بالخصوص خراسان کا والی مقرر کر دیا گیا ۔ وھاں وہ اپنے دارالحکومت مرو میں اچانک فوت ھو گیا ۔ یہ واقعہ جمعے کے دن نماز کے تھوڑی دیر بعد پیش آیا ۔ اس روز اس نے نماز جمعہ میں خلیفہ کا نام نہیں لیا تھا اور اس کی یہ حرکت کھلی بغاوت کے مرادف تھی ۔ اس واقعے کی تفصیلات مآخذ میں مختلف طرح پر درج ھیں ؛ قب دُخویہ، در *Travaux de la 3ème Session du Congrès International des Orientalistes à St. Pétersburg*، ۲ (۱۸۷۶ء) :

اگرچہ اس کی مادری زبان فارسی تھی (قب وہ فارسی مقولے جو اس سے منسوب ہیں، ابن الطّاہر، طبع Keller، ص ۱۳۰؛ الطّبری، ۳ : ۱۰۶۳ ببعد) طاہر اپنے اخلاف کی طرح عربی زبان اور تہذیب میں پوری دستگاہ رکھتا تھا۔ اس نے جو خط دیار ربیعہ [رک بآں] کا والی مقرر ہونے پر اپنے بیٹے کو لکھا تھا، وہ اس کے معاصروں میں بھی بے حد مشہور ہوا (قب کتاب بغداد، طبع Keller، ص ۳۹ ببعد و جرمن ترجمہ، ص ۱۷ ببعد؛ الطّبری، ۳ : ۱۰۳۶ ببعد؛ ابن الاثیر، ۶ : ۲۵۸ ببعد؛ A. Schmidt : *Bulletin de l' Univ. de l' Asie Centrale*، ۸ (۱۹۲۵ء) : ۱۲۹ ببعد۔

مآخذ : خصوصاً ابن خلکان، طبع وستنفلٹ، عدد ۳۰۸ و طبع de Slane، متن، ص ۳۳۱ ببعد و ترجمہ، ۱ : ۶۴۹ ببعد۔

(W. BARTHOLD)

⊗ **طاہر پٹنی :** رک بہ محمد طاہر پٹنی۔

⊗ **(شیخ) طاہر الجزائری :** طاہر بن صالح (یا محمد صالح) بن احمد بن موہوب بن ابی القاسم ابن موسٰی الوَغلیسی السمعونی الادریسی الحَسَنی الجزائری ثم الدمشقی، جو تیرھویں صدی ہجری/ بیسویں صدی عیسوی کے شروع کے زمانے کا ایک لغت دان، ادیب، ماہر السنۂ شرقیہ، قدیم عربی مخطوطات کا قدردان، ماہر و محافظ، شام میں تعلیم عام کرنے کا اولین علمبردار اور دمشق و قاہرہ کے علمی و ادبی حلقوں کی جان سمجھا جاتا تھا (کنوز الاجداد، ص ۵ ببعد، دمشق ۱۹۵۰ء؛ مجلۃ الہلال، قاہرہ، ۲۸ (۱۹۲۰ء) : ۳۵۱ ببعد؛ مجلۃ المشرق، بیروت، ۱۸ (۱۹۲۰ء) : ۱۳۳؛ مجلۃ المجمع العلمی العربی، دمشق، ۸ (۱۹۲۰ء) : ۵۷۷ ببعد)۔ شیخ طاہر الجزائری کا خانوادہ ان ادریسی سادات میں سے ہے جو ادریس بن عبداللہ الکامل بن الحسن المثنّٰی بن الحسن بن علی بن ابی طالب رض کی نسل سے ہیں اور بلاد مغرب، الجزائر اور شمالی افریقہ کے دیگر علاقوں میں آباد ہیں۔ شیخ طاہر کے والد شیخ صالح بن احمد (م ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء)، جو ایک بلند پایہ عالمِ دین اور فقہ مالکی کے ماہر تھے، ۱۲۶۳ھ/۱۸۳۶ء میں الجزائر سے ہجرت کر کے دمشق آگئے اور شام میں مفتی المالکیہ مقرر ہوئے۔ ۱۲۶۸ھ/۱۸۵۲ء میں شیخ صالح کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا، جس کا نام طاہر رکھا گیا (الہلال، ۲۸ : ۳۵۱؛ کنوز الاجداد، ص ۵)۔

شیخ طاہر نے دمشق کی درسگاہوں میں علوم متداولہ کی تحصیل کی اور اپنے زمانے کے جیّد اساتذہ سے علوم عربیہ و اسلامیہ کے علاوہ طبیعیات، ریاضی، فلکیات، تاریخ اور آثار قدیمہ کی تعلیم بھی حاصل کی۔ عربی زبان میں مہارت حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ ترکی اور فارسی میں بھی کمال پیدا کیا اور حبشی، زواوی (مغربی الجزائر کے بعض قبائل کی زبان)، سریانی اور عبرانی بھی سیکھی۔ اس کے اساتذہ میں سے شیخ عبدالرحمٰن البوشناقی اور شیخ عبدالغنی المیدانی الغنیمی الفقیہ، شارح مختصر القدوری، کے نام قابل ذکر ہیں (حوالۂ سابق)۔ وہ ابھی اٹھارہ سال کا تھا کہ ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء میں اس کے والد نے وفات پائی، لیکن اس نے درس و مطالعہ جاری رکھا اور جب تیس سال کے لگ بھگ عمر ہوئی تو وقت کے قدیم و جدید علوم پر عبور حاصل کر کے عملی زندگی میں سرگرمی سے حصہ لینا شروع کر دیا (الہلال، ۲۸ : ۳۵۲ ببعد؛ المشرق، ۱۸ : ۱۳۶ ببعد)۔

شیخ طاہر الجزائری کی عملی زندگی تین ادوار میں منقسم ہے : پہلا دور عملی زندگی میں قدم رکھنے سے شروع ہو کر ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تک

پہلا ہوا ہے؛ دوسرا دور ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء سے ۱۳۳۸ھ/۱۹۲۰ء تک اور تیسرا مختصر سا دور ۱۹۲۰ء سے لے کر وفات تک ہے۔ پہلے دور میں وہ شام میں مقیم رہا اور علم و ادب اور تعلیم کے میدان میں شاندار خدمات انجام دیں۔ شام میں مدحت پاشا کی ولایت (گورنری) کے زمانے میں شیخ طاہر نے اپنے دوست بہاء بک اور مشہور فقیہ شیخ علاءالدین ابن عابدین الشامی کے تعاون سے شام کی تعلیمی ترقی کے لیے بہت کام کیا۔ ۱۸۹۴ء میں مدحت پاشا کی سرپرستی میں الجمعیۃ الخیریۃ کے نام سے ایک فلاحی انجمن قائم کی، جس نے تعلیم کی اصلاح و ترقی اور توسیع کے لیے بہت کام کیا۔ طلبہ کے لیے نو مدارس اور طالبات کے لیے دو مدرسے قائم کرنے کے علاوہ شیخ طاہر نے تعلیمی نصاب پر بھی نظر ڈالی اور نئی نصابی کتب تصنیف کیں۔ عثمانی حکومت نے انھیں صوبۂ شام کی تعلیم کا انسپکٹر جنرل (المُفَتِّش العام) مقرر کیا۔ شیخ نے اس حیثیت میں مدارس میں توسیع کے علاوہ درسی کتابیں چھاپنے کے لیے دمشق میں ایک پریس بھی لگایا (المشرق، ۱۸ : ۱۳۶؛ کنوز الاجداد، ص ۷ ببعد)۔

عملی زندگی کے اسی پہلے دور میں شیخ طاہر نے عربی کے قدیم مخطوطات کی بھی عظیم الشان خدمات انجام دیں؛ چنانچہ دمشق کے عظیم کتاب خانے ''المکتبۃ الظاہریۃ'' کی بنیاد اور ترقی کا سہرا بھی انھی کے سر ہے۔ دمشق اور شام کے دوسرے مکاتب میں عربی زبان کے جو قدیم قیمتی مخطوطات منتشر حالت میں ضائع ہو رہے تھے ان کو یک جا کرنے کے لیے دمشق کی جامع مسجد اموی کے قریب قبۃ البناء الظاہری میں یہ کتاب خانہ قائم کیا اور ۱۲۹۶ سے زائد قیمتی مخطوطات اس میں جمع کر دیے۔ شیخ طاہر کی اس سلسلے کی دوسری کوشش بیت المقدس (القُدس) میں آل الخالدی کے علمی گھرانے کے تعاون سے المکتبۃ الخالدیۃ کا قیام ہے (کنوز الاجداد، ص ۷؛ المشرق، ۱۸ : ۱۳۶؛ الہلال، ۲۸ : ۳۵۳)۔ بلاد مشرق، دنیاے عرب، استانبول اور یورپ کے سفر کے دوران شیخ نے عربی کے بے شمار مخطوطات دیکھے، نقل کیے اور خریدے۔ ان مخطوطات سے اس نے ایک ذاتی کتاب خانہ قائم کیا، جو دمشق سے قاہرہ منتقل ہونے پر احمد تیمور پاشا اور احمد زکی پاشا نے خرید لیا (المشرق، ۱۸ : ۱۳۷)۔ شیخ کو عربی مخطوطات سے عشق کی حد تک گہرا لگاؤ تھا، چنانچہ تمام عمر ان کی حفاظت، فہرست سازی اور احیا و تحقیق پر صرف کر دی (کنوز الاجداد، ص ۹؛ المشرق، ۱۸ : ۱۳۸؛ الہلال، ۲۸ : ۳۵۳)۔

شیخ طاہر کی زندگی کا دوسرا دور قاہرہ کے علمی و ادبی حلقوں میں گزرا۔ ۱۳۱۶ھ/۱۸۹۸ء سے ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۱ء تک مفتش تعلیم کی حیثیت سے خدمات انجام دینے کے بعد وہ فلسطین کی سیاحت پر تھا تو اسی اثنا میں حکومت نے اس کی جائداد ضبط کر لی۔ اس بدسلوکی سے شیخ کو بڑا صدمہ ہوا اور اس نے دمشق سے قاہرہ منتقل ہونے کا فیصلہ کر لیا، لیکن قیمتی مخطوطات کا ذاتی سرمایہ منتقل کرنے میں اسے چار پانچ سال کا عرصہ لگ گیا اور کہیں ۱۹۰۵ یا ۱۹۰۷ء میں وہ باقاعدہ قاہرہ میں مقیم ہو سکا۔ قاہرہ میں قیام کے دوران میں شیخ نے قدیم عربی مخطوطات کی حفاظت و احیا کے کام کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنا لیا۔ اسی اثنا میں وہ کچھ عرصے کے لیے ۱۹۱۳ء کے اواخر میں بیروت بھی گیا۔ ۱۹۱۹ء کے اواخر یا ۱۹۲۰ء کے آغاز تک وہ قاہرہ ہی میں رہا، لیکن جب دمے کے مرض نے شدت اختیار کر لی تو وہ قاہرہ سے دوبارہ دمشق چلا گیا۔ یہیں سے اس کی علمی زندگی کا تیسرا اور آخری

اور مختصر دور شروع ہوتا ہے ۔ اس دور میں وہ دمشق کی عربی زبان کی اکیڈمی (المجمع العلمی العربی) کا رکن بننے کے علاوہ اپنی قائم کردہ لائبریری ''دارالکتب الظاہریۃ'' کا ڈائرکٹر مقرر ہوا لیکن زندگی نے زیادہ دیر وفا نہ کی اور وہ چند ماہ بعد ۱۴ ربیع الآخر ۱۳۳۸ھ/۱۹۲۰ء میں وفات پا گیا (الہلال، ۲۸ : ۳۵۳؛ المشرق، ۱۸ : ۱۴۷؛ کنوز الاجداد، ص ۱۴؛ معجم المطبوعات العربیۃ، ص ۶۸۸؛ الزہراء، ۳ : ۳۶۳؛ الاعلام، ۳ : ۳۲۰؛ معجم المؤلفین، ۵ : ۳۵ تا ۳۷) ۔ شیخ طاہر ایک ماہر لسانیات ہونے کے علاوہ ایک فلسفی اور آزاد خیال مفکر بھی تھا ۔ فرقہ پرستی سے وہ اجتناب کرتا تھا ۔ محبت اور نفرت صرف حق کی خاطر ہوتی تھی ۔ خوددار، جرأتمند، اور بیباک انسان تھا ۔ حق کی خاطر بڑی سے بڑی آزمائش کو خندہ پیشانی سے قبول کرتا تھا (شیخ کی عادات و اخلاق کی تفصیل کے لیے محمد کرد علی کی کتاب کنوز الاجداد، ص ۱۲ تا ۲۷ ملاحظہ کیجیے) ۔

بہت سے علمی خطوط اور تحقیقی مقالات کے علاوہ دو درجن سے زائد علمی و تحقیقی کتابیں بھی شیخ طاہر کی یادگار ہیں، جن میں سے بیشتر مطبوعہ ہیں، لیکن کچھ غیر مطبوعہ بھی ہیں؛ مطبوعہ تصانیف میں سے بدیع التلخیص و تلخیص البدیع؛ منیۃ الاذکیاء فی قصص الانبیاء؛ الفوائد الجسام فی معرفۃ خواص الاجسام؛ عقود اللآلی فی الاسانید العوالی؛ مدخل الطلاب الی فن الحساب؛ مد الراحۃ الی اخذ المساحۃ؛ تمہید العُروض الی فن العُروض؛ اتمام الانس فی عروض الفرس؛ التمرین علی البیان والتبیین؛ تدریب اللسان علی تجرید البیان؛ الجواہر الکلامیۃ فی العقائد الاسلامیۃ؛ تسہیل المجاز الی فن المعمی والالغاز؛ ارشاد الالباء الی طریق تعلیم الف باء؛ توجیہ النظر الی اصول علم الاثر اور التقریب الی اصول التعریب قابل ذکر ہیں؛ ان کے علاوہ ارشاد القاصد الی اسنی المقاصد، دیوان خطب ابن نباتۃ، روضۃ العقلاء اور الادب الصغیر، وغیرہ ایڈٹ بھی کیں؛ شیخ کی غیر مطبوعہ کتابوں میں سے التذکرۃ الطاہریۃ، التفسیر الکبیر، المعجم العربی، السیرۃ النبویۃ اور جلاء الطبع فی معرفۃ مقاصد الشرع بہت اہم سمجھی جاتی ہیں (الہلال، ۲۸ : ۳۵۵، المشرق، ۱۸ : ۱۳۸، کنوز الاجداد، ص ۲۷ ببعد) ۔

مآخذ : (۱) محمد کرد علی : کنوز الاجداد، دمشق ۱۹۵۰ء؛ (۲) وہی مصنف : المذکرات (۲ : ۶۳۳، ۳ : ۷۱۹ تا ۷۲۱، ۷۲۸ تا ۷۳۰)، دمشق ۱۹۴۸ تا ۱۹۴۹ء؛ (۳) عیسی اسکندر المعلوف : مقالہ الشیخ طاہر الجزائری الدمشقی، مجلہ المشرق، بیروت، جنوری ۱۹۲۰ء؛ (۴) وہی مصنف : الشیخ طاہر الجزائری، مقالہ در مجلۃ الہلال، قاہرہ جنوری ۱۹۲۰ء؛ (۵) سرکیس : معجم المطبوعات؛ (۶) سعید البانی : تنویر البصائر بسیرۃ الشیخ طاہر، دمشق بدون تاریخ؛ (۷) اسمٰعیل پاشا البغدادی، ہدیۃ العارفین، استانبول ۱۹۵۵ء؛ (۸) رسالہ الزہراء، قاہرہ (۳ : ۳۶۳ ببعد)، ۱۹۲۷ء؛ (۹) خیر الدین الزرکلی : الاعلام، بذیل مادہ؛ (۱۰) عمر رضا کحالہ : معجم المؤلفین، دمشق ۱۹۵۸ء؛ [(۱۱) سامی الکیالی : الادب العربی المعاصر فی سوریۃ ص ۷۸ تا ۸۰] ۔

(ظہور احمد اظہر)

* **طاہر شاہ دکنی حُسَینی** : ایران کا ایک مذہبی عالم اور صاحب سیاست شخص، ۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء میں ہندوستان آیا اور احمدنگر کے سلطان برہان نظام شاہ (۱۵۰۸ تا ۱۵۵۳ء) کے محکمۂ سیاسی میں ملازم ہو گیا ۔ یہیں ۹۵۲ھ/۱۵۴۵ء اور ۹۵۶ھ/۱۵۴۹ء کے مابین کسی سال اس کا انتقال ہوا ۔ اس نے متعدد فاضلانہ تصانیف

چھوڑیں اور چند نظمیں بھی لیکن اب اس کی صرف ایک کتاب 'علم انشا' ہی باقی ہے، یعنی مثالی خطوط کا ایک مجموعہ۔

اسے غیر معمولی کامیابی یہ حاصل ہوئی کہ اس نے برہان نظام شاہ کو، جو سنّی المذہب تھا، شیعہ اثنا عشری [رکّ بآں] فرقے میں داخل کر لیا، اور اس پر طرّہ یہ کہ ۱۵۳۷ء میں شاہ نے اعلان کر دیا کہ ریاست کا سرکاری مذہب بھی یہی ہوگا۔

ابھی ماضی قریب میں بدخشان میں بعض دستاویزی شہادتیں اس قسم کی ملی ہیں جن سے شاہ طاہر کی زندگی کے بعض غیر متوقع حالات روشن ہوئے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پیرو اسے نزاری اسمٰعیلی امام اور الَمُوت کے اماموں کا جائز وارث سمجھتے تھے، [رکّ بہ اسمٰعیلیہ]۔

لیکن نزاری اسمٰعیلیوں کی اکثریت اس سلسلے کو خارج از مذہب قرار دیتی ہے۔ بہرحال ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ عہد اورنگ زیب کے کچھ بعد ختم ہوگیا۔

اس فرقے کی روایات کے مطابق الَمُوت کا آخری امام رکن الدّین خورشاہ تھا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا شمس الدّین محمّد اس کا جانشین ہوا۔ اس کی جانشینی مؤمن شاہ کو ملی۔ یہ شخص غالباً چودھویں صدی عیسوی کے پہلے نصف میں گزرا ہے۔ خورشاہ کے بعد کے "اماموں" کے نام علی الترتیب یہ ہیں: شمس الدّین محمّد ثانی، علاء الدّین مؤمن شاہ ثانی، عزّالدین شاہ طاہر اوّل، رضیؔ الدّین محمّد، عزّالدین طاہر ثانی، رضیؔ الدّین علی اور شاہ طاہر دکھنی، جو اس مقالے کا عنوان ہے۔

خود اس کا جانشین اس کا بیٹا حیدر (رضیؔ الدّین) ہوا۔ بعد میں صدرالدین محمّد، خدا بخش، عزیزہ عبدالعزیز جانشین ہوئے، اور اس بات کا امکان ہے کہ اس کے بعد شاہ میر محمّد مشرّف بھی امام ہوا ہو، جو ۱۷۰۰ء میں گزرا ہے، لیکن یہ امر یقینی نہیں کہ آیا اُسے بحیثیت امام تسلیم کیا گیا تھا یا نہیں۔

ہمیں نہ تو یہ معلوم ہے کہ اس سلسلے کا انجام کیا ہوا، اور نہ یہ کہ اس سلسلے کے لوگ اب بھی ہندوستان میں پائے جاتے ہیں یا نہیں، اس وقت احمد نگر، بیجا پور، اور گلبرگہ میں اس "بزرگ" کی کوئی یادگار باقی نہیں، اور بظاہر اس کے پیرو اب ہندوستان میں موجود نہیں، لیکن اُن لوگوں کی تعداد شام کی بستیوں، مصیاف اور قدموس میں چار ہزار کے قریب ہے۔ ان بستیوں کے قرب و جوار میں بھی ان کی کچھ جھونپڑیاں ہیں۔

پہلے تو شام کے تمام اسمٰعیلی، نزاریوں کی اسی شاخ سے تعلق رکھتے تھے، لیکن ساٹھ برس کے قریب ہوئے کہ ان لوگوں کی اکثریت نے دوسری شاخ سے وابستگی اختیار کر لی ہے۔

اس فرقے کی تعلیمات "مُستعلیون" اور ایران کے "نزاریوں" کے سلسلہ تعلیمات کی ایک اہم درمیانی کڑی ہے۔ ۱۹۰۹ء اور ۱۹۲۰ء میں نُصَیریوں سے اُن کی جنگیں ہوئیں، جن میں اُن کی مذہبی کتابیں تقریباً سب کی سب ضائع ہوگئیں۔ بظاہر صرف ایک کتاب لَمَعاتُ الطّاہرین بچی، جو ہندوستان میں موجود ہے۔ یہ نظم کی ایک ضخیم تصنیف ہے۔ اس میں صوفیانہ اور اثنا عشری مصطلحات کے پردے میں ان کی اپنی تعلیمات مضمر ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صدیوں پہلے دریائے جیحُون کے بالائی علاقے میں اس فرقے کی بڑی تعداد

موجود تھی، لیکن اس وقت فارسی زبان میں اُن کے متعلق صرف ایک مختصر سی تالیف باقی ہے، یعنی علی قندوزی : ارشاد الطالبین، جو ۹۲۴ھ/۱۵۱۸ء میں لکھی گئی تھی۔

(W. IVANOW)

* **طاہر عُمَر** : رَکَ بہ ظاہر عمر۔

* **طاہر وَحِید** : محمد عمادالدّولہ، قزوین کا ایک ایرانی شاعر، جو دو بڑے وزیروں میرزا تقی الدّین محمّد اور خلیفہ سلطان کا دبیر تھا۔ وہ ۱۰۵۵ھ/۱۶۴۶ء میں شاہ عبّاس ثانی کا تاریخ نویس مقرر ہوا۔ ۱۱۰۱ھ/۱۶۸۹-۱۶۹۰ء میں شاہ سلیمان کے عہد میں اسے وزارت ملی۔ اس کے بعد اس نے ملازمت سے سبک دوشی حاصل کر کے عزلت گزینی اختیار کی اور غالباً ۱۱۱۰ھ/۱۶۹۸-۱۶۹۹ء میں نوّے سال کی عمر میں وفات پائی۔ برٹش میوزیم میں اس کی تاریخی تصانیف کے پانچ مخطوطے محفوظ ہیں۔ آتش کدہ (بمبئی ۱۲۷۷ھ جس میں صفحات درج نہیں ہیں) میں لکھا ہے کہ اس کے اشعار محض اس کے عالی مرتبہ ہونے کی وجہ سے پسند کیے جاتے تھے [''بزعم فقیر اگر خوف منصب نبود از ہیچکس تحسین نمی شود'']۔

مآخذ : (۱) Hammer : *Gesch. Redek. Pers.*، ص ۲۸۰، (جزوی ترجمہ)؛ (۲) Rieu : *Cat. Pers. MSS.*، ص ۱۸۹، ۱۹۰؛ (۳) E. G. Browne : *A History of Persian Literature in Modern Times*، (کیمبرج ۱۹۲۴ء)، ص ۲۷۱؛ (۴) Ethe : *Grundriss d. Iran. Philologie*، ۲ : ۲۱۲، ۲۴۲۔

(CL. HUART)

⊗ **طاہریہ** : (=آل طاہر) خراسان کا ایک حکمران خاندان۔ اس خاندان کا بانی طاہر بن الحُسین تھا۔ بعد کے زمانے میں یہ تسلیم کیا جانے لگا کہ جب ۱۹۴ھ/۸۱۰ء [گورنر ۸۲۰ء (براؤن، ۲ : ۱۰۱)] میں خلیفہ المامون نے طاہر کو سپہ سالار مقرر کیا تو اُسی وقت سے اس خاندان کی حکومت کی بنیاد پڑ گئی۔ اس اعتبار سے اس خاندان نے تقریباً پینسٹھ برس تک یعنی ۸۷۲-۸۷۳ء تک حکومت کی (قَبَ ترجمہ فضل بن سَہْل [رَکَ باں] در ابنِ خَلّکان طبع دیسلان De Slane، عدد ۳۵۰۲، ص ۵۷۷؛ ترجمہ، ۲ : ۳۷۳ (جہاں غلطی سے ''۵۶'' برس لکھا گیا ہے [و طبع قاہرہ ۱ : ۳۱۳])۔

نویں صدی ہجری کے آغاز میں خلافت بغداد کے زوال کا ذکر کرتے ہوے گبن Gibbon لکھتا ہے کہ ''مشرق میں ایرانی خاندان کی پہلی سلطنت طاہری حکمرانوں نے قائم کی تھی، جو ایک مرد شجاع طاہر نام کی اولاد میں سے تھے، جس نے خلیفہ ہارون الرّشید کے بیٹوں کے باہمی نزاع کے سلسلے میں خلیفہ المامون کی جانب سے بڑی سرگرمی اور کامیابی کے ساتھ جنگ میں حصّہ لیا تھا،'' (ایڈورڈ گبن : *The Decline and fall of the Roman Empire*، ۹ : ۳۰۲، نیویارک)۔

طاہر کا لقب ذوالیَمِینَین تھا اور اس نے سب سے پہلے عبّاسیوں سے آزادی حاصل کر کے ایک نیم خود مختارانہ ریاست قائم کی تھی۔ طاہر ذوالیَمِینَین بن حسین بوشَنج کے والیوں کے ایک پرانے خاندان سے تھا۔ یہ شہر، ہرات کی ولایت میں واقع تھا۔ یہاں طاہر کا دادا مُصْعَب بن رزیق اس شہر کا حاکم تھا۔ مُصْعَب کا باپ رزیق ابو محمّد بن عبداللہ (یعنی طلحۃ الطلحات) الخُزاعی کا مولی تھا، جو سَلَمہ بن زید (۸۲ھ/۶۸۱ء تا ۸۳ھ/۶۸۳ء) کی جانب سے سیستان کا نائب السلطنت تھا۔ عبّاسیوں کے خلاف بغاوت کے زمانے میں مُصْعَب ایک امیر کا کاتب تھا، جو ابو مُسلم کے حامیوں میں سے تھا (Barthold : *Turkistan down to the Mongolin Invasion*، ص ۲۰۸)۔ مُصْعَب

کی وفات کے بعد اُس کا بیٹا حسین ۱۹۹ - ۲۰۰ھ/ ۸۱۴-۸۱۵ء میں) بُوشنج کا گورنر مقرر ہوا اور اس کے بعد اُس کا بیٹا، جو خاندان طاہریہ کا بانی بنا (تاریخ گزیدہ، ص ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱٦، ۳۹۷).

ایک اور بیان کے مطابق طاہریہ خاندان کا مورث اعلی رستم بن زال سیستانی تھا (المسعودی: *Bibl Geog Arab*، ۸ : ۳۲۸؛ Barthold : *Turkistan down to the Mongolia Invasion*، ص ۲۰۸ (حاشیہ) وہ (۱۵۹ھ/۷۷۵ - ۷۷٦ء) میں پیدا ہوا، اور اس کے لڑکپن کا زمانہ گمنامی کی حالت میں گزرا۔ البتہ ۱۹۴ - ۱۹۵ھ/۸۰۹ء سے قبل طاہر نے رافع بن لَیث (الطّبری، ۴ : ۷۷۷) کے خلاف جنگ میں حصہ لیا تھا، جس نے سمرقند میں بغاوت کر کے خلیفہ ہارون کو پریشان کر رکھا تھا۔ ۸۰۹ء میں ہارون کی وفات کے بعد طاہر المامون کی فوج میں شامل ہو گیا، جو اُس وقت ولایت خراسان میں مرو کے مقام پر مقیم تھی۔ خلیفہ ہارون نے اپنی سلطنت دو بیٹوں المامون اور الامین کے مابین تقسیم کر دی تھی۔ الامین کو سلطنت کے بہترین حصّے تفویض کیے گئے تھے۔ المامون کو، جو ایک ایرانی کنیز [مراجل] کے بَطن سے تھا، مشرقی ولایات ملیں، جن میں خراسان کا صوبہ بھی شامل تھا۔ الامین اس تقسیم سے مطمئن نہ ہوا اور دونوں بھائیوں کے درمیان باہمی جنگ و جدل کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ (۸۱۱ء/۱۹٦ھ) میں جب المأمون نے خلیفۂ مشرق کا لقب اختیار کیا تو اس وقت طاہر قعر گمنامی سے سر نکال کر شہرت حاصل کر رہا تھا (سر ولیم میور Muir : *The Caliphate, Its Rise, Decline and Fall*، ص ۴۸٦ تا ۵۱۱).

ایرانی ماں کا بیٹا ہونے کی وجہ سے المامون کو ایران میں بڑی مقبولیت حاصل تھی۔ اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ وہ ایرانی تہذیب و معاشرت کا دلدادہ تھا اور شیعہ مذہب سے ہمدردی رکھتا تھا۔ تمام ایرانی مؤرخین کسی نہ کسی طرح اس بات کا اظہار کرنے میں یک زبان نظر آتے ہیں کہ وہ ہمارا ''بھانجا'' ہے۔ وہ حقیقت میں ہمیں میں سے ایک ہے، گو اُسے عباسی ہونے کا فخر بھی حاصل ہے۔ المامون کی سرپرستی میں طاہر نے اپنی فوجی ملازمت کی ابتدا کی، اور اُسی کے ساتھ اُس نے حیرت انگیز سُرعت کے ساتھ ترقی بھی کی۔ ۸۱۰ء/۱۹۵ - ۱۹٦ھ میں وہ سپہ سالار کے عہدے پر جا پہنچا، اور اس منصب جلیلہ پر فائز ہونے کے بعد اُس نے بڑا نام پیدا کیا.

جب الامین کو یہ یقین ہو گیا کہ خراسان میں اُس کے اقتدار و اختیار کو تسلیم نہیں کیا جاتا تو اُس نے المامون کے خلاف جنگ کرنے کی غرض سے علی بن عیسٰی کو بھیجا۔ المامون نے طاہر کو تھوڑی سی فوج دے کر سرحدوں کی حفاظت کے لیے بھیج دیا۔ ۸۱۰ء/۱۹۵ - ۱۹٦ھ میں ری کے قریب جو لڑائی ہوئی، اس میں الامین کی فوج کو دندان شکن شکست ہوئی اور اسے تتر بتر کر دیا گیا۔ الطّبری لکھتا ہے کہ اس جنگ میں طاہر اور علی بن عیسٰی کی دست بدست لڑائی کا موقع بھی آیا، جس میں طاہر نے دونوں ہاتھوں سے تلوار چلا کر علی بن عیسٰی پر ایسے وار کیے کہ وہ وہیں ڈھیر ہو گیا۔ اس واقعے کے بعد طاہر ''ذوالیُمینَین'' کے لقب سے مشہور ہو گیا (وہی کتاب، ص ۴۸۹)۔ اس موقع پر جو پیغام طاہر نے المأمون کو بھیجا وہ ایسا ہی تھا جیسا کہ جولیس سیزر Julius Caeser نے روم کی مجلس کو بھیجا تھا۔ اس نے صرف یہ لکھا: ''علی بن عیسٰی کا سر میرے روبرو ہے، اس کی

انگوٹھی میں نے پہن رکھی ہے، اور اس کی فوج میری آنکھوں کے سامنے پامال ہو رہی ہے''۔

یہاں سے طاہر نے حُلوان کی طرف کوچ کیا، جو بغداد سے شمال کی طرف تقریباً ایک سو پچیس میل کے فاصلے پر واقع تھا، اور جو فوجیں الامین کی طرف سے اُس کے مقابلے میں آئیں انھیں پے در پے شکست فاش دی۔ طاہر قزوین فتح کرنے کے بعد حلوان پہنچ گیا۔ المأمون نے اپنے ایک اور سپہ سالار ہرثمہ کو بھاری کمک اور سامان حرب سے آراستہ کر کے طاہر کی امداد کے لیے بھیجا، لیکن طاہر نے حلوان کو فتح کرنے کے بعد اُسے تو وہیں چھوڑا اور خود اَہْوَاز اور سُوس کو فتح کرنے کی غرض سے آگے بڑھا (وہی کتاب ص ۹۴)۔ المسعودی لکھتا ہے کہ جب الامین نے طاہر کی متواتر اور شاندار فتوحات کا حال سنا، جو اس کی طاقت کو بالکل ختم کر دینے کے مرادف تھیں، تو اُس نے طاہر کو ایک خط لکھا کہ خدا کے لیے اتنا تو سوچو کہ جب سے ہماری سلطنت قائم ہوئی ہے جس کسی نے بھی ہماری وفاداری کا دم بھرا اسے تلوار کے گھاٹ اتارا گیا۔ اب تم خود فیصلہ کر لو کہ تم کیا چاہتے ہو''۔ طاہر نے اس پیغام کی مطلق پروا نہ کی اور اپنی پیش‌قدمی جاری رکھی۔ جو فوج بھی اس کے خلاف جاتی اُسے ہزیمت ہوتی، اور جب اَہْوَاز بھی فتح ہو گیا تو واسط کو بھی مجبوراً المأمون کی اطاعت قبول کرنا پڑی۔ الامین نے طاہر کی فوج کے سرداروں کو بھی اس کا ساتھ چھوڑ دینے کے لیے رشوت دینے کی کوشش کی، لیکن یہ حربہ بھی کارگر نہ ہوا۔ چنانچہ سال کے اختتام پر طاہر بغداد پر حملہ آور ہونے کی تیاری کرنے لگا؛ یہی ایک ایسا شہر باقی رہ گیا تھا جو مقابلے پر ڈٹا ہوا تھا۔ طاہر نے عنبر دروازے کے سامنے آ کر ڈیرے ڈال دیے اور ہرثمہ جو مشرقی جانب سے آ رہا تھا دریا کی ناکہ بندی کر کے حالات کا منتظر رہا۔

یہ محاصرہ کئی ماہ تک جاری رہا۔ بغداد کے استحکامات بہت مضبوط تھے اور کئی نہروں کی موجودگی سے حملہ آوروں کو طرح طرح کی مشکلات پیش آ رہی تھیں۔ شہر کے محصورین پر مصیبت کا پہاڑ ٹوٹ پڑا۔ اکثر اوقات بازاروں اور گلیوں میں جھڑپیں ہو جاتیں۔ شہر میں آتشزدگی کی وارداتیں عام ہو گئیں اور اس کی وجہ یہ تھی کہ طاہر نے قلعہ بند فوج کے رسل و رسائل کا سلسلہ، جو دریائے دجلہ سے قائم تھا، منقطع کر دیا تھا۔ امین کے سپہ سالار بھی اس کا ساتھ چھوڑ گئے۔ آخر کار پورے بارہ مہینوں کے سخت محاصرے کے بعد ستمبر ۸۱۳ء/۱۹۸ھ میں یہ شہر بھی فتح ہو گیا (وہی کتاب، ص ۳۹۱ تا ۳۹۳)۔

آخرکار بدقسمت الامین، جس نے ایک قلعے میں پناہ لے رکھی تھی، اطاعت کرنے پر مجبور ہو گیا۔ اُس نے یہ خواہش ظاہر کی کہ وہ اپنے آپ کو ہَرْثمہ کے حوالے کرے گا، جو اس کے باپ کے وقت کا آزمودہ سپہ سالار تھا، لیکن طاہر نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ اس صورت میں تو ہَرْثمہ ہی فاتح بغداد متصوّر ہو گا۔ بہرحال فیصلہ یہ ہوا کہ الامین اپنے آپ کو تو ہرثمہ کے حوالے کر دے، لیکن اپنا تاج اور لوازمات خسروی طاہر کے حوالے کرے۔ اس انتظام کے باوجود بدبخت شہزادے کی جان نہ بچ سکی۔ الامین قلعے سے نکل کر دریا کے کنارے پر آیا، جہاں ہرثمہ ایک کشتی لیے منتظر کھڑا تھا۔ طاہر کے بعض سپاہیوں نے کشتی پر تیراندازی اور سنگ باری شروع کر دی۔ ایک پتھر کشتی پر ایسا لگا کہ

وہ وہیں الٹ گئی۔ ہرثمہ کو ملاحوں نے اس کے سر کے بال پکڑ کر بچایا اور امین بیچارہ تیر کر پار نکلا۔ سردی کے مارے اس کا برا حال تھا، دانت سے دانت بج رہے تھے۔ بہرحال اسے پاس ہی ایک مکان میں لے گئے جہاں اگلی رات کو طاہر کے سپاہیوں نے اسے قتل کر ڈالا۔ بغداد کی آبادی میں اس کے سر کی نمائش کی گئی تا کہ سب کو معلوم ہو جائے کہ وہ مر چکا ہے، اور اس کے بعد اسے المامون کے پاس بھیج دیا گیا (تاریخ گزیدہ: ص ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰؛ سید امیر علی: *A Short Hist. of the Saracens*، ص ۲۶۰ تا ۲۶۲، ۱۹۵۱ع؛ ولیم میور: *The Caliphate etc.*، ص ۴۹۳ تا ۵۱۱)۔

بظاہر تو یہ دو بھائیوں کا باہمی نزاع تھا، لیکن طاہر کی حیرت انگیز کامیابی سے ایرانیوں کو عربوں پر ایک گونہ فضیلت حاصل ہو گئی؛ چنانچہ نسلی اور ثقافتی اختلافات اور رقابتیں بڑھنے لگیں، اور المامون کی فتح ایرانیوں کے لیے تو خاص طور پر بے حد مفید ثابت ہوئی۔ اب امور سلطنت کی باگ ڈور کلیۃً ایرانیوں ہی کے ہاتھ میں آ گئی، اور وزیر، والی، کاتب اور حاجب زیادہ تر ایرانی ہی ہونے لگے۔

طاہر کی فتح بغداد سے تاج و تخت تو المامون کو حاصل ہو گیا، لیکن حقیقت یہ تھی کہ سلطنت عباسیّہ کی بنیادیں کمزور ہو گئیں، اور یہی انقلاب اس کے آخری زوال کا باعث بھی ہوا۔ اب انتظام و انصرام حکومت کا کل کاروبار ایرانیوں کے ہاتھ میں آ گیا، کیونکہ المامون اپنے اقبال و اقتدار کے لیے انھیں کا مرہون منّت تھا۔ خلافت کی شیرازہ بندی آئے دن کی بغاوتوں اور اندرونی خرابیوں کی وجہ سے بکھر گئی۔ حکومت کو متزلزل کر دینے کا پہلا اقدام یہ ہوا کہ المامون نے صوبۂ خراسان کی حکومت مستقل طور پر طاہر اور اس کے ورثہ کو عطا کر دی، اور اس طرح سابقہ دستور قائم نہ رہ سکا، جس کی رو سے مختلف صوبوں کے والی اور نائب السلطنت صرف مقرّرہ میعاد ہی کے لیے مقرر کیے جاتے تھے۔

یہ ایک قدرتی بات تھی کہ طاہر کی خدمات جلیلہ کی وجہ سے المامون کے نزدیک طاہر کی قدر و منزلت بہت زیادہ ہو گئی، اس لیے اس نے اسے عراق ایران کا حاکم، بغداد کا سپہ سالار اور سواد کا مشیر مال مقرر کر دیا (الطّبری، ۳: ۱۰۲۹)۔

ان صوبوں کی حکمرانی اس زمانے میں شاہی خاندان کے افراد ہی کو عطا ہوا کرتی تھی، اور یہ سب سے بڑا انعام تھا جو خلیفہ کسی کو دے سکتا تھا۔ المامون ۲۰۲ھ/۸۱۷ء سے پہلے بغداد میں داخل نہ ہوا، اور متواتر چار سال تک یعنی ۸۱۳ء تا ۸۱۷ء طاہر ہی بغداد میں بھی کار فرما رہا۔ جب المامون بغداد میں آیا تو اس نے طاہر کو صاحب الشُّرطہ کا عہدہ بھی عطا کر دیا جو بغداد کی حکومت کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ آخر میں اسے خراسان کی حکومت دے دی گئی۔

۲۰۴ھ/۸۱۹ء میں المامون کو ہوش آیا اور اب اسے طاہر کا قصہ پاک کر دینے کی فکر لاحق ہوئی۔ میرخواند اور حمد اللہ المستوفی دونوں مؤرّخ اس بات پر متفق ہیں کہ طاہر کی موجودگی کی وجہ سے اسے اپنے مقتول بھائی کی دردناک موت کی یاد بہت زیادہ تنگ کیا کرتی تھی۔ اس کے علاوہ اسے اس بات کا خوف بھی پیدا ہو گیا کہ طاہر اس کا زبردست حریف بھی ہے۔ چنانچہ ایک روز ایسا ہوا کہ طاہر کی آمد پر محفل گرم تھی اور المامون نے گریہ و زاری شروع کر دی۔ اس کا سبب دریافت کرنے پر اس نے صاف کہہ دیا کہ جب کبھی میں طاہر کی شکل دیکھتا ہوں تو میرے

دل میں الامین اور اُس کے قتل کی یاد تازہ ہو جاتی ہے (میر خواند : روضة الصّفاء، ۴ : ۳) ۔

طاہر صاحب فہم و فراست شخص تھا ۔ اُس نے بادشاہ کے احساسات کا اندازہ کرتے ہوے اپنی طاقت کو مضبوط کرنا شروع کر دیا، چنانچہ ابو خالد وزیر سے سازباز کرکے خراسان کی حکومت اپنے نام پر مستقل کرا لی ۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ المأمون بھی دیدہ و دانستہ یہ چال چلا، کیونکہ اُسے بھی اس بات کی فکر تھی کہ ایسے شخص سے کیوں کر نجات حاصل کرنا چاہیے ۔

المأمون نے خراسان کی حکومت ۲۰۵ھ/۸۲۰ء میں طاہر کے حوالے کی اور اس نے اپنا صدر مقام نیشاپور میں بنا لیا ۔ طاہر نے خودسرانہ رویّہ اختیار کیا اور خطبے میں سے خلیفہ کا نام بھی حذف کرا دیا ۔ معتمد اطلاعات کُلثوم بن ہمدم نے فوراً دربار خلافت میں اس نئے شاخسانے کی اطلاع دی، اور تعجب کی بات یہ ہے کہ دو دن کے بعد ہی طاہر اچانک فوت ہوگیا (گردیزی : زَیْنَ الاخبار، ورق ۸۱) ۔ یہ نومبر یا دسمبر ۸۲۲ء کا واقعہ ہے، اور عام گمان یہی ہے کہ اسے زہر دے دیا گیا (Turkestan, etc. : Barthold، ص ۲۰۸) ۔ المسعودی لکھتا ہے کہ المأمون نے طاہر کو ایک غلام دے رکھا تھا جسے خفیہ طور پر یہ ہدایت کر دی تھی کہ اگر کسی وقت طاہر خطرناک ارادوں پر اُتر آئے تو وہ اُسے فوراً زہر دے دے (ولیم میور Caliphate etc. : Muir، ص ۵۰۲) ۔ ادھر المأمون نے بھی احمد بن ابو خالد کو فوج دے کر طاہر کے خلاف بھیج دیا تھا، لیکن اس کی موت کی اطلاع المأمون کو پہنچ گئی ۔

ایک شاعر لکھتا ہے :

یا ذَالیَمِینَینِ وعَینٍ واحدہ
نقصان عَینٍ وَیمینٌ زائدہ

[اے دو سیدھے ہاتھوں اور ایک آنکھ والے، ایک آنکھ کی کمی اور ایک سیدھا ہاتھ زائد]
(میر خواند : روضة الصّفاء، ۴ : ۴۳) ۔

طاہر ایک نہایت شکیل اور وجیہ جوان تھا، البتہ اس کی ایک آنکھ کسی معرکہ میں ضائع ہو گئی تھی ۔ وہ دونوں ہاتھوں سے پوری مہارت سے ہتیار استعمال کر سکتا تھا، اور معرکۂ کارزار میں اُس کی چابک دستی زبان زدِ خلائق تھی ۔ دانائی، قوت فیصلہ، سخاوت وغیرہ اُس کے مخصوص اوصاف تھے ۔ وہ علم ادب اور فنون لطیفہ کی سرپرستی کیا کرتا تھا ۔ عربی زبان میں جو خط اُس نے اپنے بیٹے عبداللہ کو اس کے دیار ربیعہ کا حاکم مقرر ہونے پر لکھا وہ اس کے معاصرین کی نگاہ میں ایک ادبی شاہکار سمجھا جاتا ہے (قَیْب : کتاب بغداد، طبع Keller، ص ۳۹؛ الطّبری، ۳ : ۱۰۳۶؛ ابن الاثیر، ۶ : ۲۵۸؛) ۔

طلحہ کی جانشینی : (۲۰۷ھ/۸۲۲ء) : طاہر کی وفات کے وقت اُس کا بڑا بیٹا عبداللہ عراق میں خارجیوں کی سرکوبی میں مصروف تھا ۔ چنانچہ بقول میر خواند اس کی جگہ اس کے چھوٹے بھائی طلحہ کو نائب السّلطنة مقرر کر دیا گیا (میر خواند : روضة الصّفاء، ۴ : ۴؛)، لیکن بعد کے واقعات اس مفروضے کی تردید کرتے ہیں ۔ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ طلحہ نے پنتیس لاکھ درہم کی رشوت دے کر وزیر اور کاتبِ وزارت کو اپنے ساتھ ملا لیا تھا (ولیم میور Muir : کتاب مذکور) مگر اصل بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ طلحہ نے اپنے چھوٹے بھائی سے ساز باز کر کے تخت و تاج پر قبضہ کر لیا تھا ۔

طلحہ کے عہد حکومت کا سب سے بڑا واقعہ سیستان کی بغاوت ہے، جو حمزہ کی سرکردگی میں [illegible] میں ہوئی ۔ یہ صوبہ جو خراسان

کے جنوب مشرق میں ہے، اسے تاریخی اعتبار سے اہم مقام حاصل ہے۔ یہاں حمزہ نے اپنی طاقت کو خوارج کی امداد سے مضبوط کرکے بہت بڑے علاقے پر قبضہ جما لیا۔ سیستان خراسان کی سلطنت کا ایک ماتحت صوبہ تھا، اس لیے طلحہ نے حمزہ پر فوج کشی کر کے اُسے شکست دی۔ اس مہم سے واپس آنے پر وہ بیمار ہو کر فوت ہو گیا، اور اپنے بیٹے علی کو اپنا جانشین چھوڑ گیا۔ علی بن طلحہ کے متعلق ہمیں زیادہ حالات معلوم نہیں ہیں، غالباً اس نے صرف چند ماہ ہی حکومت کی، کیونکہ اُسے کئی مخالف عناصر کا بیک وقت مقابلہ کرنا پڑا اور وہ نیشاپور کے قریب ایک لڑائی میں مارا گیا۔ گو اس کی وفات کے بعد بھی لڑائی اُسی تیزی اور خونریزی کے ساتھ جاری رہی (میر خواند: روضة الصّفا، ۴: ۳؛ گردیزی: زَیْنَ الاَخْبار، ص ۶ ببعد).

عبداللہ بن طاہر (۲۱۳ھ ۸۲۸ء تا ۲۳۰ھ/ ۸۴۴ء): عبداللہ بن طاہر، خاندان طاہریہ کا سب بڑا بادشاہ تھا، جو اپنی شجاعت اور دلیرانہ کارناموں کی وجہ سے بے حد ممتاز اور نامور بادشاہ ثابت ہوا۔ وہ اپنے باپ سے بھی فوقیت لے گیا۔ وہ اپنی پیدائش ہی سے ایک مسلّمہ قابلیت کا منتظم تھا۔ ۲۰۷ھ/۸۲۲ء میں وہ تاج و تخت سے محروم ہو گیا تھا اور ۲۱۳ھ/۸۲۸ء میں جب علی کی وفات ہوئی تو اس نے خراسان کی عنان حکومت سنبھال لی۔ خراسان کی امارت سنبھالنے سے پہلے المأمون نے اُسے متعدد خدمات سر انجام دینے کے لیے مأمور کیا، جنھیں اُس نے نمایاں قابلیت سے پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ خلیفہ اُسے اپنا رکن السلطنة سمجھتا تھا۔

۲۰۵ھ/۸۲۰ء میں عبداللہ کو ملک شام اور مصر کا نائب السلطنت مقرر کیا گیا، اور اُسے نصر بن شبث کی سرکوبی کا کام تفویض ہوا، جس نے مغربی سرحدوں میں علم بغاوت بلند کر رکھا تھا۔ عبداللہ نے بڑی سرگرمی سے اس پر حملہ کیا اور اُسے ایک ناقابلِ تسخیر قلعے کی طرف دھکیلتا چلا گیا، جو ایشیاے کوچک کی سرحد پر واقع تھا۔ اس قلعے کو پانچ سال کی متواتر جانکاہی کے بعد سر کر کے زمین کے برابر کر دیا گیا۔ نصر کو بھی معرکے میں گرفتار کر لیا گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ ان مہمات کی سرکردگی کرتا رہا، لیکن تمام عرصے اسی مہم میں مشغول نہ رہا (امیر علی: *Hist. of the Saracens*، ص ۲۶۹).

۸۲۷ء میں ہسپانیہ کے مہاجرین کی بغاوت اور ۸۲۸ء میں بابک کے خلاف ناکام مہم: ادھر عبداللہ تو نصر کے خلاف ایک مہم میں مصروف تھا، اور اُدھر مصر میں علم بغاوت بلند ہوا۔ صورت حالات ہسپانوی مہاجرین کی بھرمار کی وجہ سے بھی زیادہ نازک ہو گئی، تاہم عبداللہ اُن کے مقابلے میں پورا اترا اور ۲۱۱ھ/۸۲۶ء کی ایک ہی لڑائی میں اس نے انہیں مغلوب کر لیا۔ اس کے بعد اس نے باغیوں کو اسکندریہ کی جانب فرار ہونے پر مجبور کر دیا۔ آخر کار انہوں نے اقریطش میں منتقل ہو جانے کی درخواست کی، چنانچہ یہ لوگ فوراً اقریطش کی جانب روانہ ہو گئے اور وہاں پہنچ کر انہوں نے وہاں کے باشندوں کو زیر کر کے اپنی حکومت قائم کر لی (امیر علی: کتاب مذکور، ص ۲۹۹).

مصر میں امن و امان قائم کر لینے کے بعد عبداللہ اب بابک کی جانب متوجہ ہوا، جس نے متواتر پچیس سال سے صوبۂ مازندران میں گڑبڑ اور لوٹ مار مچا رکھی تھی۔ بابک قدیم ایران کے خرمی فرقے سے تعلق رکھتا تھا اور لوگوں میں

نہایت اخلاق سوز عقائد، مثلاً محرّمات کے ساتھ مباشرت اور تناسخ وغیرہ کی تلقین کیا کرتا تھا۔ اس کا صدر مقام آذربیجان کے نزدیک مازندران کے ایک قلعے میں تھا، جہاں سے اس نے حملہ کر کے شاہی افواج کو تتر بتر کر دیا اور بے شمار عورتوں کو گرفتار کر کے اپنے ساتھ لے گیا۔ پھر اس نے بوزنطی بادشاہ تھیوفیلس Theophilus سے ساز باز کر کے اسلامی ممالک محروسہ پر حملہ کیا (ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۶ : ۳۱۵، ۳۲۹، ۳۳۷؛ ابن خلدون : العبر، ۳ : ۲۵۸ تا ۲۶۲)۔ عبداللہ اس کا مقابلہ کرنے کے لیے کوچ کرنے کو تیار ہی تھا کہ خلیفہ المامون نے اس کے بھتیجے علی کی وفات پر اسے ولایت خراسان کا امیر مقرر کر دیا۔

خراسان میں عبداللہ کا عہد حکومت (۲۱۳ھ/۸۲۸ء تا ۲۳۰ھ/۸۴۴ء): طلحہ کی وفات کے بعد خراسان میں عام بد نظمی اور ہنگامہ آرائیوں کا خوفناک سلسلہ جاری ہو گیا۔ سارے خراسان میں عام جنگ و جدل کا عالم تھا اور یہاں کے حالات میں ناقابل بیان گڑبڑ تھی۔ خوارج کی سازشوں اور بغاوتوں کی بدولت یہاں کی فضا بے حد مایوس کن اور مکدّر ہو چکی تھی۔ عبداللہ نے عزیز بن نوح کو دس ہزار فوج دے کر بحالی امن کی غرض سے وہاں بھیجا۔ یہ سپہ سالار اپنے مقصد میں کامیاب رہا، گو ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ اُسے اس کام کی تکمیل میں کتنا عرصہ لگا۔

میر خواند لکھتا ہے کہ صوبۂ ہرات میں زردشتیوں کا ایک آتشکدہ تھا، جو ایک مسجد کے بالمقابل واقع تھا۔ یہ لوگ جزیہ ادا کیا کرتے تھے۔ ایک دن کسی مُلّا نے منبر پر سے وعظ کرتے ہوئے بڑی آتش بیانی کے ساتھ مسلمانوں کو بھڑکایا اور اُنھوں نے اس آتشکدے کو گرا کر وہاں مسجد تعمیر کر دی۔ جب زردشتیوں کو اس کا علم ہوا تو وہ سب مل کر عبداللہ کے دربار میں جا کر فریادی ہوئے۔ عبداللہ نے حاکم ہرات سے جواب طلب کیا۔ تحقیقات پر ہرات کے چار ہزار بوڑھے مسلمانوں نے شہادت دی کہ اس قرب و جوار میں کوئی ایسا آتشکدہ موجود ہی نہ تھا۔ ان لوگوں کا یہ بیان تسلیم کر لیا گیا اور زردشتیوں کا دعوٰی خارج ہوا (میر خواند: روضة الصفا، ۴ : ۳ ببعد)۔ اس واقعے کو بعض مغربی مؤرخین نے کچھ اور رنگ دے دیا ہے، یعنی یہ کہ عبداللہ کے عہدِ حکومت میں زردشتیوں اور آتش پرستوں کا قتل عام ہوا۔ میر خواند ایک معتبر مؤرّخ ہے اور اس نے مبیّنہ قتل عام کا کہیں ذکر تک نہیں کیا۔ میر خواند نے بھی جو اس واقعے کا ذکر کیا ہے اس کا مقصد غالباً صرف یہی تھا کہ عبداللہ کے عہدِ حکومت میں اسلام کا بول بالا ہوا اور اس کی وجہ سے مسلمانوں کو بڑی تقویت حاصل رہی۔

خلیفہ المعتصم کی جانشینی اور عبداللہ سے بگاڑ: ۸۳۳ء میں المامون کی وفات پر اُس کا بھائی المعتصم اس کا جانشین ہوا۔ بقول گردیزی اس خلیفہ کے تعلقات عبداللہ سے خوشگوار نہ تھے، کیونکہ جب عبداللہ حاجب کے عہدے پر مأمور تھا تو اس سے المعتصم کی شان میں کچھ گستاخی ہو گئی تھی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس زمانے میں ایک روز المعتصم متعدد غلاموں کی معیت میں بے وقت شاہی محل میں المامون کی ملاقات کی غرض سے وارد ہوا۔ عبداللہ نے کہا: ایک تو یہ وقت ملاقات کا نہیں ہے، دوسرے یہ بات بھی آداب شاہی کے خلاف معلوم ہوتی ہے کہ آپ اتنے غلاموں کی معیت میں خلیفۂ وقت سے ملاقات کریں۔ اس بات پر جھگڑا ہو گیا۔ المامون نے

یہ خبر پاتے ہی دونوں میں صلح صفائی کرا دی، لیکن اس واقعے کی خلش المعتصم کے دل میں برابر رہی .

المعتصم نے تخت پر بیٹھتے ہی عبداللہ کی امارت خراسان کا اعلان عام تو کر دیا، لیکن خفیہ طریقے سے اس کی تخریب کے درپے رہا - المعتصم نے عبداللہ کو ایک نہایت حسین کنیز عطا کی اور اُسے خفیہ طور پر ایک زہر ہلاہل دیا کہ موقع پا کر عبداللہ کو کھلا دے - یہ کنیز عبداللہ کی محبت میں گرفتار ہوگئی اور اُس نے فرطِ محبت میں آ کر سارا راز فاش کر دیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عبداللہ بھی خاص طور پر چوکس رہنے لگا (گردیزی : زَیْنُ الْاَخبار، ص ۳۰۲) .

مازیار کی بغاوت طبرستان اور ۸۳۹ء میں اس کی گرفتاری : ۸۳۹ء میں مازیار کے مقامی حکمران نے علاقۂ طبرستان میں، جو بحیرۂ خزر کے ساحل پر واقع ہے، عبداللہ کے خلاف بغاوت کی اور خراج دینے سے انکار کر دیا - واقعہ یہ تھا کہ بغداد کے ترک سپہ سالار اَفشین کو عبداللہ سے کچھ ذاتی کدورت تھی اور وہ بغاوت کے منصوبوں میں مازیار کی امداد کرنے پر آمادہ تھا، مازیار کی بدعملی مشہور تھی - وہ خرّمیوں کا حامی تھا اور مساجد کو شہید کرا دیا کرتا تھا - اس پر طرّہ یہ کہ اس نے ایسے قوانین نافذ کر دیے جو مسلمانوں کے حقوق پر اثر انداز ہوتے تھے - مسلم رعایا نے مجبور ہو کر دربار خلافت میں شکایت کی اور یہ مشورہ دیا کہ مازیار کو اس عہدے سے برطرف کر دیا جائے - اسی اثنا میں عبداللہ نے بھی خلیفہ کے پاس ایک عرضداشت اپنے چچا حسن بن حسین کی جانب سے بھجوائی کہ مازیار کے خلاف ایک فوج بھیجی جائے - اس کے جواب میں ولایت عراق سے ایک زبردست فوج محمّد بن ابراہیم کی کمان میں بھیجی گئی اور حسن نے اس فوج کی مدد سے مازیار کو گرفتار کر لیا، جس کا ساتھ اس کی رعایا نے بھی نہ دیا - بدبخت مازیار کو ایک صندوق میں بند کر کے، جس میں ہوا کے آنے جانے کے لیے صرف دو سوراخ تھے، خچر پر لاد کر عراق پہنچایا گیا - ابن اسفندیار، مصنف تاریخ طبرستان، لکھتا ہے کہ ایک روز مازیار کو عبداللہ کی موجودگی میں اس صندوق سے نکالا گیا - اُس نے کچھ پھل کھانے کو مانگے - عبداللہ کو اس کی حالت پر بڑا ترس آیا؛ اس نے نہ صرف مطلوبہ پھل اُسے خود پیش کیے، بلکہ یہ بھی کہا کہ شاید خلیفہ تجھے معاف کر دے - مازیار نے جواب دیا کہ اللہ کرے تیرے عذر بھی قبول ہو جائیں - عبداللہ نے اُسے خوب شراب پلا کر نشے میں چور کر دیا تاکہ اس کے ذریعے سے وہ اس کے اس جواب کا، جو اس کے لیے ایک معمّا تھا، صحیح مفہوم معلوم کر سکے - مازیار نے بڑا محتاط جواب یہ دیا کہ چند روز میں تمھیں خود معلوم ہو جائے گا - عبداللہ نے حلف اٹھانے کے بعد کہ وہ مازیار اور اُس کے حامیوں کو گرفتار مصیبت نہ کرے گا، اُسے یہ ترغیب دی کہ وہ اسے بھی اپنی سازش میں شریک کر لے؛ چنانچہ اس سے سازش کا سارا پتا لگا کر عبداللہ نے خلیفہ کو اطلاع دے دی اور جب محمد بن ابراہیم مازیار کو لے کر وہاں پہنچا تو خلیفہ نے اسے چار سو کوڑے لگوائے، جس کے صدمے سے وہ اسی روز مر گیا اور اس کی لاش کو بابک کی لاش کے ساتھ لٹکوا دیا گیا (رَکَ بہ مازیار؛ نیز دیکھیے ابن اسفندیار، ترجمۂ براؤن، ص ۱۳ تا ۱۵۳؛ ابن الاثیر، ۶ : ۳۵۱، ۳۶۲ تا ۳۶۴) .

۸۴۲ء میں المعتصم فوت ہو گیا اور اس کی جگہ اس کا بیٹا الواثق سریر آرائے خلافت

ہوا۔ اس نے بھی عبداللہ کو اپنے عہدۂ امارت پر مامور رکھا، لیکن تھوڑے عرصے بعد عبداللہ بھی اڑتالیس سال کی عمر میں ۲۶ نومبر ۸۴۴ء کو انتقال کر گیا۔

عادات و خصائل: عبداللہ بڑی خوبیوں کا مالک تھا۔ اس نے اپنے ماتحت صوبوں کے حاکموں کو خواب غفلت اور گمنامی کی زندگی سے بیدار کرکے ان میں جوشِ عمل اور روشن دماغی کے اوصاف پیدا کیے۔ وہ انسانی ہمدردی اور فیاضی کے لیے مشہور تھا اور اخلاقی اور مذہبی وجوہ کی بنا پر ہمیشہ اس بات کی مخالفت کیا کرتا تھا کہ ادنیٰ طبقے کے لوگوں پر کسی قسم کی زیادتی یا ظلم ہو۔ عبداللہ کا عقیدہ تھا کہ حصولِ علم کے ذرائع ہر کس و ناکس کے لیے مہیّا ہونے چاہییں، نہ یہ کہ اسے خاص مراعات کی مستحق اقلیت کی میراث قرار دیا جائے۔ اپنی خانگی زندگی میں وہ ایک باکمال فاضل تھا اور عربی زبان میں بہت سے اشعار اس سے منسوب کیے جاتے ہیں۔ وہ ایک راسخ العقیدہ مسلمان تھا اور اس زمانے کے ملحدانہ ادب کا سخت دشمن (زینُ الاخبار، ص ۲، ۳)۔

دولت شاہ اپنی تصنیف تذکرۃ الشّعراء میں فارسی ادبیات پر بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ایک مرتبہ ایک شخص نیشاپور میں آیا اور اس نے فارسی زبان کی کسی قدیم کتاب کا نسخہ اس کی خدمت میں پیش کیا۔ جب عبداللہ نے اس کتاب کے موضوع کے متعلق دریافت کیا تو اس شخص نے جواب دیا: ”اس کتاب میں وامق و عذراء کا مشہور قصہ ہے، جو داناؤں نے مرتب کر کے نوشیروان عادل شاہ ایران (۵۳۱ تا ۵۷۹ء) کی خدمت میں بطور نذر پیش کیا تھا۔“ عبداللہ نے کہا: ”قرآن مجید اور حدیث کے ہوتے ہوئے نیک مسلمانوں کو کسی اور کتاب کی ضرورت نہیں۔ یہی اُن کے لیے کافی ہے“ [اس زمانے میں مسلمان قرآن و حدیث کی اصولی مرکزیت پر زور دیتے تھے کیونکہ مفتوحہ علاقوں کی پرانی غیر اسلامی روایات اور عقیدوں کے برسرِ اثرات کا خطرہ تھا]۔

عبداللہ نے مازیار کو ہم خیال بنانے کے لیے اس کا شریک حال بننے کی کوشش کی تھی۔ یہ بات اس زمانے کے حکام کی حکمت عملی کے عین مطابق تھی۔ وہ خلیفہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے اپنی جان اور آبرو تک قربان کر دینے کو تیار تھا کیونکہ [اس وقت تک خلفاے بنو عباس کو جملہ مسلمانانِ عالم کا مرکزی پیشوا مانا جاتا تھا]۔

میر خواند لکھتا ہے کہ عبداللہ کے دربار میں شعرا کا جمگھٹا رہتا تھا۔ اس کے عہد میں خراسان کو بڑی خوشحالی نصیب ہوئی اور عبداللہ اپنی دانائی اور ماہر اقتصادیات ہونے کی وجہ سے ذرائع آمد کو برابر ترقی دیتا رہا۔ نائب السّلطنت کی حیثیت سے اس نے خراسان کی ترقی اور توسیع کے سلسلے میں اپنے باپ سے بھی بڑھ کر کام کیا۔ الیعقوبی رقمطراز ہے کہ اس سے پہلے خراسان میں کسی امیر نے اس سے زیادہ اچھی حکومت نہیں کی۔

طاہر ثانی (۲۳۰ھ/۸۴۴ء تا ۲۴۸ھ/۸۶۲ء): پہلے ذکر آ چکا ہے کہ حسن بن حسین عبداللہ کی جانب سے طبرستان کا نائب امیر تھا۔ وہ ۸۴۲ء میں فوت ہو گیا اور اس کی جگہ طاہر بن عبداللہ نائب امیر مقرر ہوا۔ طاہر نے اپنے باپ کی وفات تک اس ملک میں کوئی ایک برس اور تین مہینے تک حکومت کی۔ اس کے بعد خلیفہ الواثق نے اس کے باپ اور دادا کی خدمات جلیلہ کے اعتراف میں طاہر کو خراسان کا امیر مقرر کر

دیا۔ طاہر نے اپنے بھائی محمد بن عبداللہ کو اپنی جگہ طبرستان کا نائب امیر بنا دیا۔ دو سال حکومت کرنے کے بعد خلیفہ الواثق ۸۴۷ء میں فوت ہو گیا اور اس کی جگہ اس کا بھائی المتوکّل خلیفہ ہوا۔ اس نے بھی طاہر کی امارت کی توثیق کر دی۔ طاہر نے اپنے بھائی محمّد کو دربار خلافت میں بھیج دیا، جہاں خلیفہ نے اسے بغداد میں صاحب الشُّرطہ مقرر کر دیا اور وہ ۲۳۷ھ/۸۵۱ء سے ۲۵۳ھ/۸۶۷ء تک اس عہدے پر فائز رہا۔ خلیفہ نے اپنی نجی جائداد میں سے طبرستان اور دیلم کے ملحقہ علاقے بھی محمّد کو بطور جاگیر عطا کر دیے (روضۃ الصفاء، ص ۴، ۵؛ زینُ الاخبار، ۴ : ۴)۔

طاہر کے دور حکومت میں بُست، علاقہ سیستان، کے ایک باشندے دِرْہَم بن نصر بن صالح نے بغاوت کی اور ۸۵۲ء میں وہ سیستان کے ایک بہت بڑے علاقے پر قابض ہو گیا۔ درہم کی ملازمت میں ایک شخص یعقوب بن لَیْث بھی تھا، جو بعد میں صفاریہ خاندان کا بانی ہوا۔ طاہر ثانی نے درہم کے خلاف فوج کشی کی، لیکن اسے کوئی نمایاں کامیابی نہ ہوئی۔

۸۶۱ء میں یعقوب بن لَیْث اقتدار حاصل کر کے سارے علاقے کا مالک بن بیٹھا۔ ابن خلّکان اس واقعے کی تاریخ ۲۲ مارچ ۸۶۱ء/ ۶ محرم ۲۴۷ھ بتاتا ہے (Barthold : *Turkestan* etc، ص ۲۱۶)۔

اٹھارہ سال حکومت کرنے کے بعد طاہر ثانی بھی فوت ہو گیا۔ اس کے عہد میں کوئی خاص قابل ذکر واقعہ نہیں ہوا۔ اس کا صدر مقام نیشاپور میں تھا اور اس نے عدل و انصاف سے حکومت کی۔ اس کی زندگی کے حالات ہمیں بہت کم معلوم ہیں، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک نیک مسلمان تھا۔ اس نے اپنے ملک کی توسیع کے سلسلے میں کوئی کوشش نہ کی، بلکہ اپنے آبا و اجداد کی وراثت ہی پر قانع رہا۔ گردیزی اس کے زہد و تقوٰی کی مثال دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ ایک روز اُسے ایک خط موصول ہوا، جس میں لکھا تھا کہ "اگر رائے رشیدیہ ہو تو . . ." ۔ یہ الفاظ پڑھتے ہی خاموشی سے وہ کچھ سوچنے لگا۔ اس کے بعد اس نے کہا کہ میں یہ نہیں چاہتا کہ کوئی شخص مجھے "رشید" کے لفظ سے خطاب کرے کیونکہ رشید وہی لوگ ہیں جنھیں خدائے پاک نے رشید کا لقب عطا کیا ہے (گردیزی : زینُ الاخبار، ص ۲؛)۔ طاہر سادہ زندگی بسر کرتا تھا اور نمود و نمائش سے متنفر تھا۔ تمام مؤرخین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ ایک قابل حکمران اور قابل فرزند تھا، اور وہ اسے ایسا ہی قابل احترام سمجھتے ہیں جیسا کہ عبداللہ کو۔

محمد بن طاہر، خاندان طاہریہ کا آخری بادشاہ (۸۶۲ء تا ۸۷۳ء) : ۸۶۲ء میں طاہر کا بیٹا محمّد، جسے خورد سال بیان کیا جاتا ہے، تخت نشین ہوا، لیکن بعد کے واقعات سے اس کا خورد سال ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ وہ تخت پر بیٹھتے ہی امور سلطنت خود انجام دینے لگا تھا۔ بہرحال اس کے عہد حکومت کا ذکر کرنے سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس طوائف الملوکی اور دہشت پسندی کی تفصیل دے دی جائے جو اس وقت خلافت کے تمام ممالک محروسہ میں جاری تھی۔ یہ پُر آشوب زمانہ ۲۴۷ھ/۸۶۱ء کا تھا۔

دسمبر ۸۶۱ء میں خلیفہ المتوکّل کے قتل کے بعد ہی نظم و نسق سلطنت میں ہر جگہ خرابی پیدا ہو گئی۔ احمد بن طُولُون، حاکم مصر، نے مصر میں اپنی خودمختاری کا اعلان کر دیا۔ فوج نے اپنی تنخواہ کا مطالبہ کیا، جسے خزانہ

خالی ہونے کی وجہ سے پورا نہ کیا جاسکتا تھا۔ فوج نے غدر کر دیا اور مغلوب الغضب ہو کر خلیفہ المُعتَزّ (رک باں) کو معزول کر کے قتل کر ڈالا۔ ادھر بغداد کی حکومت پر ۸٦۷ء میں محمّد بن طاہر مذکور کی جگہ اس کا بھائی سلیمان بن طاہر مقرر ہوا اور اسے ان ترک غداروں کا مقابلہ کرنا پڑا۔ طاہریہ خاندان کے جو والی بغداد کے حاکم مقرر ہوا کرتے تھے انہیں بغداد کے خزانے کے بجائے مَرْو کے خزانے سے تنخواہ ملا کرتی تھی۔ سلیمان کو یہ معلوم ہوا کہ مَرْو کا خزانہ بالکل خالی ہو چکا ہے، اس لیے اس نے مجبور ہو کر اپنی فوج کی تنخواہ خزانۂ عامرۂ بغداد سے ادا کر دی۔ اس سے اہل شہر ناراض ہو گئے اور انہوں نے کھلّم کھلا بغاوت کر دی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس بغاوت سے فائدہ اٹھاتے ہوے ترکوں، ایرانیوں اور دوسرے باغی لشکریوں نے بغداد پر حملہ کر دیا۔ ہر جگہ کئی قسمت آزما سپاہی سردار بن بیٹھے اور یعقوب بن لَیث نے موقع غنیمت پا کر طاہریہ خاندان کے نظم و نسق کو درہم برہم کر دیا (*The Caliphate, etc.* : Muir، ص ۵۳۳)۔

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ محمد بن طاہر کو حاکم بغداد کی حیثیت سے کچھ املاک شاہی بطور جاگیر حوالی طبرستان میں عطا ہوئی تھیں۔ محمد نے وہاں اپنے نصرانی وزیر جابر بن ہارون کو خراج وصول کرنے کی غرض سے بھیجا۔ جابر نے وہاں پہنچ کر چند غیر آباد علاقوں پر بھی قبضہ کر لیا، جنہیں ملحقہ علاقے کے لوگ مویشیوں کی چرائی وغیرہ کے لیے استعمال کیا کرتے تھے۔ اس سے عام ناراضی پیدا ہوگئی اور وہاں کے لوگوں نے ایک علوی حسن بن زید کے ماتحت علم بغاوت بلند کر دیا [illegible] ہوا کہ حسن مذکور نے طبرستان [رک باں] میں ایک خودمختار حکومت قائم کر لی (الطّبری، طبع ڈخویہ، ۳ : ۱۵۲۳ تا ۱۵۳۳، ۱۵۸۳ تا ۱۵۸٦ و مواضع کثیرہ)؛ ابن الاثیر، طبع ٹورنبرگ، ص ۸۵ تا ۸۸، ۱۰۹، ۱۳۸، ۱٦٦، ۱۷۱ و بمواضع کثیرہ)۔

محمد بن طاہر کا ایک اور چچا سلیمان بن عبداللہ طبرستان کا حاکم مقابلے کی تاب نہ لا کر استر آباد، علاقۂ مازندران، میں بھاگ کر چلا گیا، لیکن راہ فرار اختیار کرنے سے پہلے اس نے ایک پیغام رسان کے ہاتھ محمّد بن طاہر کو مکمل افواج بھیجنے کے لیے خط لکھ بھیجا تھا۔ محمّد نے کمک بھیجی اور اسپہبذ قارن بن شہریار کی فوجی امداد بھی آ گئی۔ سلیمان کی کچھ ڈھارس بندھی اور اس نے حسن بن زید کے خلاف دوبارہ پیش قدمی کی، جو سلیمان کی فوجی قوت کو زیادہ پا کر جالُس (جلُوس) کی جانب پسپا ہوگیا۔ یہ مقام آمُل سے پچیس میل کے فاصلے پر واقع تھا اور اس زمانے میں طبرستان کا صدر مقام تھا۔ کچھ دنوں کے بعد صورت حالات بدل گئی اور تقریباً چار ہزار دیلمی سپاہی، جو اسپہبذ کی فوج سے تعلق رکھتے تھے، حسن بن زید کی مدد کو آ پہنچے۔ جنگ میں سلیمان کو سخت شکست ہوئی اور طبرستان کی واپسی کی تمام امیدوں پر پانی پھر گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ طبرستان اور دیلم کی حکومت طاہریوں کے ہاتھ سے نکل کر حسن بن زید کے قبضے میں آ گئی، جس کا خاندان وہاں ۹۰۰ء تک حکمران رہا۔ اس خاندان کے حکمران امامان زیدی کہلاتے تھے۔

مآخذ: متن میں مذکورہ حوالوں کے علاوہ دیکھیے *Grundriss d. Iran. Phil.*، ۲ : ۵۵۹ ببعد.

(عطا محی الدین)

الطّائع لِاَمر اللّٰہ: (باللہ) عبدالکریم بن ✽

الفضل، عباسی خلیفہ، پیدائش ۳۱۷ھ/۹۲۹-۹۳۰ء؛ اس کا باپ خلیفہ المُطیع تھا۔ ۱۳ ذوالقعدہ ۳۶۳ھ/۵ اگست ۹۷۴ء کو المُطیع کی معزولی کے بعد اس کے امیر المؤمنین ہونے کا اعلان ہوا۔ اس کی والدہ کا نام، جو اس کے مرنے کے بعد بھی زندہ رہی، عُتّب تھا۔ ابن الاثیر (۹ : ۶۵) کا یہ قول درست ہے کہ الطّائع کو اپنے دور حکومت میں اتنا اختیار حاصل نہ تھا کہ اس کا نام کسی قابل ذکر کارنامے کے ساتھ مذکور ہوتا۔ اس کے متعلق وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ تاریخ میں اس کا نام عہدوں کی تقرری، تعزیت کے خطوط اور اسی قسم کی دوسری رسمی باتوں کے سلسلے میں آتا ہے۔ البتہ اس کی قابل ذکر خصوصیت یہ تھی کہ اس کی جسمانی طاقت غیر معمولی تھی۔ اصلی حکمران پہلے تو آل بُویَہ [رَکَ بآں] تھے، لیکن جب ان کا سب سے بڑا سردار عَضُد الدّولہ [رَکَ بآں]، جو خلیفہ کا خُسر بھی تھا، ماہ شوال ۳۷۲ھ/مارچ ۹۸۳ء میں فوت ہو گیا تو اس کے بیٹے آپس میں لڑنے جھگڑنے لگے۔ شعبان ۳۸۱ھ/ اکتوبر۔ نومبر ۹۹۱ء میں بہاء الدّولہ [رَکَ بآں] کو، جو مالی مشکلات میں مبتلا تھا اور اپنی فوج کی تنخواہ ادا نہ کر سکتا تھا، اس کے مشیر ابوالحسن بن المُعَلّم نے یہ ترغیب دی کہ خلیفہ کو برطرف کر کے اس کے خزانے پر قبضہ کر لیا جائے۔ ایک رسمی ملاقات میں بہاء الدّولہ بہت سے حوالی موالی کے ساتھ حاضر تھا، اس کے حکم سے الطّائع کو بے خبری کے عالم میں تخت پر سے اتار کر بہاء الدّولہ کے گھر بھیج دیا گیا، جہاں اسے قید کر دیا گیا۔ اس کی جگہ اس کا عم زاد بھائی ابوالعباس احمد اس کا جانشین بنا، جس نے القادر [رَکَ بآں] کا لقب اختیار کیا۔ ماہ رجب ۳۸۲ھ/ستمبر ۹۹۲ء میں خلیفہ سابق کو القادر کے محل میں آنے کی اجازت مل گئی، جہاں اس سے اچھا سلوک کیا گیا۔ اس نے یکم شوال ۳۹۳ھ/۴ اگست ۱۰۰۳ء کو وفات پائی۔

مآخذ : (۱) محمد ابن شاکر الکتبی : فوات الوفیات، ۱ : ۳؛ (۲) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ج ۸ و ۹، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن خلدون : العبر، ۳ : ۴۳۸-۴۳۶؛ (۴) ابن طقطقی : الفخری، طبع Derenbourg، ص ۳۹۱؛ (۵) Weil : *Geschichte der Chalifen*، ۳ : ۲۱ تا ۴۴؛ (۶) Muir : *The caliphate, its rise, decline and fall*، ص ۵۸۲؛ (۷) Le Strange : *Baghdad during the Abbasid caliphate*، ص ۲۶۲، ۲۷۰، ۲۷۱۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

طائف : عرب کا ایک شہر، جو مکے کے ⊗ جنوب مشرق میں واقع ہے۔ یہاں سے مکے تک جانے والی سڑک چونکہ کئی پیچیدہ گھاٹیوں سے گزرتی ہے، اس لیے موٹر کو تقریباً پچھتر میل طے کرنا پڑتے ہیں۔ براہ راست مسافت اس سے خاصی کم ہے۔ یہ ایک سطح مرتفع میں واقع ہے، جو سلسلۂ کوہ سراۃ میں سطح سمندر سے تقریباً پانچ ہزار فٹ کی بلندی پر ہے۔ ایک دل چسپ بدوی افسانے کے مطابق جب حضرت ابراھیم علیہ السلام اپنی بیوی ہاجرہ کے ساتھ شام سے صحرائے عرب روانہ ہوئے تو خدا نے مرغزار شام کا ایک ٹکڑا ساتھ کر دیا اور یہی طائف ہے۔ سردیوں میں یہاں بعض اوقات پانی جم جاتا ہے۔ قبل اسلام ہی سے طائف اور مکہ توأم شہر رہے ہیں۔ طائف کی پیداوار کی مکے میں نکاسی ہوتی ہے۔ اگر ایک طرف مالدار اہل مکہ، بالخصوص بنو امیّہ، طائف میں زمینیں خریدنے اور گرمیاں گزارنے آیا کرتے تھے تو طائف کے متمول باشندے بھی تجارتی کاروبار کے سلسلے میں مکّے میں بود و باش رکھتے تھے۔ قرآن مجید

۴۳ [الزّخرف]: ۳۱) میں مکّے اور طائف کو ملا کر ''قَرْیَتَیْن'' (دو شہر) کہا گیا ہے۔ آغاز اسلام کے وقت یہ مغربی عرب کے بڑے شہروں میں سے ایک تھا۔ یہاں کا بت خانہ مکّے کا حریف تھا۔ اب سعودی دور میں اس شہر نے گرمائی قیام گاہ کے طور پر بڑی ترقی کر لی ہے۔ یہاں کثرت سے یورپی اور امریکی لوگ بھی نظر آیا کرتے ہیں۔ قبل اسلام یہاں سے میووں اور ترکاری کے علاوہ انگور کی شراب، گیہوں اور لکڑی، نیز دباغت شدہ کھالیں برآمد ہوتی تھیں۔ مکتوبات نبوی صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم میں سے ایک میں، جو اہل طائف کے نام ہے، غُبیراء (مکئی کی شراب) کو بھی حرام سمجھنے کی ہدایت کی گئی ہے۔

جیسا کہ مادّۂ ثقیف میں بیان ہوا، طائف میں، جسے اکثر وَجّ سے بھی موسوم کرتے ہیں، شروع میں عامر بن الظَرِب کا قبیلہ عدوان بستا تھا۔ پھر ثقیف اور آباد آئے اور بعد ازاں بعض دیگر قبائل، جو اَحلاف کے نام سے مشہور ہیں۔

خاندان بنو ہاشم کی طائف میں رشتہ داریاں تھیں۔ بنو عَبْدُہ یا لیْل کو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ماموؤں کا خاندان کہا جاتا ہے۔ ابو لَہَبْ کی بیٹیوں کی اہل طائف سے شادیاں ہوئی تھیں۔ حضرت عباسؓ کا بھی طائف سے رقمی اور تجارتی کاروبار بہت تھا۔ اسی لیے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اپنے ہموطنان مکہ سے مایوس ہوئے تو انہوں نے اپنے ماموؤں کا رخ کیا، اگرچہ ان سے طائف میں جسمانی اور روحانی تکلیف اور مایوسی کے سوا کچھ حاصل نہ ہوا۔ ہجرت کے بعد جلد ہی رجب ۲ھ میں سریۂ نَخْلہ (مابین مکہ و طائف) پیش آیا، جو اگرچہ خالصۃً اہل مکہ پر معاشی دباؤ ڈالنے کے لیے تھا، مگر مکّے سے تجارت میں رکاوٹ پڑنے پر طائف کا متأثر ہونا ناگزیر تھا۔ مکّے اور مدینے کی جنگوں میں طائف ہمیشہ اہل مکہ کی تائید کرتا رہا۔ اُحُد میں بھی چند باشندگان طائف فوجی عملے میں شریک تھے اور غزوۂ خندق میں تو (البلاذری: کتاب الانساب، ۱: ۱۶۵، کی صراحت کے مطابق) ثقیفوں کا ایک پورا دستہ مدینے کے محاصرے میں شریک تھا۔ اہل طائف کی تجارت یمن اور مکّے کے علاوہ غالباً عرب کے شمالی حصے سے بڑی اچھی خاصی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ابو عُبَیْدہ نے صلح نامۂ حُدَیْبِیَہ [رک بآں] کا جو متن دیا ہے اس میں صراحت ہے کہ جو مسلمان تجارت کے لیے طائف یا یمن جاتے ہوئے مکّے سے گزریں انہیں امن و امان حاصل رہے گا۔ ۸ھ میں اہل طائف اور ان کے بدوی رشتے داروں (بنو ہوازن) نے فتح مکہ پر چراغ پا ہو کر شدید مخالفت دکھائی۔ غالباً انہیں مکّے کی منڈی کے ہاتھ سے نکل جانے کا بھی صدمہ ہوگا۔ اس پر حُنَیْن [رک بآں] میں پہلی کشمکش ہوئی۔ پھر اس کا سلسلہ خود طائف میں جاری رہا، جس کا رسول اللہؐ نے کئی ہفتوں تک محاصرہ رکھا۔ دبّابے، منجنیق اور دیگر قلعہ شکن آلات کے استعمال کے باوجود قلعے نے کامیاب مدافعت کی۔ عام مؤرخوں کے بیان کے مطابق ایران کے کسی کسریٰ نے ایک طائفی تاجر کی درباردار ی سے خوش ہو کر اس کی منہ مانگی مراد پوری کی اور ایک مہندس اس غرض سے بھیجا کہ اس کی بستی کے اطراف میں ایک فصیل تعمیر کرے (اور یہی طائف تھا)۔ امام سہیلی نے ایک مختلف روایت بیان کی ہے، یعنی یہ کہ بعض یمنی معماروں نے یہ کام انجام دیا۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے مزید محاصرہ جاری رکھنے کے بجائے ثقیف کے بعض حریف قبائل کو، جو مسلمان ہوگئے تھے، اس پر مامور کیا کہ طائف پر معاشی دباؤ ڈالتے رہیں۔ سال بھر

بھی نہ گزرا تھا کہ اہل طائف نے پریشان ہو کر اطاعت قبول کرلی۔ شروع میں تو اس کے وفد نے چاہا کہ نہ نماز پڑھیں، نہ زکوٰۃ دیں، نہ اپنا بت خانہ توڑیں اور نہ شراب و زنا و سود کی حرمت کو مانیں، مگر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے سمجھانے پر وہ شرمائے اور اس پر اکتفا کی کہ عکاظ کے آنے والے میلے میں سابقہ سودی قرضوں کی ادائی کرکے آئندہ سود سے اجتناب کریں گے، زکوٰۃ و جہاد سے مستثنٰی نہ رہیں گے اور ان کے شہر کو ایک حرم قرار دیا جائے گا، جہاں چرند و پرند کا شکار اور جنگل کی قطع و برید ممنوع رہے گی، نیز اپنا بت خانہ وہ اپنے ہاتھ سے مسمار نہیں کریں گے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے مُغیرہ بن شعبہ الثّقفی اور ابو سفیان کو بھیجا کہ بت خانۂ لات کو مسمار کر دیں۔ کہتے ہیں کہ طائف کا موجودہ سرکاری مہمان‌خانہ اسی بت خانے کی جگہ تعمیر ہوا ہے۔ شہر طائف کی موجودہ فصیل ترکی دور کی ہے، لیکن یقیناً اس کا کچھ حصہ قدیم دیوار ہی کی جگہ تعمیر ہوا ہے کیونکہ ابن ہشام کے قول کے مطابق مسجد ابن عبّاس اس جگہ تعمیر ہوئی ہے جہاں حصار طائف میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا ڈیرہ نصب ہوا تھا۔ یہ مسجد، نیز عہد نبوی صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم میں محاصرۂ طائف کے شہدا کا قبرستان موجودہ فصیل کے باہر واقع ہے۔ کاتب وحی حضرت زید بن ثابت‌رض بھی اسی میں دفن ہیں۔ ترکی دور میں مسجد ابن عباس‌رض کا کتب خانہ ہزاروں بے مثل مخطوطات پر مشتمل تھا۔ ۱۹۳۲ء میں ہمیں وہاں بمشکل سو پچاس معمولی مخطوطے نظر آئے اور بتایا گیا کہ باقی مختلف لوگ ریاض لے گئے ہیں۔

عہد اسلام میں طائف کبھی بڑا سیاسی مرکز نہ رہا، لیکن اس کی سرسبزی معاشی حیثیت سے ضرور جاری رہی۔ حضرت عَمرو بن العاص‌رض نے [وجّ سے تین میل کے فاصلے پر] وَہْط میں ایک بہت بڑا تاکستان لگایا اور پھر اسے وقف علیٰ الاَوْلاد کر دیا۔ یہ وقف نامہ ابن مجاور نے (المستبصر، مخطوطۂ پیرس، ورق ۱۲/ب میں) نقل کیا ہے۔ امیر معاویہ‌رض نے اس کے مضافات میں ایک بڑا تالاب تعمیر کیا، جس کا کتبہ، مؤرخہ ۵۸ھ، عربی زبان کے قدیم ترین کتبوں میں شمار ہوتا ہے (دیکھیے George C. Miles: *Early Islamic Inscriptions near Ṭā'if in the Ḥijāz*، در *Journal of Near Eastern Studies*، USA، ج ۷/۴ (اکتوبر ۱۹۴۸ء): ۲۳۶ تا ۲۴۲۔

روایت ہے کہ دور عباسیہ میں نہر زُبَیدہ کی تعمیر کے بعد اس کی نگہداشت کے لیے ملکہ زبیدہ نے طائف کے بعض رقبے وقف کر دیے تھے۔ مکے سے جبل کَرَاء [ایک چشمے کا نام] ہو کر طائف کو جو راستہ جاتا ہے وہ مسلسل غفلت اور بارشوں کی وجہ سے خراب ہو جانے کے باوجود اب بھی گدھوں کے قافلوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور راقم کے رہنما نے بتایا کہ وہ عہد عباسی میں تعمیر ہوا تھا۔

چوتھی صدی ہجری اور بعد کے عرب جغرافیہ‌نگار اسے "بُلَیدۃٌ صغیرۃٌ" (ایک چھوٹا شہر) بتاتے ہیں۔ ترکی دور میں شریف مکہ اور ترکی گورنر گرمیاں یہیں گزارتے تھے۔ ۱۸۰۲ء میں سعودی نجدیوں نے اس پر قبضہ کیا اور ۱۸۱۳ء میں طُوسون پاشا کی سرکردگی میں مصری فوجوں نے اسے واپس لے لیا۔ ایک سال بعد برکھارٹ Burckhardt نے اس کی سیر کی۔ وہ لکھتا ہے کہ آدھا شہر کھنڈر ہے۔ اس نے وہاں بڑے بڑے انگور کھائے، جو نہایت لذیذ اور خوشبودار تھے۔

اس کے علاوہ بھی، انجیر اور انار کھائیے؛ باشندے زیادہ تر ثقفی ہیں۔ یہاں بہت سے مالدار اہل مکہ کے مکان ہیں۔ غیرملکیوں میں بہت سے ہندوستانی مسلمان ہیں .

Philby ۱۹۱۸ء میں لکھتا ہے : کہ یہاں پانچ ہزار سے زیادہ آبادی نہیں؛ البتہ گرمیوں میں بیس ہزار تک پہنچ جاتی ہے؛ اپریل ۱۹۲۴ء میں شریف حسین سے جنگ کرکے نجدیوں نے اس پر دوبارہ قبضہ کر لیا اور اب یہ سعودی مملکت کے بہت زیادہ ترقی یافتہ شہروں میں سے ہے، ۱۹۳۹ء میں مجھے یہاں پندرہ ہزار آبادی بتائی گئی اور ۱۹۴۶ء میں چالیس ہزار کے لگ بھگ [موجودہ آبادی پچاس ہزار کے قریب ہے] - شہر اب فصیل کے باہر دور دور تک پھیل گیا ہے، ٹیلیفون، لاسلکی، ہوائی سٹیشن، شاندار مکانات اور ہر قسم کی جدید سہولتیں موجود ہیں۔ مکے اور ریاض سے ڈاک کے محکمے نے بس سروس بھی جاری کر رکھی ہے .

مآخذ : (۱) H. Lammens: La cité arbe de Ta,if à la veille de l'Hégire، MFOB، بیروت، جلد ۸؛ (۲) وہی مصنف: Ziād ibn Abihi, vice-roi de l'Iraq, Lieu-tenant de Mo'awia، در R.S.O، جلد ۴؛ (۳) Burckhardt: Voyage en Arabie، Eyries کا فرانسیسی ترجمہ، ۱ : ۱۱۰ تا ۱۱۳؛ (۴) Philby: The Heart of Arabia، ۱ : ۱۸۲ تا ۲۰۱، لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۵) M. Hamidullah: Battlefields of the Prophet in Hunain and Ta'if، در اسلامک ریویو، ووکنگ، جولائی ۱۹۵۱ء؛ (۶) یاقوت: معجم البلدان، بذیل مادہ طبع وستنفلٹ، ۳/۳ : ۴۹۳ تا ۵۰۱؛ (۷) المسالک و الممالک ص ۲۰۷؛ (۸) احسن التقاسیم ص ۹۷؛ (۹) مختصر کتاب البلدان ص ۲۲؛ (۱۰) الہمدانی : صفۃ جزیرۃ العرب (طبع میولر)، ص ۱۲۰، ۱۲۱؛ (۱۱) ابن جبیر، الرحلۃ، ص ۱۲۰ تا ۱۲۲؛ (۱۲) العجیمی: اہدی اللطائف من اخبار الطائف (مخطوطۂ قاہرہ، تاریخ شمارہ ۸۷)؛ (۱۳) کتب سیرۃ (ابن ہشام، ابن سعد، الطبری وغیرہ کے انڈکس میں لفظ ثقیف و حنین؛ (۱۴) شبلی و سلیمان ندوی، سیرت النبیؐ، حالات غزوۂ حنین و طائف؛ (۱۵) محمد حمید اللہ : رسول اکرمؐ کی سیاسی زندگی، کراچی ۱۳۶۹ھ، ص ۳۸۲ تا ۳۹۲؛ (۱۶) وہی مصنف : عہد نبویؐ کے میدان جنگ (طبع سوم، حیدر آباد ۱۹۴۵ء، ص ۴۹ تا ۵۳ (باتصویر)؛ (۱۷) وہی مصنف: الوثائق السیاسیۃ فی العہد النبویؐ و الخلافۃ الراشدۃ (مصر ۱۹۴۱ء) عدد ۱۸۱ تا ۱۸۴، نیز تحت مادۂ ثقیف و حنین - [(۱۸) حافظ وہبہ: جزیرۃ العرب فی القرن العشرین؛ (۱۹) خیرالدین الزرکلی: شبہ الجزیرہ فی عہد ملک عبدالعزیز السعود، ج ۱ تا ۴، بیروت ۱۹۷۱ء] .

(محمد حمید اللہ)

* **طَباشیر** : ایک دوا، جسے مشرق میں بڑی مقبولیت حاصل ہے۔ یہ سنگریزوں کی طرح کے [سفید] ریزے ہوتے ہیں جو جنگلی بانس (Bambusa Arundinaria) کی گانٹھوں میں بن جاتے ہیں۔ القزوینی (۲ : ۸۲) اور ابن مُہَلہل کے قول کے مطابق ان ریزوں کو بانس جلا کر حاصل کیا جاتا ہے۔ زمانۂ قدیم ہی سے یہ دوا ہمیشہ ایک قابلِ قدر تجارتی چیز تصوّر کی جاتی رہی ہے۔ یونانی اسے ταβασιρ کہتے تھے .

مآخذ : (۱) E. O. Von. Lippman: Geschichte des Zuckers، لائپزگ ۱۸۹۰ء، ص ۷۶ تا ۸۰؛ (۲) B. Laufer: Sino Iranica، شکاگو ۱۹۱۹ء، ص ۳۵ تا ۳۵۲؛ (۳) E. Wiedemann: Beitr، ۳۰ : ۱۸۷؛ (۴) ابن البیطار : جامع المفردات، ترجمہ Leclerc، در N.E، ۲۵ : ۲۹۹ تا ۳۰۱؛ (۵) seligmann : ابو منصور موفق، ص ۱۰۲، اور وہ اصل مآخذ جن کا ذکر ان تصانیف میں آیا ہے .

(G. RUSKA)

* **طب** : رک بہ علم طبّ.

* **طَبَرِسْتان** : (پہلوی سکّوں پر تپورستان کندہ ہے، یعنی سرزمین تپوران)۔ اہلِ عرب ملک ایران کے صوبۂ مازَنْدران کو، جو کوہ اَلْبُرز کے شمال میں واقع ہے، طبرستان کہتے ہیں۔ اشتقاق عوام میں اس نام کے معنی زمین طبر کے ہیں (ابو الفداء: تقویم البلدان، ۴۴۳؛ نخبۃ الدہر فی عجائب البر والبحر، طبع مہرن، ص ۱۴۳)، اس لیے کہ ملک میں گھنے جنگل کثرت سے ہیں اور اہل ملک کا بڑا پیشہ لکڑی کی کٹائی ہے۔ اس کے شمال میں بحیرۂ خَزَر (Caspian Sea)، جنوب میں سلسلۂ کوہ اَلْبُرز، مشرق میں صوبۂ جُرجان اور مغرب میں صوبۂ گیلان ہے۔ اس علاقے کی زمین زرخیز اور سیراب ہے۔ یہاں پھل کثرت سے پیدا ہوتے ہیں، لیکن بند کھڑے ہوے پانیوں کی وجہ سے یہ جگہ صحت کے لیے مُضر ہے۔ اس صوبے میں تین چھوٹے چھوٹے دریا ہِرْہِز، تلار، اور تیجن بہتے ہیں۔ بڑے بڑے شہر آمل، ساری، شَلُوس، رُوْیان اور بارفُروش ہیں۔ جو قبیلے یہاں آباد ہیں وہ جنگجو، غیر مہذب اور قتل و غارت کے دلدادہ ہیں۔ عام پیشے اور صنعتیں ماہی گیری، آبی پرندوں کا شکار، اور دھان، السی اور سن کی کاشت ہیں (المقدسی ص ۳۵۳)۔

تاریخ : اسلامی فتح سے قبل اس علاقے میں موروثی سردار حکومت کیا کرتے تھے، اور انھیں اِسْپَہبذ کہتے تھے (فارسی: لشکر کا سپہ سالار، سردار یا سرلشکر)۔ ۲۹ھ/۶۴۹-۶۵۰ء میں حضرت عثمانؓ کے عہدِ خلافت میں کوفے کے والی سعید بن العاص نے طبرستان پر چڑھائی کی۔ معاویہؓ اوّل کے عہدِ سلطنت میں مَصْقَلہ بن ہُبَیْرہ دس یا بیس ہزار فوج لے کر طبرستان کے حدود میں داخل ہوا، مگر دشمن نے پہاڑوں پر سے وزنی پتھر لڑھکا لڑھکا کر اُس کا اور اس کی فوج کے بہت سے حصے کا خاتمہ کر دیا۔ اسی طرح ایک اور ناکام کوشش محمد بن الأشعث نے بھی کی۔ سلیمان بن عبدالملک کے دورِ حکومت میں یزید بن المُهلّب نے طبرستان پر چڑھائی کی۔ اسپہبذ نے صلح کر لی اور یہ وعدہ کیا کہ سینتالیس لاکھ درہم اور چار سو خروار زعفران سالانہ خراج ادا کیا کرے گا، اور اس کے علاوہ چار سو آدمی بھی دے گا، جن میں سے ہر ایک کے پاس ایک ایک ڈھال، ایک چاندی کا پیالہ اور زین کے لیے ایک ریشمی گدّا [نُمْرُق] ہوگا۔ مروان بن محمّد کے زمانے میں یہاں کے لوگوں نے بغاوت کر دی، جسے صرف تھوڑے عرصے کے لیے ابو العباس السفّاح کے مقرر کردہ والی نے دبا دیا۔ خلیفہ المنصور نے ان کے خلاف خازم بن خُزَیْمۃ التّمیمی اور رَوح بن حاتم المُہلّبی کو بھیجا۔ عمر بن العلاء نے دیلم کے کوہستانی علاقے پر حملہ کیا۔ اُس کے پرپوتے محمّد بن موسٰی بن حَفْص اور مایَزْدَیار بن قارن نے شَرْوین کا گھنے جنگلوں والا دشوار گزار پہاڑی علاقہ فتح کر لیا۔ خلیفہ المأمون نے مایَزْدَیار کو اسپہبذ کا خطاب دیا۔ جب المعتصم کے عہد حکومت کے چوتھے سال میں اس نے بغاوت کی تو اسے حسین بن حسن [حسن بن حسین] نے، جسے اس کے بھتیجے عبداللہ بن طاہر والی خراسان نے بھیجا تھا، شکست فاش دی اور اُسے زندہ گرفتار کر کے سامرّے بھیج دیا، جہاں اسے اتنے کوڑے مارے گئے کہ وہ مر گیا (۲۲۵ھ/۸۴۰ء) اور اس کی لاش کو بابک الخُرّمی کی لاش کے ساتھ لٹکا دیا گیا۔ اس طرح طبرستان کا علاقہ عبداللہ بن طاہر کے قبضے میں آ گیا۔

۲۴۰ھ/۸۵۴ء میں اسپہبذ، قارن بن شہریار نے جو پہاڑی علاقے میں حکمران تھا اسلام

قبول کر لیا ۔ ۲۴۷-۲۴۸ھ/۸۶۱-۸۶۲ء میں محمّد بن زید علوی نے اس صوبے پر قبضہ کر لیا، اور بُویہی خاندان کے بادشاہ عَضُدالدّولہ فناخسرو سے یہ طے کر لیا کہ وہاں مذہب شیعہ کو رائج کیا جائے اور اہل بیت کے مقبروں کی مرمّت کی جائے ۔ محمّد بن زید کو محمّد بن عبداللہ بن طاہر کے ایک مامور نے مار ڈالا ۔ اس کے بھائی حسن بن زید نے ۲۵۰ھ/۸۶۴ء میں بغاوت کی اور جب ۲۷۰ھ میں اس کا انتقال ہو گیا تو اُس کے بھائی محمّد نے عنانِ حکومت اپنے ہاتھ میں لے کر الدّاعی الکبیر کا لقب اختیار کیا ۔ آخر ایک جنگ میں محمّد بن ہارون کے خلاف، جو سامانی بادشاہ اسمعیل بن احمد (۲۸۷ھ/۹۰۰ء) کا سپہ سالار تھا، لڑتا ہوا مارا گیا اور اسمٰعیل نے تمام ملک پر قبضہ کر لیا ۔ ۲۹۷-۲۹۸ھ/۹۱۰-۹۱۱ء میں روسیوں نے سمندر کے راستے سے حملہ کر کے آبسکون اور ساری کے شہروں کو برباد کر دیا، لیکن آخر کار وہاں کے باشندوں نے اُنھیں مار بھگایا ۔ اُن کے رہے سہے بحری بیڑے کو خزر کے بادشاہ نے حملہ کر کے تباہ کر دیا ۔ ۳۰۱ھ/ ۹۱۳-۹۱۴ھ میں حضرت علیؓ کی اولاد میں سے ایک اور شخص الحسن بن علی نے آمُل کے مقام پر سامانیوں کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور ناصر الکبیر کا لقب اختیار کیا ۔ جب ۳۰۴ھ میں اس نے وفات پائی تو اُس کا داماد الحسن بن القاسم داعی الی الحق کے لقب سے اُس کا جانشین ہوا اور ابو القاسم جعفر بن الناصر اور اجیر سپاہیوں کے سردار ماکان بن کاکی سے عرصے تک جنگ کرنے کے بعد، ۳۱۱ھ/۹۲۳ء میں پہاڑوں میں جا چھپا ۔ بعد میں مَرداویج نے، جو اس زمانے میں اَسْفار بن شیرُویہ (قب آل زیاد) کا ملازم تھا، اُسے علی آباد کے مقام پر گرز مار کر قتل کر دیا ۔ اس طرح اَسْفار طبرستان کا مالک و مختار بن گیا تا آنکہ مرداویج نے ۳۱۹ھ/۹۳۱ء میں اسے قتل کر دیا ۔ اس کے بعد مرداویج کے بھائی وُشمگیر نے اسحٰق آباد کی لڑائی (۳۲۹ھ/۹۴۰ء) تک حکومت کی ۔ اسحٰق آباد کی جنگ میں ماکان بن کاکی مارا گیا اور وُشمگیر کا تمام لشکر تباہ ہو گیا ۔ وُشمگیر نے اب پختہ ارادہ کر لیا کہ وہ آئندہ سامانی بادشاہوں کا باجگزار بن کر رہے گا ۔ وہ جرجان و طبرستان میں مختلف اوقات میں مقیم رہا ۔ اُس کے جانشین قابوس اوّل اور منوچہر کا بھی یہی عمل تھا، لیکن منوچہر نے خاندان غزنویہ کی شاہی کو تسلیم کر لیا ۔ اس کے بعد یہ صوبہ سلجوقیوں کے قبضے میں آ گیا ۔ لیکن آل باوَند کے اسپہبذ عرصے تک، بالخصوص پہاڑی علاقوں میں، خود مختار ہی رہے، یعنی علاءُالدّولہ علی بن شہریار بن قارن، غزنوی بادشاہ مسعود سوم کا ہمعصر؛ نصرت الدّین رستم؛ تاج الملوک علی بن مرداویج سلجوقی بادشاہ سنجر کا معاصر، علاءالدّولہ حسن بن رستم بن علی بن حسام الدّولہ والدّین اردشیر بن حسن، طغرل ثانی بن ارسلان کا ہم عصر .

مآخذ : (۱) البلاذری: فتوح البلدان، طبع ڈخویہ، ص ۳۳۵ تا ۳۴۰؛ (۲) F.C. Murgotten: *The origins of the Islamic state*، نیویارک ۱۹۲۴ء، ۲: ۲۹ تا ۳۸؛ (۳) المقدسی، در المکتبۃ الجغرافیۃ العربیۃ، ۳: ۳۵۴؛ (۴) ظہیرالدین: تاریخ طبرستان، طبع Dorn، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۵) محمد بن الحسن بن اسفندیار (ترجمہ بالاختصار از E.G. Browne، سلسلۂ یادگار گب، لنڈن ۱۹۰۵ء)، ص ۲۱۶؛ مواضع کثیرہ؛ (۶) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ، ۳: ۵۰۱؛ (۷) Barbier de Meynard: *Dict. dela perse*، ص ۳۸۰؛ (۸) Fr. Spiegel: *Eran. Alterthumskunde*، ؛ (۹) Le Strange: *The Lands of the Eastern*

Caliphate، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۳۶۸، ۳۷۶؛ (۱۰) British Museum Catalogue of Oriental Coins، ۹: ۲۵۷؛ (۱۱) H. Porter، در Numismatic Chronicle، ۱۹۰۱ء، ص ۲۳۷ ببعد؛

(Cl. Huart)

* **طَبَرْقہ**: طبرقہ (تبرکہ) تونس کے ساحل پر شہر تونس سے شمال مغرب میں چھتر میل پر اور الجزائر کی سرحد سے دس میل مشرق میں واقع ہے۔ یہ شہر ایک ریتیلی خلیج پر آباد ہے جس کے چاروں طرف پہاڑیاں ہیں۔ اس کا محلِ وقوع کسی قدر تنگ مگر ایک زرخیز وادی کے دہانے پر ہے، جسے "وادی الکبیر" نام دریا سیراب کرتا ہے، جو عین دَرَہم Khumiria (خُمیریا) کے پہاڑوں سے اترتا ہے۔ ساحل سے کوئی پون میل کے فاصلے پر ایک پتھریلا ٹاپو ہے جس کا طول دو ہزار گز اور عرض پانچ سو گز ہے۔ اس جزیرے اور ساحل کے درمیان ایک قدرتی لنگرگاہ ہے جس کے مشرق کی جانب درمیانی وزن کے جہازوں کی آمد و رفت ہو سکتی ہے، لیکن مغربی جانب، جو زیادہ محفوظ ہے، صرف چھوٹی چھوٹی کشتیاں ہی آ جا سکتی ہیں۔ تجارت بہت معمولی سی ہے، لیکن مارچ سے ستمبر تک کوئی دو تین سو اطالوی ماہی گیر مشہورہ (Canchony) اور سارڈین (Sardine) مچھلی کے شکار کی غرض سے یہاں چلے آتے ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائڈن، بار اول، بذیل مقالہ۔

مآخذ: (۱) Desfontaines : Voyages ......، طبع از Dureau de la Malle، پیرس ۱۸۳۸ء، ص ۲۳۶ ببعد؛ (۲) B. Girard : طبرقہ (Thabraca)، در Bullet. Société de Géographie et d' Archéologie d' Oran، ۱۸۸۳ء؛ (۳) محمد صغیر بن یوسف : Mechira el-Melki، ترجمۂ V. Serres و M. Lasram، [illegible] ۱۹۰۰ء، باب ۲۹؛ (۴) Plantet : Correspondance des Beys de Tunis avec la cour de France، جلد ۱؛ (۵) Podesta : L' Isolade Tabraca e la peschiera di coralls، در Atti della Societa ligura di Storia patria، جینوا ۱۸۸۴ء۔

(G. Yver)

* **اَلطَّبَرِی**: نسبت از طبرستان۔ اس نسبت کے حامل بیشتر طبرستان کے دارالحکومت آمُل کے رہنے والے تھے۔ اس نسبت کو غلطی سے طبریہ (Tiberias) کی طرف بھی منسوب کیا جاتا ہے، حالانکہ اس کے لیے صحیح نسبت طبرانی ہونا چاہیے (السّمعانی: انساب، ورق ۳۶۶ ب؛ تاج العروس، ۳: ۳۵۵)۔

(۱) ابو الطّیب الطّبری، طاہر بن عبداللہ بن طاہر۔ ایک شافعی فقیہ، جو ابو اسحٰق الشیرازی اور الخطیب البغدادی کے استاد تھے۔ الشیرازی نے کامل دس برس تک ان کے سامنے زانوے ادب تہ کیا۔ وہ ان کی بے حد تعریف و توصیف کرتے ہیں۔ الطبری آمل میں پیدا ہوئے، سنہ ولادت ۳۴۸ھ/۹۵۹ - ۹۶۰ء ہے۔ انھوں نے چودہ برس کی عمر میں اپنے وطن ہی میں علم فقہ کی تعلیم حاصل کرنا شروع کی اور ۳۷۱ھ/۹۸۱ - ۹۸۲ء میں ابوبکر الاسمٰعیلی سے درس لینے کی غرض سے جرجان چلے گئے، لیکن وہ ان کے پہنچنے کے دوسرے ہی دن انتقال کر گئے۔ اس کے بعد چار سال تک وہ علّامہ ابو الحسن ماسَرْجِسی (م ۳۸۳ھ/۹۹۳ء) سے پڑھتے رہے۔ پھر بغداد میں علّامہ ابو محمّد البافی (م ۳۹۸ھ/۱۰۰۷ - ۱۰۰۸ء) اور ابو الحسن الدّارقُطنی (م ۳۸۵ھ/۹۹۵ء)، مذہب شافعی کے مشہور فاضل ابو حامد الاسفرائینی (م ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ - ۱۰۱۶ء) اور [illegible] زکریا النہروانی (م ۳۹۰ھ/

۱۰۰۰ء) سے، جو مشہور مؤرخ الطّبری کے مذھب فقہ کے پیرو تھے، اکتساب علم کرتے رہے۔ اس کے بعد وہ بغداد ھی میں رہ کر مطالعے میں مشغول رہے۔ حنفی علما مثلاً القُدُوری وغیرہ سے مباحثات کیے (السُّبکی، ۳ : ۱۸۲)۔ قاضی القضاۃ ابو عبداللہ (م ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ - ۱۰۵۶ء) نے انھیں بغداد میں فقیہ باختیار تسلیم کیا (ابن الاثیر : الکامل، ۹ : ۲۸۷)۔ جب ۴۲۹ھ/۱۰۳۷ - ۱۰۳۸ء میں بُوَیہی سلطان جلال الدّولہ نے خطبے میں اپنے لیے 'مَلِکُ الملوک' کا لقب اختیار کرنے کی خواہش ظاھر کی تو خلیفہ نے دیگر فقہا کے علاوہ ابوالطّیّب الطّبری سے بھی فتوٰی طلب کیا اور انھوں نے اس لقب کے اختیار کرنے کو جائز قرار دیا (ابن الاثیر، ۹ : ۳۱۲)۔ انھیں محلّۂ باب الطّاق کی قضا کے علاوہ (ابن الاثیر، ۹ : ۳۶۰) ابوعبداللہ الصَّیْمَری الحنفی کی جگہ الکَرْخ کا قاضی بھی مقرر کر دیا گیا۔ یہ واقعہ ۴۳۶ھ/۱۰۴۴ - ۱۰۴۵ء کا ھے۔ آخر ایک سو دو برس کی عمر میں بقائمی قوائے ذھنی ھفتے کے دن ۱۹ ربیع الاوّل ۴۵۰ھ/۱۶ مئی ۱۰۵۸ء کو اُن کا انتقال ھوگیا۔ جامع المنصور میں نماز جنازہ ادا ھوئی اور باب الحَرْب کے قبرستان میں دفن کیے گئے۔ موت کے دن تک وہ خلیفہ کے محل میں دربار کی حاضری دیتے رہے۔ الخطیب لکھتا ھے کہ وہ اصول و فروع فقہ دونوں میں ماھر تھے۔ ان کی شخصیت بارُعب، کردار بلند اور گفتگو ممتاز تھی۔ وہ علم فقہ کی متعدد کتابوں کے مصنف ھیں، جن میں مختصرالمُزَنی کی شرح بھی شامل ھے، جس کا ایک قلمی نسخہ قاھرہ کے کتاب خانے میں محفوظ ھے (براکلمان، ۱ : ۱۸۰)۔ مندرجۂ ذیل کتابیں بھی انھیں کی تصنیف ھیں : (۱) ابوبکر بن الحدّاد المصری (م ۳۴۴ھ/ ۹۵۶ء) فروع کی شرح (ابن خلّکان، ۱ : ۲۳۴؛ السّبکی، ۲ : ۱۱۳ و ۳ : ۱۹۵؛ قب حاجی خلیفہ، عدد ۹۰۳۶)؛ (۲) کتاب المِنْہاج (السُّبکی، ۳ : ۱۷۶)؛ (۳) کتاب التَّعْلیقۃ، دس جلدوں میں (السُّبکی، ۳ : ۱۹۵ و حاجی خلیفہ، عدد ۳۱۲) اور (۴) مختصر فی مُوَلَّد الشافعی، جس میں آپ نے امام شافعیؒ کے پیرووں کے حالات لکھے ھیں (حاجی خلیفہ، ۴ : ۱۳۱)۔

مآخذ : (۱) الشیرازی : طبقات الفقہاء، عدد ۲۰۲ (زیر ترتیب)؛ (۲) الخطیب البغدادی، منقول در النّووی : تہذیب، ص ۷۳۵۔ بعد کے ماخذ دو مصنفوں کے حوالے سے بیان کیے گئے ھیں : (۳) السمعانی : انساب، سلسلۂ یادگار گب، ۲۰ : ورق ۳۶۷؛ (۴) النووی : تہذیب، طبع وُسْتَنْفلْت، ص ۷۳۴ تا ۷۳۶؛ (۴) ابن خَلِّکان : وفیات، قاھرہ ۱۰۱۳ء، ۱ : ۲۳۳ ببعد؛ (۵) السبکی : طبقات الشافعیۃ الکبرٰی (قاھرہ ۱۳۲۴ھ)، ۳ : ۱۷۶ تا ۱۹۷؛ (۶) وُسْتَنْفلْت : *Der Imam al-Schafi'i* (= Abh. G. W. Gött.)، ج ۳۷، ۱۸۹۱ء۔

(۲) مُحبّ الدّین الطّبری، ابو العبّاس احمد بن عبداللہ بن محمّد بن ابی بکر : مکّۂ مکرّمہ میں شافعی مذھب کے فقیہ اور محدث تھے؛ ولادت : ۶۱۵ھ/۱۲۱۸ تا ۱۲۱۹ء؛ وفات : ۶۹۴ھ/۱۲۹۴ - ۱۲۹۵ء؛ ابن الجُمَیْزی (م ۶۴۹ھ/۱۲۵۱ - ۱۲۵۲ء؛ السّبکی، ۵ : ۱۲۸)، مجد الدّین القُشَیری (م ۶۶۷ھ/۱۲۶۸ - ۱۲۶۹ء؛ الیافعی، ۴ : ۱۶۶) اور بعض دیگر علما کے شاگردوں میں سے تھے۔ المظفّر الرسولی (۶۴۷ھ/۱۲۵۰ء تا ۶۹۴ھ/۱۲۹۵ء) نے ان سے حدیث پڑھنے کے لیے انھیں یمن میں طلب کیا (الخزرجی : عُقُود، سلسلۂ یادگار گب، ۳/۱ : ۲۷۷؛ نیز قب حاجی خلیفہ، عدد ۱۱۵۳۳)۔ ان کے شاگردوں میں سے ابو محمّد القاسم بن محمّد البِرْزالی (م ۷۳۹ھ/۱۳۳۸ - ۱۳۳۹ء) کا نام قابل ذکر ھے، جو الذّھبی کے شیوخ میں سے تھے۔ وہ احادیث کے مشہور مجموعے غایۃ الاحکام [کذا،

الاَحْلام، در براکلمان، ۳ : ۸۸۱] فی الحدیث والاحکام کے مؤلّف ہیں ۔ اس مجموعے میں آپ نے ضعیف احادیث کو بھی ان کا ضعف ظاہر کیے بغیر شامل کر لیا ہے (الیافعی)۔ براکلمان نے اُن کی تصانیف کے موجود نسخوں کی فہرست دی ہے ۔ اس کے علاوہ مختلف ذرائع سے جن تالیفات کا پتا چل سکا ہے وہ یہ ہیں : (۱) المختصر فی الحدیث (السُّبکی)؛ (۲) کتاب فی فضل مکّة (السُّبکی)؛ (۳) استقصاء البیان فی مسئلة شاذروان (حاجی خلیفه، عدد ۶۱۷)؛ (۴) خیر القری فی زیارة اُم القُری (حاجی خلیفه، عدد ۴۸۲۳)؛ (۵) الاربعین فی الحج (حاجی خلیفه، عدد ۴۰۶)؛ (۶) عواطف النصرة فی تفضیل الطواف علی العُمْرة (حاجی خلیفه، عدد ۸۳۰۲ و ۱۱۸۵۹)؛ (۷) صفة حج النّبی (حاجی خلیفه، عدد ۷۷۵۸، بشرطیکه یه وهی کتاب نه هو جس کا ذکر براکلمان نے اپنی فہرست میں عدد ۴ پر کیا ہے)؛ (۸) وجیزة المعانی فی قوله : من رآنی فی المنام فقد رآنی (حاجی خلیفه، عدد ۱۳۱۷۶)؛ (۹) المنشور للملک المنصور (حاجی خلیفه، عدد ۱۳۱۳۲)؛ (۱۰) السمط الثمین فی مناقب اُمّہات المؤمنین (حاجی خلیفه، عدد ۷۲۵۰ و ۱۳۰۲۸)؛ (۱۱) تقریب المرام فی غریب (ترتیب کے بجاے غریب) القاسم بن سلّام (م ۲۲۳ھ/ ۸۳۷ء)، منتخبات به ترتیب حروف تہجی (حاجی خلیفه، عدد ۳۳۶۵ و ۴ : ۳۲۵)؛ (۱۲) ابن الاثیر کی کتاب جامع الاصول کے غیرمانوس الفاظ پر ایک رساله (حاجی خلیفه، ۲ : ۵۰۶)؛ (۱۳) حضرت شیخ شہابُ الدّین السُّہروردی (م ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء) کی کتاب عوارف المعارف فی التصوف کا خلاصه (براکلمان، ۱ : ۴۴۰؛ حاجی خلیفه، ۴ : ۲۷۶)؛ (۱۴) الشیرازی کی تصنیف التنبیه کی شرح دس جلدوں میں (السُّبکی؛ الیافعی؛ حاجی خلیفه، ۲ : ۴۳۵)؛ (۱۵) اقتباس از التنبیه (الیافعی)؛ (۱۶) طراز المذهب فی تلخیص المہذب [به تصحیح] دو جلدوں میں الشیرازی کی تصنیف المہذب کی تلخیص (حاجی خلیفه، ۶ : ۲۷۵)۔

مآخذ : (۱) الذهبی: تذکرة الحفاظ، حیدر آباد، ۴ : ۲۶۴؛ (۲) السبکی: طبقات الشافعیة الکبری، قاهره ۱۳۲۴ھ، ج ۸؛ (۳) الیافعی : مرآة الجنان، حیدر آباد ۱۳۳۹ھ، ۴ : ۲۲۳ ببعد؛ (۴) براکلمان، ۱ : ۳۶۱ ۔

(HEFFNING)

* **الطَّبَری** : ابو جعفر محمّد بن جریر، ایک عرب مؤرّخ، ۲۲۴ھ کے اواخر یا ۲۲۵ھ/۸۳۹ء میں صوبۂ طبرستان کے پاے تخت آمُل میں پیدا ہوے۔ انہیں بہت ہی چھوٹی عمر میں لکھنے پڑھنے کا شوق پیدا ہو گیا تھا، چنانچہ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے سات برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا تھا ۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم اپنے وطن ہی میں پائی ۔ ان کے والد ایک کھاتے پیتے آدمی تھے؛ اسی خوشحالی سے فائدہ اٹھا کر انہوں نے اسلامی دنیا کے علمی مراکز کا دورہ کیا ۔ علاقۂ رَے اور گرد و نواح کی سیر و سیاحت کرنے کے بعد وہ بغداد پہنچے، جہاں ان کا خیال تھا کہ وہ امام احمد بن حنبلؒ سے کسب علم کریں گے، لیکن یہاں آئے ہوے کچھ زیادہ مدت نہیں گزری تھی کہ امام صاحب کا انتقال ہو گیا ۔ بصرے اور کوفے میں چند روزہ قیام کے بعد وہ بغداد واپس آگئے، جہاں کچھ دیر ان کا قیام رہا ۔ پھر وہ مصر کو روانہ ہوے، لیکن ملک شام کے شہروں میں علم حدیث حاصل کرنے کے لیے کچھ مدت تک ٹھہر گئے ۔ ابن عساکر کے نزدیک وہ ۸۷۶-۸۷۷ء میں مصر میں مقیم تھے، لیکن یاقوت کی راے ہے کہ مصر میں وہ پہلی دفعہ ۸۶۷ء میں گئے اور اس کے بعد ملک شام میں ۸۶۹-۸۷۰ء میں وارد ہوے ۔ *Annals* (ج ۳، مطبوعۂ ۱۸۶۲ء) کے مطابق ۸۷۱-۸۷۲ء میں وہ بغداد میں تھے اور غالباً اس وقت

تک انھوں نے ایک متبحّر عالم کی حیثیت سے خاصی شہرت حاصل کر لی تھی۔ آخر وہ بغداد واپس آ گئے اور اپنی وفات، یعنی ۹۲۳ء تک، سوا طبرستان کے دو سفروں کے، برابر وھیں مقیم رہے؛ طبرستان کا دوسرا سفر ۹۰۲-۹۰۳ء میں پیش آیا۔

الطبری عالمانہ مزاج اور اعلٰی کردار کے مالک تھے۔ اپنی عمر کے ابتدائی ایام میں انھوں نے عرب اور اسلام کی روایات کے سلسلے میں مواد جمع کرنے کی انتہائی کوشش کی اور عمر کا باقی حصہ تعلیم اور تعلّم اور تصنیف و تالیف میں گزارا۔ اگرچہ ان کی مالی حیثیت معمولی تھی، پھر بھی انھوں نے مالی مفاد کو ھمیشہ نظر انداز کیا اور جلیل القدر اور منفعت بخش مناصب قبول کرنے سے برابر انکار کرتے رہے۔ اس طرح انھیں ھمہ گیر اور سیر حاصل ادبی خدمت کرنے کا موقع مل گیا، جس میں وہ ھمہ تن مشغول رہے۔ اپنے خاص مضامین، مثلاً علم تاریخ، علم فقہ، علم قراءۃ اور علم تفسیر القرآن کے علاوہ انھوں نے علم عروض، علم اللُّغۃ، صرف و نحو، علم الاخلاق، بلکہ ریاضیات اور علم طب کی طرف بھی گہری توجہ کی۔ مصر سے واپس آنے کے بعد دس سال تک وہ شافعی مذھب کے پیرو رہے؛ پھر اپنا ایک الگ دبستان قائم کیا، جس کے پیرو اپنے آپ کو ان کے والد کی نسبت سے جریریہ کہتے تھے۔ چونکہ اعتقادات میں شافعی مذھب سے اختلاف اتنا نہ تھا جتنا کہ عمل میں، اس لیے یہ تحریک نسبۃً جلد فراموش ہو گئی، البتہ امام احمدؒ بن حنبل کے مذھب سے ان کا اختلاف زیادہ بنیادی تھا۔ الطّبری امام صاحب موصوف کو حدیث کا امام تو مانتے تھے، لیکن فقہ کے متعلق وہ ان کے خیالات کے چنداں قائل نہ تھے اس لیے وہ حنبلیوں کی ناراضی کا نشانہ بن گئے۔ کہتے ھیں کہ حنبلیوں کی ان سے ناراضی کی خاص وجہ قرآن مجید کی سترھویں سورۃ [بنی اسرائیل] کی آیۃ ۸۱ کی تفسیر سے متعلق تھی۔ یہ دشمنی اس قدر بڑھی کہ انھیں اپنی حفاظت کے لیے اور مشتعل ھجوم کے غصے سے بچنے کی خاطر اپنے مکان میں بند ھو کر رھنا پڑا اور جب تک محکمۂ پولیس نے ان کی جان کی حفاظت کے لیے سخت کارروائی نہ کی انھیں امن نصیب نہ ھو سکا۔ ان کے دشمنوں نے بے بنیاد طور پر ان کے خلاف ملحدانہ رجحانات کا الزام لگا کر بھی انھیں قانونی ذرائع سے نقصان پہنچانے کی کوشش کی۔

الطّبری کی تصانیف کسی طرح بھی مکمل طور پر ھم تک نہیں پہنچیں، مثلاً ان کی وہ تحریریں ھمیشہ کے لیے گم ھو چکی ھیں جن میں انھوں نے اپنے جدید دبستان کے بنیادی اصول بیان کیے تھے، البتہ ان کی تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن محفوظ رہ گئی ہے۔ اس تصنیف میں انھوں نے تفسیر کے متعلق وہ تمام قدیم مواد جمع کر دیا ہے جس سے بعد کے مفسّرین استفادہ کرتے رہے اور مغربی علما کے لیے یہ تفسیر اب بھی تاریخی اور تنقیدی معلومات کا بے بہا خزانہ ہے۔ جو احادیث الطّبری نے خود جمع کی ھیں ان کی تشریح زیادہ تر لسانیاتی (لغات اور صرف و نحو) کے پہلو سے کی گئی ہے۔ انھوں نے ان شرائع و عقائد پر بھی، جن کا استنباط قرآن کریم سے ھوتا ہے، بحث کی ہے اور بعض جگہ تاریخی تنقید پر انحصار کیے بغیر اپنی آزادانہ رائے کا اظہار بھی کر دیا ہے۔

الطّبری کی ایک جلیل القدر تصنیف تاریخ عالم یعنی تاریخ الرّسل و الملوک ہے، جس کا لائڈن ایڈیشن اس ضخیم تصنیف کی تلخیص ہے اور جو ملخص ھونے پر بھی ساڑھے بارہ جلدوں میں ختم ھوئی ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ پوری کتاب

اس ایڈیشن سے کوئی دس گنا زیادہ ضخیم تھی۔ یہ تلخیص بھی مکمل نہیں ہے کیونکہ جگہ جگہ ان عبارتوں کا اضافہ کرنا پڑا ہے جو الطبری کی تاریخ عالم سے استفادہ کرنے والے متاخر مصنفین کے ہاں پائی جاتی ہیں۔

تمہید کے بعد کتاب کا آغاز بطریقوں (patriarchs)، انبیا اور قدیم ترین زمانے کے حکمرانوں کی تاریخ سے ہوتا ہے (۱ : ۱)، پھر ساسانیوں کے عہد کی (۱ : ۲) اور عہد نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور خلفائے راشدین کی تاریخ آتی ہے (۱ : ۳ تا ۶)، پھر تاریخ بنو امیّہ (۲ : ۱ تا ۳) اور آخر میں تاریخ بنو عبّاس (۳ : ۱ تا ۴ وسط) ہے۔ اسلامی زمانے کے شروع سے واقعات کی ترتیب ہجری سال کے مطابق قائم کی گئی ہے۔ کتاب ماہ جولائی ۹۱۵ء تک کے واقعات پر ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد دوسرے مؤرخین نے اسے جاری رکھا۔ اس قسم کے الحاقات میں چند ایک قابل ذکر یہ ہیں : (۱) الطّبری کے شاگرد ابو محمّد الفرغانی کی گم شدہ کتاب المذیّل یا صلة التاریخ؛ (۲) ابو الحسن محمّد الہمذانی (۱۱۲۷ء) کی تصنیف، جس میں ۱۰۹۰ء تک کے واقعات درج تھے؛ اس کی صرف پہلی جلد محفوظ رہ سکی ہے، جو ۹۷۷-۹۷۸ء تک کے واقعات پر ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد کے مؤرخین، مثلاً ابن مسکویہ اور ابن الاثیر نے الطبری کی معلومات اور جمع کردہ مواد کو اپنی اپنی تاریخوں میں استعمال کیا اور اس سے بعد کے زمانے کے حالات بھی لکھے۔ گویا انھوں نے اسی کو ۹۷۹-۹۸۰ھ/۱۲۲۵ء تک کے واقعات تک آگے بڑھایا۔ ابن الاثیر نے الطّبری کی تاریخ سے بہت فائدہ اٹھایا ہے اور کتاب کے مختلف بیانات میں ربط اور ہم آہنگی پیدا کرنے اور خلاؤں کو دوسرے ماخذ سے پر کرنے کی بھی کوشش کی ہے۔ [عریب بن سعید القرطبی : صلة تاریخ الطبری] کا وہ حصہ جس میں ۹۰۳ تا ۹۳۲ء کے واقعات درج ہیں اور جسے ڈخویہ نے طبع کیا ہے، اسی تاریخ کے ایک علٰحدہ نسخے اور اس کے ۹۶۳ء تک کے تکملے سے ماخوذ ہے۔ ۹۶۳ء میں سامانی ابو علی محمّد البلعمی کے حکم سے الطّبری کی تاریخ کا فارسی زبان میں ترجمہ ہوا۔ اس ترجمے میں، خصوصاً قدیم تر زمانے کے سلسلے میں، بہت کچھ تلخیص اور دوسرے ماخذ سے اضافہ کیا گیا ہے۔ اس فارسی تالیف کا ترجمہ ترکی اور عربی زبان میں بھی ہوا۔

الطّبری کی تاریخ الرّجال میں ان اکابردین کے ضروری حالات درج ہیں جن کی سند پر انھوں نے احادیث جمع کیں۔ شروع میں یہ تصنیف الطّبری بڑی کی تاریخ کے ساتھ بطور ذیل یا تتمہ شامل رہی۔ اس کا ایک نامکمّل خلاصہ تاریخ الطبری، طبع لائڈن، کے آخر میں شائع ہوا (۳ : ۲۲۹۵ تا ۲۵۰۱)۔

الطّبری نے اپنی تاریخ عالم کے لیے ضروری مواد [تحریرات اور] زبانی روایات سے جمع کیا تھا، جن کی فراہمی کے لیے انھیں اپنی طویل سیر و سیاحت میں خاصا موقع ملا، کیونکہ انھوں نے یہ سفر زیادہ تر طلب علم کے لیے اختیار کیے تھے اور مشہور و معروف علما سے استفادے میں گزارے۔ اس کے علاوہ انھوں نے ادبی ماخذ و مصادر کو بھی استعمال کیا، مثلاً ابو مخنف کی ایک تصنیف؛ عمرو بن شبّہ کی کتاب اخبار اہل بصرہ (حدیث کی ایک کتاب، جس میں سے زیاد بن ایوّب انھیں پڑھ کر سنایا کرتا تھا؛ نصر بن مزاحم کی تاریخ (Z.S، ۳ : ۹) اور ان کے علاوہ محمّد بن اسحٰق کی سیرة، اور اسی موضوع پر الواقدی، ابن سعد اور ہشام الکلبی کی تصانیف؛

المدائنی، سیف بن عمر، ابن طیفور، وغیرہ؛ ساسانیوں کی تاریخ کے لیے انھوں نے فارسی کی کی ایک تصنیف تاریخ الملوک کا عربی ترجمہ استعمال کیا، جس کے متعلق یہ گمان ہے کہ وہ جزوی طور پر اس کتاب کے ایک عربی ترجمے پر مبنی ہے جسے المُقَفّع نے تیار کیا تھا۔ الطبری نے اپنی فراہم کردہ معلومات کو تاریخی واقعات کے مسلسل بیان کی شکل میں مرتب نہیں کیا بلکہ یہ دیکھا کہ جو مختلف بیانات بھی مل جائیں، خواہ وہ باہم متناقض ھی کیوں نہ ہوں، انھیں اسی شکل میں جس میں وہ ان تک پہنچتے تھے لکھ دیا جائے؛ چنانچہ اسی لیے وہ ان روایات کی صحت کی کوئی ذمّے داری لینے سے منکر ھیں جو انھوں نے جمع کر دی ھیں اور حقیقت یہ ہے کہ اس بے لوث اور غیر مرتب مجموعۂ روایات کی تکرار ھی میں موجودہ زمانے کی تاریخی تحقیق و جستجو کے سلسلے میں اس تصنیف کی اصل قدر و قیمت مضمر ہے، بالخصوص اس وقت جب اسلام کے ابتدائی زمانے کے واقعات کو از سر نو مرتّب کرنے کا سوال در پیش ھو۔

مآخذ : (۱) براکلمان، ۱ : ۱۴۲ ببعد؛ (۲) یاقوت : ارشاد الاریب، طبع Margoiuth، ۶ : ۴۲۳ تا ۴۶۲ و طبع سلسلۂ یادگار گب، ۶ : ۶؛ (۳) السمعانی : کتاب الانساب، ورق ۳۶۷ و طبع سلسلۂ یادگار گب، ج ۱۰؛ (۴) ابن خلکان: ترجمۂ de Slane، پیرس - لنڈن ۱۸۴۳ء، ۲ : ۵۹۷ ببعد؛ (۵) فہرست، طبع Flugel، ص ۲۳۴ ببعد؛ (۶) I. Goldziher : *Die biterarische Tätig Keit des Tabari nach ibn Asakir*، در *W. Z. K. M.*، ۹ (۱۸۹۵ء) : ۳۵۹ تا ۳۷۱؛ (۷) *Annales quot scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabar.*، طبع ڈ خویہ، ۱ : ۱ تا ۶ و ۲ : ۱ تا ۳ و ۳ : ۱ تا ۴ (*Introductio*، *Indices Glassorium Addenda at Emmendanda*)، لائڈن ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء؛ (۸) H. Zotenberg : *Chronique de Abou-Djafar-Mohammed-ben-Djarir-ben-yazid Tabari*، ابو علی محمد بلعمی کے ذاتی نسخے پر مبنی، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۶۷ تا ۱۸۷۴ء؛ (۹) Th. Nöldeke: *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arab. Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführl. Esläuterungen und Ergänzungen Versehen*، لائڈن ۱۸۷۹ء؛ (۱۰) ادیب : الطبری کا تکملہ، طبع ڈ خویہ، لائڈن ۱۸۹۷ء؛ (۱۱) C. Brockelmann : *Das Verhältnis von ibn-el-Atirs Kāmil fit-taʼrīḫ zu Tabaris Aḫbar er rusul wal mulūk*، سٹراسبورگ ۱۸۹۰ء؛ (۱۲) H. F. Amedroz : *Konkordanz zwischen Tabari's Annalen und Ibn Miskawaih's Taǧārib el-umam* (در *Isl.*، ۲ : ۱۰۵ تا ۱۱۳)؛ (۱۳) ابو جعفر محمد بن جریر الطبری : جامع البیان فی تفسیر القرآن، قاہرہ ۱۳۲۱ء، ۳۰ حصص؛ (۱۴) O. Loth : *Tabaris Korancommentar*، در *ZDMG*، ۳۵ (۱۸۸۱ء) : ۵۸۸ تا ۶۲۸؛ (۱۵) Nöldeke، schwally : *Geschichte des Qorans*، لائپزگ ۱۹۱۹ء، ۲ : ۱۳۹ تا ۱۴۲، ۱۷۱ تا ۱۷۳، ۱۸۲؛ (۱۶) L. Goldziher : *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*، لائڈن ۱۹۲۰ء، ص ۸۵ تا ۹۸، ۱۰۱ ببعد .

(R. Paret)

* **طَبَرِیّہ** : (Tiberias)، ایک شہر، جو بحیرۂ طبریہ (Sea of Galilee) کی مغربی جانب واقع ہے، جس میں سے دریاے اردن نکل کر جنوب کی طرف بہتا ہے۔ اس جھیل میں مچھلیاں بکثرت ھیں اور یہ تیرہ میل لمبی، نو میل چوڑی ہے اور اس کی سطح بحیرۂ روم کی سطح سے سات سو فٹ پست ہے۔ شہر لمبا چلا گیا ہے مگر چوڑا کم ہے کیونکہ وہ مغرب

کی جانب واقع سیدھی اور بلند پہاڑیوں سے گھرا ھوا ھے، جو شہر کے شمال اور جنوب میں سمندر تک پہنچ گئی ھیں۔ شہر کے جنوب جنوب مغرب میں کوہ ھرود Herod واقع ھے۔ غالباً طبریہ سے پہلے یہاں ایک اور چھوٹا سا شہر موجود تھا۔

مآخذ: (۱) Robinson: *Palestine*، ۳: ۲۹۹ ببعد؛ (۲) گوئیرن: *Galilée*، ۱: ۲۵۰؛ (۳) جی شوماخر: *Palestine Exploration Fund Quarterly stat 1887*، ۱۸۸۷ء، ص ۸۵ ببعد؛ (۴) Schürer: *Gesch. d. jüd.*، بار چہارم، ۲: ۲۱۶ ببعد؛ (۵) بی۔ تھامسن: *Loca Sancta*، ج ۴؛ (۶) ابن الاثیر: الکامل، طبع ٹورن برگ، ۲: ۳۵۱ ببعد؛ (۷) Rohricht: *Geschichte des Königreichs Jerusalam*، ۱۸۹۸ء، ص ۴۳۱ ببعد؛ (۸) الاصطخری، ۱: ۵۸؛ (۹) المقدسی، ۳: ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۸۵؛ (۱۰) ناصر خسرو، ترجمہ از لیسترینج، در *Palestine Pilgrim Texts*، ۱۸۸۸ء، ص ۱۶؛ (۱۱) الادریسی، در *ZDPV*، ۷: ۱۲۸ (متن، ص ۱۰)؛ (۱۲) یاقوت: مُعْجَم، طبع وسٹنفلٹ، ۳: ۵۰۹ تا ۵۱۳؛ (۱۳) ابوالفداء، ترجمہ Reinaud و de Slane، ۲/۲: ۱۱؛ (۱۴) لیسترینج: *Palestine under the Muslims*، ص ۳۳۴ تا ۳۴۱؛ طبّی غسل کے لیے (قب Dechent، *ZDPV*، ۷: ۱۷۲ ببعد؛ (۱۵) Frei: کتاب مذکور، ۹: ۸۲ ببعد (مع نقشہ).

(FR BUHL)

* **طَبَس**: ایران کے صوبۂ خراسان میں ایک شہر، بلکہ اصل میں دو شہر اور اسی وجہ سے عرب جغرافیہ نگاروں نے تثنیہ کا صیغہ استعمال کرتے ھوئے طَبَسان لکھا ھے۔ پہلے شہر کو طَبَسُ العُنّاب (یعنی ''عنّاب کے درختوں کا طبس''؛ فارسی میں طبس مسینان) کہتے ھیں اور دوسرے کو طَبَسُ التَّمْر (یعنی ''کھجوروں کا طبس''؛ (اَسْفَل، در المقدسی)، فارسی میں طبس گیلکی (گُری، گُرین)۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے (آ، لائڈن، بار اول.

مآخذ: (۱) یاقوت: مُعْجَم، ۳: ۵۱۳؛ (۲) Barbier de Meynard: *Dict. de la Perse*، ص ۳۸۸؛ (۳) الاصطخری، ۱: ۲۲۹، ۲۳۷، ۲۸۶؛ (۴) ابن حوقل، ۲: ۲۷۳، ۲۸۶، ۲۹۱، ۳۲۳، ۳۲۵؛ (۵) المقدسی، ۳: ۲۴، ۳۲۱؛ (۶) ابوالفداء، طبع Renaud، de Slane، ص ۴۴۸ تا ۴۴۹؛ (۷) Mehren: *Cosmographie*، ص ۲۱۲؛ (۸) السمعانی: الانساب، سلسلۂ یادگار گب، ورق ۳۶۷ ب؛ (۹) حمداللہ مستوفی: نزھة القلوب، طبع Le strange، G.M.S.، ص ۱۴۵ و ترجمہ: ص ۱۴۱، ۱۴۲؛ (۱۰) P. M. Sykes، در *J. R. Geog. S.*، ۱۹۰۵ء، ج ۲۶ و *History of Persia*، ۲: ۱۰۹؛ (۱۱) E. G. Brown: *Literary Hist. of Persia*، ۲: ۱۷۲؛ (۱۲) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۳۵۹ تا ۳۶۱، ۳۶۳ ببعد.

(Cl. HUART [تلخیص از ادارہ])

* **طَبَقات**: ''کتاب اصناف'' ۔ اسم مکان کے طور پر اس لفظ کے معنی ھیں: ''ایک جیسے، ایک دوسرے کے اُوپر واقع'' اور اسم زمان کے طور پر: ''ایک جیسے، ایک دوسرے کے پیچھے آنے والے''، مثلاً قرآن مجید ۶۷ [المُلک]: ۳؛ ۷۱ [نوح]: ۱۵ میں ''سات آسمان جو ایک دوسرے کے اوپر ھیں'' [سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا]، نیز مکان کی ایک منزل (فرھنگ متعلقہ الادریسی: المغرب، طبع Dozy و de Goeje، لائڈن ۱۸۶۶ء، ص ۳۳۸؛ Sobernheim، کتبہ، عدد ۳۱، در *MIFAO*، ج ۲۵؛ Fagnan: *Additions*، بذیل مادّہ)؛ طَبَقات العَیْن: ''آنکھ کے اوپر تلے کے پردے'' (الخوارزمی: مفتاح، ص ۱۳۰)۔ زمانے کے اعتبار سے اس کے مخصوص معنی

نسل ہیں ۔ لغت نویس اس کا ایک مرادف 'قرن' بتاتے ہیں (حمزۃ الاصفہانی، طبع Gottwaldt، ص ۸) اور دوسرے مصنف طبقات کا لفظ ایران کے قدیم شاہی خاندانوں کے لیے استعمال کرتے ہیں ۔ کتابوں کے ناموں، مثلاً طبقات الشُّعراء، طبقات الفقہاء وغیرہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُن میں شاعروں، مغنیوں، فقہاء محدثین وغیرہ کا نسلاً بعد نسلٍ ذکر ہے؛ ایک ہی زمانے سے متعلق لوگ ایک طبقے، ایک نسل، ایک صنف یا ایک درجے میں شامل ہیں ۔ احادیث میں اس لفظ کے مفہوم کو اور بھی محدود کر کے زیادہ صحت کو مدنظر رکھا گیا ہے، اس لحاظ سے کہ نقد حدیث کے سلسلے میں اس کا مطلب یہ لیا گیا ہے کہ کسی ایک طبقے میں وہ لوگ شامل ہیں جنھوں نے احادیث اُن اشخاص کی زبانی سنی ہوں جو ان سے پہلے طبقے میں تھے اور جنھوں نے ان احادیث کو اپنے بعد کے طبقے کے لوگوں تک پہنچایا ہو ۔ مثال کے طور پر ابن الصّلاح : عُلوم الحدیث (حلب ۱۹۳۱ء، ص ۷۳) میں مذکور ہے کہ طبقے سے مراد ''ایک ہی قسم کے لوگ'' (القَوْم المتشابِھُوْن) ہیں، یعنی جو زمانے اور اسناد کے لحاظ سے ایک ہی قسم کے ہوں (قبّ النّووی : تقریب، در JA، سلسلہ ۹، ۱۸ : ۳۳ ؛ السیوطی : تدریب، قاہرہ ۱۳۰۷ھ، ص ۲۶۷) ۔

اس لفظ کے مفہوم کی تاریخ سے گمان غالب یہ ہوتا ہے کہ طبقاتی ادب صرف احادیث کی تنقیدی ضروریات کے نتیجے کے طور ہی پر پیدا نہیں ہوا، جیسا کہ Loth کا خیال ہے، بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ اسے اس قسم کی ادبیات میں ایک خاص مفہوم دے دیا گیا ہے ۔ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ اس کی ابتدا عربوں کی انساب اور سیر میں دلچسپی کی رہین منت ہے، کیونکہ ابن سعد (م ۲۳۰ھ/۸۴۵ء) کی مشہور کتاب الطبقات سے پہلے کا، کم از کم اسی زمانے کا لکھا ہوا، طبقات نام کی تصانیف کا ایک پورا سلسلہ موجود تھا جن میں سے زیادہ تر باقی نہیں رہیں اور جو قرآن کے قاریوں، فقہاء، شعرا اور مغنّیوں کے بارے میں لکھی گئی تھیں ۔ واصل بن عطاء (م ۱۳۱ھ/۷۴۸-۷۴۹ء) کی کتاب طبقات اہل العلم والجہل کے علاوہ، جو اس ابتدائی زمانے میں ایک منفرد حیثیت رکھتی تھی (یاقوت: ارشاد، طبع Margoliouth، ۷ : ۲۲۵؛ ابن خَلّکان : وفیات، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۲ : ۱۷۱)، مندرجۂ ذیل کتابیں بھی موجود تھیں : اسمٰعیل بن ابی محمّد الیزیدی (تقریباً ۲۰۰ھ/۸۱۵-۸۱۶ء): طبقات الشّعراء (ابن النّدیم : الفہرست، ص ۵۱؛ یاقوت : ۲ : ۳۵۹)؛ الہیثَم بن عَدی (م ۲۰۷ھ/۸۲۲-۸۲۳ء): طبقات الفقہاء و المحدّثین اور طبقات من رَوٰی عن النّبی (الفہرست، ص ۹۹؛ یاقوت، ۷ : ۲۶۵؛ ابن خلّکان، ۲ : ۳۰۳)؛ ابو عُبَیدہ (م ۲۰۸ھ/۸۲۳-۸۲۴ء): طبقات الفرسان (یاقوت، ۷ : ۱۶۹)؛ محمّد بن خالد (م ۲۲۰ھ/۸۳۵ء) : طبقات الفقہاء (الضّبی : بغیۃ، عدد ۱۰۱)؛ خلیفہ بن خیّاط (م ۲۳۰ھ/۸۴۴-۸۴۵ء یا ۲۴۰ھ/۸۵۴-۸۵۵ء) : طبقات القرّاء (الفہرست، ص ۲۳۲؛ ابن خلّکان، ۱ : ۱۷۲) ؛ محمّد بن سلّام الجُمَحی (م ۲۳۱ھ/۸۴۵-۸۴۶ء) : طبقات الشعراء (طبع Hell، لائڈن ۱۹۱۶ء)؛ عبدالملک بن حبیب السُّلَمی (م ۲۳۸ھ/۸۵۲-۸۵۳ء): طبقات الفقہاء و التّابعین (ابن الفَرضی : تاریخ، عدد ۸۱۶)؛ ابو حسّان الزّیادی (م ۲۴۳ھ/۸۵۷-۸۵۸ء): طبقات الشُّعراء (الفہرست، ص ۱۱۰؛ لیکن غالباً صرف الجُمَحی کی تصنیف کا ایک راوی)؛ دِعبل بن علی الخُزاعی (م ۲۴۶ھ/۸۶۰-۸۶۱ء) : طبقات الشُّعراء (الفہرست، ص ۱۶۱؛ یا قوت، ۴ : ۱۹۴)؛ المفضّل بن حبیب (م ۲۴۷ھ/۸۶۱-۸۶۲ء) :

کتاب اخبار الشّعراء وطبقاتهم (الفہرست، ص ۱۰۶)۔ اگر یہاں ہم اہل علم و ہنر کے مختلف گروہوں کے سوانح حیات سے متعلق مزید تصانیف کا ذکر شروع کر دیں تو اپنے موضوع بحث سے بہت دُور نکل جائیں گے۔

چونکہ نسلوں کے اعتبار سے طبقات میں ترتیب عملاً دشوار تھی اور جلدی سے کسی خاص شخص کا پتا لگانے میں مانع تھی، لہٰذا اس ترتیب کو بعد میں زیادہ باقاعدہ کر دیا گیا؛ یعنی یکساں طوالت کے زمانوں (صدیوں، عشروں) کو یکجا کر دیا جاتا تھا اور ہر زمانے کے اندر ایک خاص ترتیب، عموماً حروف ہجا کے مطابق، اختیار کی جاتی تھی۔ اس کی قدیم ترین مثال السُّلَمی (م ۴۱۲ھ/۱۰۲۲-۱۰۲۳ء) کی تصنیف طبقات الصُّوفیة ہے۔ اسی قسم کی اور کتابیں یہ ہیں: السُّبْکی (م ۷۷۱ھ/۱۳۶۹-۱۳۷۰ء): طَبَقاتُ الشّافعیّة؛ ابن مُلَقّن (م ۸۰۴ھ/۱۴۰۱-۱۴۰۲ء) اور ابن دُقْماق (م ۸۰۹ھ/۱۴۰۶-۱۴۰۷ء) کی تصانیف، جس میں صدیوں کا حساب رکھا گیا ہے اور ابن قاضی شُہْبہ (م ۸۵۱ھ/۱۴۴۷-۱۴۴۸ء) کی تصنیف، جس میں بیس بیس سال کی مدّت لی گئی ہے۔

تاہم ان تمام مشکلات سے بچنے کا بہترین طریقہ ان طبقاتی کتابوں میں اختیار کیا گیا ہے جن میں اوّل سے آخر تک حروف ہجا کی ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے، جو متاخر زمانے میں بہت مقبول ہوگئی، اگرچہ وہ یقیناً ''طَبقہ'' کے صحیح مفہوم سے بہت بعید تھی اور اس کا اظہار بالعموم کتاب کے نام میں کوئی اضافہ کرکے کیا جاتا تھا۔ اس طرز کی قدیم ترین تصنیف غالباً عثمان بن سعید الدّانی (م ۴۴۴ھ/۱۰۵۲-۱۰۵۳ء) کی تاریخ طَبَقاتُ القرّاء تھی، جو اب ناپید ہوچکی ہے (ابن خیر: الفہرست، ص ۲۷)۔ اسی نوعیت کی دوسری کتابیں الجزری (م ۸۳۳ھ/۱۴۲۹-۱۴۳۰ء): غایَةُ النّہایة فی طَبَقاتَ القُرّاء (طبع Bergstrasser و Pertzl، لائپزگ ۱۹۳۳-۱۹۳۵ء) اور القُرَشی (م ۷۷۵ھ/۱۳۷۳-۱۳۷۴ء): الجواهر المُضیئة فی طبقات الحَنَفیّة، وغیرہ ہیں۔

مآخذ: (۱) Loth: *Ursprung und Bedeutung der Tabaqāt*، در *ZDMG*، ۲۳ (۱۸۶۹ء)، ۵۹۳ تا ۶۱۴؛ (۲) Flügel: *Die Classen der hanefitischen Rechtsgelehrten*، در *Abh. G.W.Gött.*، ۸ (۱۸۶۰ء): ۲۷۰ ببعد؛ طبقات کی صنف کی بعض نامکمل تصانیف یہ ہیں: (۳) حاجی خلیفہ: کشف الظُّنون، طبع Flügel، ۴: ۱۲۲ تا ۱۵۵؛ (۴) Hammer-Purgstall: *Literaturgeschichte der Araber*، وی آنا ۱۸۵۰ء، ۱: ۱۴۲ ببعد (نا درست!)؛ (۵) Bergstrasser: *Die Quellen von Jāqūt's Iršād*، در *Z.S.*، ۲ (۱۹۲۳ء): ۱۸۴ تا ۲۱۸؛ (۶) *Katalog der Handbibliothek der Orientalischen Abteilung der Preuss staats bibliothek*، لائپزگ ۱۹۲۹ء، ۲۴ تا ۴۴؛ مفصلۂ ذیل کتابیں خاص طور پر شافعی فقہا کے متعلق ہیں: (۷) Wüstenfeld: *Der Imâm el Schâfi'i*، در *Abh. G. W. Gött.*، ۳۶ (۱۸۹۰ء): ۷ ببعد؛ قاریوں کے متعلق: (۸) Nöldeke و Bergstrasser: *Geschichte des Qorāns*، لائپزگ ۱۹۲۹ء، ۳: ۱۵۷ تا ۱۶۰۔

(HEFFENING)

* **طَبْل**: ایک آلۂ موسیقی جس کا شمار ڈھول (drum) کی اقسام میں ہوتا ہے۔ اسلامی روایت میں اس کی ایجاد تُوبَل بن لَمَک سے منسُوب کی گئی ہے (المسعودی، مطبوعہ پیرس، ۸: ۸۸ تا ۸۹)۔ بقول الفَیُّومی (۱۳۳۳-۱۳۳۴ء) طبل کی اصطلاح ایسے ڈھول کے لیے استعمال ہوتی تھی جس میں ایک یا دو جھلّیاں (جلد) منڈھی ہوں، تاہم اس میں دَفّ یا طُنْبُور [رَکْ بآں] شامل نہیں۔ طَبْل کی جنس کو دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، یعنی

(۱) بیان کی شکل کے یا اسطوانی طبل اور (۲) پیالہ نما طبل.

۱ - اسطوانی یا بیان کی شکل کے طبل: ان کی دو قسمیں ہوتی ہیں: (الف) ایک جھلّی والے؛ (ب) دو جھلّیوں والے۔ پہلی قسم کے ڈھول کی کئی شکلیں ہیں، اگرچہ عام طور پر ان کا "جسم" اسطوانی شکل کا یا صراحی نما ہوتا ہے۔ بظاہر اسطوانی ڈھول کا قدیم ترین نام، جس میں ایک جھلّی یا کھال ہو، کَبَر تھا، جس کا ذکر ہم بہت پہلے یعنی یعقوب المَجْشُون (م ۷۸۰- ۷۸۱ء) (ابن خلّکان، مطبوعة ۱۳۱۰ھ، ۲: ۳۰۲ و انگریزی ترجمہ، ۴ : ۲۷۰) کے زمانے میں سنتے ہیں۔ المُفَضّل بن سَلَمہ (م ۹۲۰ء) نے اسے ڈھول تشخیص کیا ہے (مخطوطۂ استانبول، ورق ۳۸) اور ابن خَلّکان (۲: ۳۰۳ و ترجمہ، ۴: ۲۷۲) توثیق کرتا ہے کہ اس کی ایک جھلّی ہوتی تھی۔ عربی لُغت نویس اس لفظ کو ملتبس کر دیتے ہیں (قب نیز *Glossarium Latino Arabicum*، ص ۸۵، ۵۶۲؛ فارمر Farmer: *Studies*، ص ۹۵)۔ - یہ نام غالباً امہری زبان کے لفظ کَبَرو Kabaro سے ماخوذ ہے اور ہمیں معلوم ہے کہ عربوں نے کم از کم ایک قسم کا ڈھول تو ضرور حبشہ سے مستعار لیا تھا (Lane: *Lexicon*، عمود ۲۰۱۳)۔ - اس خاص قسم کے ڈھول کی کیفیت کے متعلق زیادہ قطعی شہادت القلقشندی (م ۱۲۳۱-۱۲۳۲ء) کے ہاں ملتی ہے، جہاں ایک آلۂ موسیقی 'اَقْوال' کا ذکر ہے (المَقّری: نَفْحُ الطِّیب: *Analectes*، ۲ : ۱۴۳)۔ - المغرب میں اس کا رواج اب تک ہے۔ بقول ڈوزی Dozy یہ ایک بربر لفظ ہے اور میکن Meaken اسے 'اگوال' لکھتا ہے۔ Höst نے اس کی شکل کا خاکہ کھینچا ہے، مگر وہ اس کی شکل پیالہ نما دکھاتا ہے اور اگوال کے نام سے موسوم کرتا ہے (ص ۲۶۲، نقشہ ۱۳، ۹)۔ - آج کل الجزائر میں اسے گُلّال کہتے ہیں اور اس کا طول عموماً ساٹھ سنٹی میٹر ہوتا ہے۔ بلاد طرابلس الغرب (Tripolitania) میں اسی وضع قطع کا ایک اور آلہ 'تَبْدَبہ' [دَبْدَبہ] کہلاتا ہے، جسے وہاں کے عام لوگ استعمال کرتے ہیں (Guin و Delphin، ص ۳۹؛ Lavignac، ص ۲۷۹۴ و ۲۹۳۲)۔

پیالے کی شکل کا آلہ ممکن ہے 'دَرّیج' ہو، جس کا قدیم عربی مصنفین، مثلاً المُفَضّل بن سَلَمہ (کتاب مذکور، ورق ۲۱) نے ذکر کیا ہے، گو اُس کے خیال میں یہ ایک قسم کا طُنْبور تھا، جیسے کہ اکثر لُغت نویسوں کی بھی رائے ہے۔ یہ بات کہ اصل میں یہ ایک قسم کا ڈھول تھا، ہمیں المَیْدانی (م ۱۱۲۴ء) سے معلوم ہوتی ہے۔ بقول ابن مُکَرّم (م ۱۳۱۱ء) اس کا صحیح تلفظ 'دُرْبُج' ہے اور آج بھی اس کا یہی نام المغرب میں سُنا جاتا ہے، گو مختلف مقامی بولیوں میں اس نام کی صورت بدل گئی ہے (Crosby Brown، ۳: ۵۱، ۵۲؛ *A. M.*، ۲۰ : ۲۳۹)۔ - کَرِیج اور کَرِیج، جن کا ذکر المقّری میں ہے (*Anal.*، ۱ : ۱۴۳ و ترجمہ از Gayangos)، وہ دَرّیج کی مصحّف صورتیں ہیں جو کاتبوں کے سہو سے پیدا ہوئی ہیں۔ مراکش کے مشرق میں اس آلے کا نام مختلف ہو گیا ہے۔ الجزائر، بلاد تونس اور طرابلس الغرب میں عرصۂ دراز سے اسے دَرْبُوکہ کہتے ہیں (Salvador و Daniel، ص ۹۷؛ Laffage، ۹ : xxxii؛ Lavignac، ص ۲۹۳۵)؛ مصر و شام میں دَرْبُکّہ [رک بآں] "دَرَبُکّہ، دَرْبَکّہ، درابُکّہ یا ضرابُکّہ رائج ہیں (Villotean، ص ۹۹۶؛ Lane: *Mod. Egypt*، باب ۱۸؛ دَرْویش محمد، ص ۱۳؛ الحِفْنی، ص ۹۶۰)۔ - ڈوزی Dozy اور براکلمان Brockelmann کا خیال ہے کہ یہ کلمہ سریانی زبان کے لفظ

'آزدَنبکا' سے ماخوذ ہے۔ الف لیلۃ و لیلۃ (۱ : ۴۴۲) میں ایک ساز 'دربلۃ' مذکور ہے، جو عجب نہیں 'دربکہ' کی تصحیف ہو۔ ان دونوں سازوں کی تصاویر کے لیے مذکورۂ بالا اسناد دیکھیے؛ ان کے نمونے اکثر عجائب خانوں میں مل سکتے ہیں، بالخصوص پیرس (عدد ۹۵۴ تا ۹۵۷ و ۱۴۵۷)، برسلز (عدد ۱۱۲ و ۳۰۳ تا ۳۳۴ و ۶۸۰) اور نیو یارک (عدد ۳۳۵ و ۳۴۵ وغیرہ)۔ بعض حصّوں میں 'دَرْبُوکہ' کو طبلہ کہتے ہیں (فارمر Farmer : Studies، ۱ : ۸۶)۔

ایران میں اس ساز کا نام دُنبک یا تُنبک ہے، جسے لُغت نویسوں نے غلطی سے ایک قسم کی بین (bag-pipe) بتایا ہے (دیکھیے Advielle، ص ۱۳ ولوحہ؛ Keampfer، ص ۷۴۲، شکل ۶؛ Lavignac، ص ۳۰۷۶)۔

دو جھلّیوں والا طبل بھی کئی شکلوں کا ہوتا ہے۔ ایک تو 'کوبہ' کا ذکر ملتا ہے، جو ریت گھڑی کے پیالے کی شکل کا ہوتا ہے۔ مسلمانوں کو اس کے استعمال کی بہت پہلے زمانے، یعنی عبداللہ بن عمرؓ (م ۶۳۹ء) کے وقت ھی میں ممانعت کر دی گئی تھی۔ اس ساز کی کئی فقیہوں نے، جن میں ابن ابی الدُّنیا (م ۸۹۴ء) بھی شامل ہیں، مذمت کی ہے کیونکہ اس کا تعلق بد چلن قسم کے لوگوں سے تھا (برلن، مخطوطہ عدد ۵۵۰۴، ورق ۵۸ ب)۔ اخوان الصّفا (دسویں صدی) میں اس ساز کا نام 'طَبلُ المخَانِیث' [= مُخنّثوں کا طبل] آیا ہے (۱ : ۹۱)۔ بقول الجوھری (م تقریباً ۱۰۰۲ء) یہ ایک چھوٹی ڈھولک تھی، جو ''درمیان میں بہت پتلی ہوتی تھی''؛ تاہم الغزالی (م ۱۱۱۱ء) نے لکھا ہے کہ یہ لمبی شکل کی ہوتی تھی (اَحیاء، ۲ : ۱۸۶)۔ قرون وُسطٰی کے 'کُوبہ' کے نمونے بارھویں صدی کی چوبی اشیا میں پلرمو Palermo میں دیکھے جا سکتے ہیں (BZ، ۲ : ۳۸۴)۔ الموصل کا ایک تیرھویں صدی کا پیالہ نما طبل (وکٹوریا و البرٹ میوزیم، لنڈن ۱۸۵۶ء، عدد ۴۳۷۲/۵۹ میں) اور الجزری کے ایک مخطوطے (تحریر ۱۳۵۴ء) میں بھی، جو قسطنطینیہ میں ہے، دیکھا جا سکتا ہے (Martin، *Minature Painting and Painters of Persia*، ج ۲، لوحہ)۔ کتاب الاغانی میں جس طبل کا ذکر اکثر آتا ہے (۸ : ۱۶۱؛ ۹ : ۱۶۲) اور جو تال کے لیے طائفے کی موسیقی میں استعمال ہوتا تھا، وہ غالباً 'کُوبَہ' یا دِرِّیج (= دَربُوکہ) تھا۔ اب یہ ساز اسلامی مشرقی ممالک میں [پاکستان و] ھندوستان کے سوا شاذ ھی کہیں نظر آتا ہے۔

اسطوانی یا پیپے کی شکل کا طبل زیادہ مقبول رہا۔ اوّل الذّکر تو غالباً ابتدائی زمانے کے جنگی طبل کی شکل کا تھا، جس کا ذکر نویں صدی کے عبّاسیوں کی تاریخ میں آتا ہے (الاغانی، ۱۶ : ۱۳۹)۔ خود کار آلات (automata) پر الجزری کی کتاب [فی معرفۃ الحِیل الہندسیۃ] کے مختلف مخطوطات میں، جو تیرھویں چودھویں صدی کے ہیں، اس کے نمونے دکھائے گئے ہیں (Schulz : *Die persisch - islamische Minaturmalerei*، نقشہ ۲؛ *The Legacy of Islam*، شکل ۹)۔ یہ لمبا اسطوانی طبل انیسویں صدی تک مقبول رہا اور اس کے نمونے Höst (لوحہ ۲۱) اور Niebühr (لوحہ ۲۵) میں موجود ہیں۔ Villoteau (ص ۹۹۶ اسے طُبل التُّرکی کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ قرون وسطٰی سے اسے ایک عجیب قسم کی خمدار چھڑی سے بجایا جاتا رہا ہے۔ اٹھارھویں صدی سے ایک اور قسم کی چوب (percussive instrument) بھی استعمال ہونے لگی۔ آج کل کے زمانے میں طُبل التُّرکی کی جگہ ایک اور طرح کے طبل نے لے

لی ہے، جو اس سے چھوٹا ہوتا ہے۔ قدیم زمانے میں اسے ایران اور عرب ممالک میں 'دُہل' کہتے تھے۔ ناصر خسرو (م ۱۰۶۰ - ۱۰۶۱ء) [دُہل] کا فاطمی بادشاہوں کے ایک جنگی ساز کے طور پر ذکر کرتا ہے (سفر نامہ، ص ۳۴ [دُہل]، ۶۴ [طبل و کوس]، ۷۴ [دُہل])؛ اسی طرح سلاطین مملوک میں اس کے استعمال کا ذکر الظّاہری (م ۱۴۶۸ء) نے کیا ہے (المقریزی، ۱/۱: ۱۷۳ تا ۱۷۴)۔ یہ آلہ طبْل سے مختلف تھا۔ اس کا علم ہمیں ناصرخسرو اور جلال الدّین رومی طبع یادگار گِب سلسلۂ جدیدہ، ۴/۳ : ۱۵۹) دونوں کی تصانیف سے ہوتا ہے۔ مصر میں اسے 'طبل البلدی' کہتے ہیں (Villoteau، ص ۹۹۶؛ Lane : کتاب مذکور، باب ۱۸)۔ اس کے نمونے برسلز (عدد ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۴۱) اور نیویارک (عدد ۷۱۴، ۱۳۲۱) میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ Kaempfer (عدد ۷۴۰، شکل ۴) ایرانی اسطوانی طبل کو 'دُنبال' کہتا ہے اور اس کا خاکہ بھی دیتا ہے۔ اسی آلے کو ہم تخت بُستان کی سنگ تراشی کی تماثیل میں دیکھتے ہیں (Coste و Flandrin : *Voyage en Perse*، لوحہ ۱۰، ۱۲)۔ ہو سکتا ہے کہ فردوسی کا تَبیر، بھی شاید اسی وضع قطع کا ہو (نیز دیکھیے ہندوستان کا ڈھول)۔ تُرکی کے 'داوُل' کے متعلق اولیا چلبی (*Travels*، ۱/۲ : ۲۲۶) لکھتا ہے کہ اسے سب سے پہلے اورخان غازی (۱۳۲۶ء تا ۱۳۵۹ء) نے استعمال کیا تھا، لیکن ہم جانتے ہیں کہ 'داوُل' اس سے پہلے، یعنی اورخان کے پیشرو عثمان اوّل کے زمانے میں موجود تھا۔ ترک بھی عربوں کی طرح طبل بجانے کے لیے 'چوبک' (چنگل) اور 'کوبہ' (دَنبک) استعمال کیا کرتے تھے۔

آج کل ایران میں ''دُہل'' پیپے کی شکل کا ہوتا ہے (Advielle، محل مذکور؛ Lavignac، ص ۳۰۷۶؛ قبّ Kaempfer، ص ۷۴۳، شکل ۱۲)۔ عربی، یا ایرانی تَبیر ہی سے یورپ کے طَبل (tabel، آتَبل atabel، تبور tabor، تمبور tambour) وغیرہ کے نام ماخوذ ہیں۔

۲ - پیالے کی شکل کا طبل : اس کا نمائندہ نقّارہ (Kettle-drum) ہے، گو روایت یہ ہے کہ بابا سُوندیک (Sawindik) ہندی، آنحضرتؐ کے غزوات میں کوس یا نقّارہ بجایا کرتے تھے (اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۱/۲ : ۲۲۶)۔ لیکن بقول ابن خَلدون، طبع جدید، ۱ : ۳۴۴)۔ گمان غالب یہ ہے کہ عرب اس زمانے کی جنگوں میں طبل استعمال نہیں کرتے تھے۔ ابتدائی زمانے کے فقہا طبْل الْحَرب، طبل الحج اور طبل اللّہو (یعنی تفریحی طبلے) میں امتیازی حدود قائم کرتے ہیں۔ پہلے دو کا استعمال جائز تھا اور آخری قسم کے طبل کا استعمال نا جائز (الغزالی، ۲ : ۱۸۶)۔ پہلی دو قسموں کے طبل بلاشک و شُبہہ موجودہ زمانے کے نقّارے اور طبل شاہی ہی ہیں۔

نقّاروں کی اقسام میں سے سب سے بڑا نقّارہ جو مسلمانوں نے استعمال کیا 'کُورگہ' اور 'کُورگا' کہلاتا تھا، جسے مُغل بہت پسند کرتے تھے۔ یہ شاہی نقّارہ تھا، جس کے ذریعے احکام شاہی نشر کیے جاتے تھے۔ ابن بطوطہ (۲ : ۱۲۷) نے جس الطبل الکبیر کا ذکر کیا ہے وہ بلاشک و شُبہہ کُورگہ ہی تھا۔ آئین اکبری (Blochmann، ۱ : ۵۰ تا ۵۲) سے اس نقّارے کی جسامت کا کچھ پتا چلتا ہے۔ وہاں اس کو تقریباً قد آدم بتایا گیا ہے۔ ابو الفضل (آئین اکبری، طبع سید احمد خان، ص ۳۶) لکھتا ہے کہ کورگہ اور دمامہ دونوں ایک ہی تھے (۱ : ۵۰)؛ لیکن ہندوستان کا دمامہ مقابلۃً بہت چھوٹے حجم کا نقّارہ ہوتا

ہے (دیکھیے نمونہ، نیویارک، عدد ۲۶)۔ عبدالرزاق السمرقندی (م ۱۳۸۲ء) بڑی وضاحت سے کورگہ، دمامہ اور نقارے میں فرق کرتا ہے طبع جدید، ۴۱: ۲۹، و ۳۲۱ [مطلع سعدین، مطبوعہ لاہور، ۲/۱: ۴۹۹]؛ نیز دیکھیے Farmer: *Studies*: ۲: ۱۲ تا ۱۳)۔

اس سے چھوٹے حجم کا نقارہ کُوس ہے، جو دسویں صدی کے عربوں کا سب سے بڑا نقارہ تھا (اخوان الصفا، ۱: ۹۱)۔ یہ بھی ایک جنگی ساز تھا (اس کے استعمال کے لیے رک بہ طبل خانہ)۔ تیرھویں صدی کے ایک عربی مخطوطے کا عکس Schulz نے چھاپا ہے (کتاب مذکور، لوحہ ۸)، جس میں ''کُوسات'' کے تین جوڑے دکھائے ہیں۔

معمولی قسم کا نقارہ وہ تھا جسے اخوان الصفاء (دسویں صدی) میں طَبْلُ المَرْکَب (یعنی سواری کا ڈھول) کہا گیا ہے۔ کہتے ہیں کہ اس کی آواز طبل الکوس سے ہلکی ہوتی تھی۔ اسی نقارے کا ایک اور پرانا نام 'دَبْدَاب' یا 'دَبْدَبَہ' تھا۔ بعد میں اسے 'نقّارہ' کہنے لگے۔ اس لفظ کو اس آلے سمیت یورپ والوں نے بھی اپنا لیا، چنانچہ وہ اسے naker، nacaire وغیرہ کے نام سے تعبیر کرنے لگے اور ایرانی نقارہ طُنبَل یورپ میں tymbala، timbale ہوگیا۔ قرون وسطیٰ میں نقّاروں کی شکلوں کے لیے دیکھیے Schulz: (کتاب مذکور، نقشہ ۴)؛ *The Legacy of Islam*، شکل ۹۱؛ کتاب البُلْہان، مخطوطۂ کتاب خانۂ بودلین، عدد ۱۳۳ Or، ورق ۳۸؛ جامع التواریخ، کتاب خانۂ ایڈنبرا یونیورسٹی، ورق ۵-ب و ۷۱ب؛ نیز دیکھیے مادہ طبل خانہ۔ موجودہ زمانے کے نمونوں کے خاکے Villoteau (ص ۹۹۲ تا ۹۹۳) میں دیے گئے ہیں، اور اصلی نمونے برسلز (عدد ۳۲۵) اور نیویارک (عدد ۱۲۲۲) میں دیکھیے جا سکتے ہیں۔ ترکی دُنبلک یا طُنبک کے لیے دیکھیے راقم کا مقالہ، در JRAS، ۱۹۳۶ء۔

ایک متوسط جسامت کے نقارے کو Villoteau نقرزان (کذا) موسوم کرتا ہے۔ ترکی میں اس حجم کے نقارے کو ''قُدُوم'' کہتے ہیں۔ روایت ہے کہ یہ نقارہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت خدیجہؓ کے نکاح کے موقع پر بجایا گیا تھا (اولیا چلبی، ۲/۱: ۲۳۴)۔ درویشوں کے تکیے میں بھی یہ نقارہ پایا جاتا ہے۔

نقاروں میں سب سے چھوٹی قسم کا نقارچہ نُقَیرَۃ، یا طُبَیْلَۃ، کہلاتا ہے، جو طائفے کی موسیقی میں استعمال ہوتا ہے۔ پہلی قسم کے آلے کے استعمال کا ذکر ہم گیارھویں صدی کے اندلسی عربوں کے خانوادۂ عبّادیہ میں سنتے ہیں (ڈوزی Dozy: *Abbad*، ۲: ۲۴۳) اور *Vocabulista Arávigo* (۱۵۰۵ء) میں یہ لفظ ہسپانوی لفظ *Atabalia* کے مقابلے میں استعمال ہوا ہے۔ Russel کی کتاب *Aleppo* (۱۷۹۴ء) میں نقارے (= نُقیرہ) کا ایک نقشہ دکھایا گیا ہے (لوحہ ۴) اور اس کا دوسرا نمونہ Höst (جدول ۳۱: ۱۰) اور Christianowitsch (ص ۳۲، لوحہ ۱۲) میں مل سکتا ہے۔ مؤخر الذکر کی نقل Fétis (۲: ۱۶۳) اور Lavignac (ص ۲۷۹۳) نے بھی دی ہے۔

Villoteau، اٹھارھویں صدی کے اواخر کے مصر کے کوائف بیان کرتے ہوئے چند چھوٹی قسم کے دستی نقاروں کا ذکر کرتا ہے، لیکن ان سب میں سے ایک کے سوا، جسے طبل باز کہتے ہیں، اکثر باقی ناموں سے آج کل کوئی آشنا نہیں (Villoteau، ص ۹۹۴)۔ یہ طبل باز صریحاً ایک ایسی قسم کا ڈھول تھا جو پرندوں کو پھانسنے یا باز کو واپس بلانے کے لیے استعمال ہوتا تھا، لیکن مذکورہ زمانے تک یہ رمضان کے مہینے میں

سحری کے لیے جگانے والوں اور درویش برادریوں کا ایک مقبول آلہ بن چکا تھا اور واقعہ یہ ہے کہ اسے طَبْلَةُ المُسَحِّرة (یعنی سحر کے وقت جگانے والا نقارہ) کہتے بھی تھے۔ اس کے نمونے برسلز (عدد ۳۲۹) اور نیویارک (عدد ۴۲۱ و ۲۶۶۱) میں ہیں۔ اسے ایک ہاتھ میں پکڑ کر دوسرے ہاتھ سے ایک چھوٹی چوب سے بجاتے تھے۔ اس سے ذرا بڑا نقارہ طبلِ المِجْری (کذا) [Hungarian Kettledrum] تھا، اسے دَوّال (چمڑے کی پٹی) سے بجاتے تھے.

مقابلةً کم گہرائی کے نقارے طبل الشامی اور قَصْعَة تھے۔ پہلا تو غالباً وہی تھا جسے طَبْل الحج کہتے تھے اور جس کا فقہا نے اکثر ذکر کیا ہے۔ اسے گردن میں اس طرح لٹکا لیا کرتے تھے کہ اس کا سرا یا منڈھی ہوئی جھلّی سیدھی عموداً رہتی تھی۔ سولھویں صدی کے حاجیوں کی ایک تصویر، جس میں یہ ڈھول بھی ہیں، کتب خانۂ بودلین میں (عدد Or. ۴۳۰، ورق ۵۵) موجود ہے؛ موجودہ نمونوں اور متعلقہ جزئیات کے لیے دیکھیے Villoteau (ص ۹۹۲ تا ۹۹۳) اور لین Lane (Mod. Egypt، باب ۲، ۶ و ۱۸)۔ نیویارک میں (عدد ۳۸۶ و ۴۹۳) بھی اُن کے نمونے موجود ہیں۔ آج کل کا قَصْعَة، جو المغرب میں استعمال ہوتا ہے، اس کا پیندا صَحْنَة (= قَصْعَة) کے پیندے کی طرح چپٹا ہوتا ہے اور اس کی وجہ تسمیہ بھی یہی ہے۔ اسے چوبوں سے بجایا جاتا ہے، جنھیں مَطَارِق کہتے ہیں (Guin و Delphin، ص ۴۴؛ Lavignac، ص ۲۹۳۲)۔ گزشتہ زمانے میں یہ ایک جنگی باجا تھا (دیکھیے کتاب الفخری، متن، ص ۴۰؛ فرانسیسی ترجمے میں 'قَصَع' کو cymbales (جھانج) لکھا گیا ہے: A M، ج ۶، ۱؛ [نیز دیکھیے ڈوزی: Suppl.، بذیل قَصْعَة]).

مآخذ : (۱) المفضّل بن سَلَمہ : کتاب الملاهی
(مخطوطۂ استانبول)؛ (۲) Höst : Narchrichten von
Marokos und Fes؛ (۳) Guin و Delphin : Notes
sur la poesi et de la musique arabes؛ (۴) Lavignac:
Encyclopèdie de la Musiqeu؛ (۵) Crosby Brown :
Catalogue of the Crosby Brown colt. of Musical
Instruments، نیویارک؛ (۶) Salvador Daniel : La
Musique arabe، ۱۸۷۹ء؛ (۷) Christianowitsch :
Esquisse historique de la musique arabe؛ (۸) Laffage:
La musique-arabe، مطبوعۂ ترنس؛ (۹) Villoteau، در
Description de l' Egypte état moderne، بڑی تقطیع
والا نسخہ، ج ۱؛ (۱۰) درویش محمد الحریری : صفاء الاوقات،
مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۱) El Hefny : Congrès de musique
arabe، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۲) Kaempfer : Amoenitatum
exoticarum؛ (۱۳) Mahillon : Catalogue descr
Instrumental du Conservatoire royal...... du musèe
de Musique de Buxelles؛ (۱۴) Chouquet : Le musèe
du Conservatoire Royal de Musique de Buxelles،
مطبوعۂ پیرس؛ (۱۵) اخوان الصفاء : رسائل؛ (۱۶) الغزالی :
اِحْیاء، قاہرہ ۱۹۰۸ء؛ (۱۷) کتاب الاغانی؛ (۱۸) Niebuhr:
Voyage en Arabie؛ (۱۹) Advielle : La musique
chez les Persans؛ (۲۰) Farmer : Studies in oriental
musical Instruments، ج ۱؛ (۲۱) Fetis : Hist. gen
de la musique؛ (۲۲) Sachs : Realiexikon der musi-
kinstrumente.

(H.G. FARMER)

طَبْل خَانَه : (نقّار خانہ، نوبت خانہ، * ڈھول گھر، فوجی بینڈ گھر؛ اسلامی ممالک میں فوجی باجے اور باجے رکھنے والے مکان کو، جو چھاؤنی یا شہر میں ہو، یہ نام دیتے ہیں۔ یہ نام مختلف قسم کے ڈھولوں (طبل، نقّارہ) وغیرہ پر [illegible] کے بڑے بڑے آلات اور

سازوں میں شمار ہوتے تھے، یا اس خاص قسم کی موسیقی سے نکلے ہیں جسے 'نوبت' کہتے تھے۔ ابتدا میں نقّار خانے یا طبل خانے میں صرف طبل اور نقارے یا بعض صورتوں میں خاص قسم کے ڈھول ہی ہوا کرتے تھے۔ اس کی تصدیق مختلف اسناد سے ہوتی ہے۔ ابن تغری بردی (م ۱۴۱۲ء) کے ہاں "نقاروں (دُبا دِب)" یعنی طبل خانہ کے الفاظ آتے ہیں۔ الظّاہری (م ۱۴۶۸ء) طبل خانے کے تین جوڑوں (ـ احمال) اور دو تُرموں کا ذکر کرتا ہے۔ ابن ایاس (م تقریباً ۱۵۲۴ء) کے ہاں طبل خانہ اور بڑے ڈھولوں (= کُوسات) کا ایک حوالہ آیا ہے (المقریزی : *Hist. des Sultans Mamlouks de l' Égypte*، ترجمہ Quatremère، پیرس ۱۸۴۵ء، ۱/۲ : ۲۲۳ و ۲/۲ : ۲۶۸؛ الخزرجی : *The Pearl-Strings*، در G M S، ج ۳، لنڈن ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۸ء، ۵/۳ : ۱۳۵، ۲۲۹)۔ رہی نوبت تو یہ ایک خاص قسم کی موسیقی تھی، جس کی بعد میں کئی حرکات (فُصُول) بن گئیں، جنھیں نقار خانہ بادشاہوں کے لیے پانچوں نمازوں [رک بہ صلوۃ] کے وقت بجایا کرتا تھا، لیکن چھوٹے درجے کے حکّام تین فرض نمازوں کے اوقات میں بجوایا کرتے تھے۔ شاہی امتیاز کی حیثیت سے نوبت بجوانے کی نہ صرف سختی سے نگرانی کی جاتی تھی بلکہ سامعین کے لیے بھی یہ ضروری تھا کہ نوبت نوازی کے وقت اُسے ادب سے اور خاموش رہ کر سنیں (ابن بطّوطہ، مطبوعۂ پیرس، ۲ : ۱۸۸؛ von Hammer : *Hist de l' Empire Ottoman*، پیرس ۱۸۳۵ء، ۱ : ۷۵)۔ کہتے ہیں کہ نوبت نوازی کا دستور سکندر اعظم کے وقت سے چلا آتا ہے (النّسوی : *Hist. du Sultan Djelal ad-Din Man-kobirni*، در P E L O V، پیرس ۱۸۹۵ء، ص ۲۱۱)۔

قُدَما : معلوم ہوتا ہے کہ اہل مشرق قدیم ترین زمانے ہی سے اپنی جنگی عظمت کے اظہار کے لیے چوٹ یا ضرب سے بجنے والے آلات کو پسند کرتے تھے۔ یونانیوں کے نزدیک، جو جنگ میں صرف نرم اور نفیری کا استعمال کیا کرتے تھے، ایسے چوٹ سے بجنے والے ساز وحشیوں کے باجے تھے، لیکن نقلی* Callesthenes کی "تاریخ سکندر اعظم" کے سریانی نسخے (مترجمۂ Budge، ص ۹۶) میں ہم دیکھتے ہیں کہ اس فاتح عالم نے طبل کو بھی اپنے فوجی آلات موسیقی میں شامل کر لیا تھا۔ اگر ہم عربی رسالے کتاب السّیاسة (آٹھویں نویں صدی)، جسے فرضی طور پر ارسطو سے منسوب کر دیا گیا تھا، نیز عربی ہی میں مُورِسطُوس [رَک بان] کی معاصر تصانیف کو دیکھیں تو یہ ظاہر ہوگا کہ سکندر نے ایک بہت بڑا آرگن (اُرغُنون) بھی رائج کیا تھا، جو پانی کے زور سے بجتا تھا اور اس باجے کو اپنی فوج کی رہنمائی اور دشمن کی فوج میں پریشانی پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا (Farmer : *The Organ of the Ancients*، لنڈن ۱۹۳۱ء، ص ۱۱۹ تا ۱۳۸)۔ Strabo (پہلی صدی ق م) لکھتا ہے کہ ایران کے نوجوانوں کو جنگ کے لیے پیتل کے باجے بجا کر جمع کیا جاتا تھا اور ہندوستان کے راجا ڈھولوں اور جھانجوں کے شور میں لوگوں کے درمیان چلا پھرا کرتے تھے

---

* [اصلی Callisthenes سکندر کے عہد کا مشہور یونانی فاضل مؤرّخ گزرا ہے۔ لیکن اس کی تصانیف سلامت نہیں رہیں۔ محولہ تاریخ بطلیوسی عہد کے ایک یونانی مصنف Aesopus سے منسوب کی جاتی ہے اور اسے نقلی Callisthenes کہتے ہیں۔ متن مقالہ میں اس کے ہجے Callesthenes آئے ہیں]۔

Geog.)، ۱/۱۵ : ۵۵ و ۳/۱۵ : ۱۸) - پلوٹارک Plutarch (م تقریبًا ۱۲۰ء) لکھتا ہے کہ اہل پارتھیا دشمن کو خوف زدہ کرنے کے لیے نقارے بجایا کرتے تھے (Crassus، ۲۳ : ۱۰) - شاہ نامۂ فردوسی (م ۱۰۲۰ء) کے صفحات قدیم ایران کی جنگی موسیقی کی تفاصیل سے پُر ہیں - ان میں ہم سنکھ اور تُرم کی قسم کے باجوں (کرّنای، شیپور، بُوق) نیز نرسل یا پیتل کی نَے (سرنای، روئین نای) ڈھول اور نقّارے (= تبیرہ، کُوس) نیز ہندوستانی گھنگرو اور جھانج (ہندی درای، زنگ اور سنج) کا حال پڑھتے ہیں ۔

جاہلیہ کے عرب : سکندریہ کا کلیمنٹ Clement (دوسری صدی عیسوی) کہتا ہے کہ زمانۂ جاہلیت کے عرب جنگ میں جھانجوں (Paedagogos) کا استعمال کیا کرتے تھے، لیکن عربی مصنّفین صرف دف کا ذکر کرتے ہیں، جو مُغنّیہ عورتیں (قیان = گانے بجانے والی لڑکیاں) لڑائی کے وقت بجایا کرتی تھیں - غزوۂ احد اور بدر میں بھی ہم یہی دیکھتے ہیں، گو غالب قرینہ یہ ہے کہ اس زمانے میں ''مزمار'' (= بانسری) بھی جنگی آلات موسیقی میں شمار ہوتا تھا (Farmer: *History of Arabian Music*، لنڈن ۱۹۲۹ء، ص ۱۰، ۱۱؛ کتاب الاغانی، مطبوعۂ بولاق، ۲ : ۱۷۲) - ترکیہ کے انتہائی پر تخیّل مصنف اولیا چلبی (م تقریبًا ۱۶۸۰ء) کا دعوٰی ہے کہ آنحضرتؐ کے زمانے میں جنگی لوازمات میں نہ تو تُرم تھا اور نہ نفیری بلکہ آپؐ کے غزوات میں بڑا طبل (کُوس) ہی بجا کرتا تھا (*Travels*، ترجمہ von Hammer، لنڈن ۱۸۴۶ء، ۱/۲ : ۱۹۳) - اس کے برعکس ابن خَلدُون (م ۱۴۰۶ء) لکھتا ہے کہ قرون اولیٰ کے مسلمانوں کے ہاں نہ تو نرسنگھے (''اَبْواق'') استعمال ہوتے تھے نہ ڈھول (طُبول : دیکھیے *NE*، ۱۷ : ۳۴) - اس میں کوئی شک نہیں کہ عرب اگرچہ شہری زندگی میں بوق استعمال کرتے تھے، لیکن یہ جنگ کے آلات موسیقی میں شمار نہیں ہوتا تھا، کیونکہ نویں صدی عیسوی میں خاص طور پر مذکور ہے کہ اِسے عیسائی استعمال کیا کرتے تھے (الجوہری : صحاح) ۔

بنو اُمیّہ اور بنو عباس : بنو اُمیّہ کے عہد (۶۶۱ تا ۷۵۰ء) میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ طبل و دُہل کا استعمال جنگی آلات موسیقی میں ہونے لگا تھا اور انہیں دف کی نسبت ''مزمار'' کے ساتھ بجانا زیادہ موزوں سمجھا جاتا تھا (سید امیر علی: *Short Hist. of the Saracens*، لنڈن ۱۸۹۹ء، ص ۶۵) - ایرانی اثرات کی وجہ سے، جن کا ابتدائی عبّاسیوں (۷۵۰ تا ۱۲۵۶ء) کے عہد میں بہت زیادہ غلبہ ہو گیا تھا، پرانے اور نسبۃً بدوی طرز کے مِزمار کی جگہ ایرانی سُرنای نے لے لی (الاغانی، ۱۶ : ۱۳۹، لیکن ''سُرناب'' کی جگہ ''سُرنای'' پڑھیے) - ایرانیوں میں سُرنای (=سُریانے) اور طبل لازم و ملزوم تھے (المسعودی، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء، ۸ : ۹۰) - دسویں صدی تک کئی قسم کے نقارے جنگی صفوں میں استعمال کیے جانے لگے تھے - ''طَبْل المَرکب'' (یعنی سواری کا طبل)، جو غالبًا وہی چیز ہے جسے دبداب یا دَبْدَبَہ اور نقّارہ کہتے تھے، اور اس سے بھی ایک بڑا طبل یعنی الکُوس بھی اسی مد میں تھا (رسائل اخوان الصّفا، مطبوعۂ بمبئی، ۱ : ۹۱) - ان آلات کی جوڑیاں ہوا کرتی تھیں، جنھیں گھوڑے یا اونٹ کی گردن کے دونوں طرف لاد لیا جاتا تھا - اس زمانے تک بُوق اور سنکھ کا رواج بھی فوجی باجوں میں ہو چکا تھا - سنکھ پہلے پہل تو کسی جانور کے سینگ کے خول سے بنایا جاتا تھا، جیسے قدیم زمانے کے سینگ، مگر پھر یہ آلہ دھات

کا بننے لگا؛ چنانچہ اولیا چلبی لکھتا ہے کہ دھات کی ساخت کا آلہ (برنج بورو) سلجوق بادشاہ آلپ ارسلان (م ۱۰۷۲ء) نے رائج کیا تھا (*Travels*، ۱/۲:۲۳۸) - اصلی تُرم کو 'نفیر' کہتے تھے- پہلے اس کا نام 'بُوق النّفیر' یعنی جنگ کا بوق تھا (ابن الطِّقطَقی، الفخری، طبع Derenbourg، ص ۳۰).

آل بُویہ : دسویں صدی تک نقّار خانے یا طبل خانے میں نقّارے، طبل، تُرم اور سنکھ خلیفہ کے ''مراتب'' میں شامل اور نوبت کے ساتھ صرف امیر المؤمنین کی ذات سے مخصوص تھے (ابن خلدُون، در *NE*، ۱۷ : ۴۲؛ Quatremère: *Hist. des Mongols*، ص ۴۱۸) - خلافت کے زوال اور چھوٹے چھوٹے حکمرانوں کے معرض وجود میں آنے کے باعث ہر کہ و مہ نقّار خانے اور نوبت کا مطالبہ کرنے لگا؛ چنانچہ یہ رواج شروع ہوگیا کہ خلیفہ اپنے ماتحت حکمرانوں کو شاہی اختیارات عطا کرتا تو اپنے فرمان اور عَلَم یا پرچم کے ساتھ انھیں عموماً طبل یا نقارہ بھی بھیجتا تھا۔ ان کی قسم، تعداد اور نوبت بجوانے کی صراحت ہر امیر کے منصب و مرتبے کے مطابق قرار دی جاتی تھی - بُوَیہی ''امیر'' مُعِزّ الدّولہ (م ۹۶۷ء) نے خلیفہ المُطیع (م ۹۷۴ء) سے نقّار خانہ دیے جانے کا امتیاز چاہا، لیکن اس کی درخواست نامنظور ہوئی - پھر ۹۶۶ء میں اسی خلیفہ نے ایک مہم کے دوران میں ایک سپہ سالار کو ''دبادب'' بجوانے کی اجازت دے دی اور وہ بظاہر اس اعزاز سے مہم کے بعد بھی بہرہ مند رہا - بہرحال کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلا امیر، جسے نوبت بجوانے کا دل پسند اعزاز حاصل ہوا، امیر عَضُد الدّولہ بُوَیہی تھا - اسے نقّار خانے کا اعزاز خلیفہ الطّائع نے ۹۷۹ء میں بخشا تھا، لیکن اسے صرف تین نمازوں کے وقت نوبت بجوانے کی اجازت تھی اور پنج وقتی نوبت کا حق خلیفہ ھی کے لیے محفوظ رکھا گیا تھا - آل بُوَیہ میں سے ایک امیر ابو کالیجار (م ۱۰۴۸ء) نے بغداد میں اپنے لیے پنج وقتی نوبت بجوانے کا اعزازی حق اختیار کر لیا اور اگرچہ خلیفہ نے اسے صرف سہ گانہ نوبت پر اکتفا کرنے کی ہدایت بھی کی، لیکن اس نے اتفاق نہ کیا - بایں ھمہ خلیفہ دوسرے لوگوں کو پہلے سے یہ اعزاز یا نوبت بجانے کا حق عطا کر چکا تھا، چنانچہ ۱۰۰۰ء، یعنی خلیفہ القادر [باللہ] کے عہد میں ایک وزیر کو طبل بجوانے کا حق پنج وقتی نوبت کے طور پر عطا کیا گیا - ۱۰۱۷ء میں سلطان الدّولہ بُوَیہی کو بھی یہ اجازت دے دی گئی، یا اس نے خود ھی یہ حق اختیار کر لیا (Quatremère: کتاب مذکور، ص ۴۱۸؛ Margoliouth : *The Eclipse of the Abbāsid Caliphate*، ۲ : ۲۹۴، ۲۹۶ و ۳: ۳۴۵).

سلاجقہ : ان حکمرانوں کے عہد میں نقّار خانے کے امتیازات میں مزید توسیع ہوئی - خلیفۃ المُقتَدی (م ۱۰۹۴ء) کسی صوبے کا والی مقرر کرتے وقت اسے نقّارے (کُوسات) بھی عطا کیا کرتا تھا، جنھیں پنجگانہ نماز کے اوقات میں اپنے صوبے کی حدود میں بجانے کی اجازت ہوتی تھی، لیکن حدود صوبہ سے باہر صرف تین بار - جب ۱۱۰۱ء میں دو سلجوق بادشاہوں برکیاروق اور محمد نے علی الترتیب سلطان اور ملک کا لقب اختیار کر لیا تو انھوں نے اپنے اپنے مرتبے کے مطابق پنج وقتی اور سہ وقتی نوبت بجانے کا حق بھی اختیار کر لیا - آلپ ارسلان (م ۱۰۷۲ء) اور قزل ارسلان (م ۱۱۹۱ء) دونوں نے پنج وقتی نوبت بجوای (ابن الجوزی، مخطوطہ، در کتاب خانۂ ملّی پیرس، عدد ۲۱۲۷، ورق ۲۰۶ ب).

عرب : نویں صدی میں یمن کے قرمطی المنصور بن حسن کے پاس تیس 'طبل' تھے اور سعید الاحول (م ۱۰۸۹ء) جو بنو نجاح میں سے تھا، سنکھ (= بوقات) اور طبل رکھا کرتا تھا۔ اس سے بعد کے زمانے میں بھی طبل خانے، بڑے نقاروں (کوسات) اور معمولی ''نقاروں'' کا ذکر دیکھنے میں آتا ہے (Kay : *Yaman, its Early mediaeval History*، لنڈن ۱۸۹۲ء، ص ۸۴؛ الخزرجی، کتاب مذکور، ۱/۳ : ۱۰۳، ۱۶۰؛ ۳/۲ : ۳، ۵۷؛ ۳/۲ : ۵۲)۔ چودھویں صدی میں عمان میں بہ مقام ظفار وہاں کے سلطان کے دروازے پر بانسریاں (= سرنایات)، سنکھ (= بوقات)، ترم (= انفار) اور نقارے (= طبول) رکھتا تھا۔ حلہ کے فوجی باجوں میں بوقات، انفار اور طبول شامل تھے (ابن بطوطہ، کتاب مذکور، ۲ : ۹۸، ۲۱۲)۔ گیارھویں صدی کے آغاز میں عقیلیوں نے بوق اور دبداب کو اپنے فوجی باجوں میں پسند کیا (*JRAS*، ۱۹۰۱ء، ص ۷۵۵، ۷۸۲)۔ دوسرے ممالک میں ہم ایک چھوٹی اور کم گہرائی والے نقارے یعنی 'قصعہ' کا استعمال دیکھتے ہیں۔ الف لیلۃ و لیلۃ میں جنگی باجوں کی نہایت ہی مؤثر نمائش بانسریوں (زمور)، 'بوقات یعنی سنکھ، ترم (انفار)، ڈھول (طبل) اور جھانجوں (کاسات، کئوس) سے کی گئی ہے۔ لیکن تمام طبل جن کا اکثر ذکر آتا ہے، وہ بوقات، طبول اور کاسات یعنی جھانجوں پر یا 'بوقات'، طبول اور نقاروں (= 'کوسات') پر یا جھانج (کوسات) اور ڈھول (طبول) پر مشتمل ہوتے تھے، ورنہ صرف ڈھول یا نقارے ہی سے کام لیا جاتا تھا۔

مصر : فاطمی خلفا کے عہد میں بھی ماتحت الیوں کو فوجی باجوں کا اعزاز قریب قریب نہیں اصولوں کے مطابق دیا جاتا تھا جیسے عباسیہ کے زمانے میں (طبقات ناصری، ترجمہ Raverty، لنڈن ۱۸۸۱ء، ۲ : ۶۱۶؛ بدایونی : منتخب التواریخ، ترجمہ Ranking و Lowe، کلکتہ ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۸ء، ۱ : ۹۴، ۳۱۰)۔ العزیز (م ۹۹۶ء) نے جب ملک شام پر فوج کشی کی تو، اس کے ہمراہ ۵۰۰ سنکھ (ابواق نہ کہ ''طنبور'')؛ (*NE*، ۲۰ : ۵۱) تھے (*NE*، ۱۷ : ۴۵)۔ ہم یہ بھی پڑھتے ہیں کہ نوبت بجانے کا کام فوجی باجوں سے لیا جاتا تھا جس کا مظاہرہ ایک موقع پر فاطمی محل میں ہوا۔ ناصر خسرو فاطمیوں کے جنگی باجوں کی کیفیت لکھتا ہے کہ ان میں بوق، سرنا، دو قسم کے ڈھول یعنی طبلِ دہل (ایرانی قسم کا) نقارہ (کوس) اور جھانج (= کاسہ) شامل تھے (سفرنامہ، طبع Schefer، پیرس ۱۸۸۱ء، ص ۴۴، ۴۶، ۴۷)۔ ۱۱۷۲ء میں جب نور الدین اور صلاح الدین دونوں دمشق میں موجود تھے، صلاح الدین نے جو نور الدین کا باج گزار تھا، صرف سہ وقتی نوبت نوازی پر اکتفا کیا لیکن نور الدین کے ہاں پانچوں وقت نوبت بجتی تھی (Quatremère : کتاب مذکور، ص ۴۱۹)۔ مملوک سلاطین کے عہد میں فوجی باجے (band) کی تنظیم زیادہ شاندار طریق سے اور المغرب کے طریقوں کی مانند ہوئی، یعنی اس کے ساتھ جھنڈوں، پرچموں اور اسی قسم کے نشانات اقتدار کا اضافہ ہوا (بحوالہ ابن ایاس؛ المقریزی، ۱/۱ : ۲۲۶)۔ بقول الظاہری سلطان بیبرس اول (م ۱۲۷۷ء) کے فوجی باجے (band) میں چالیس بڑے نقارے (کوسات)، چار ڈھول (دہل)، چار بانسریاں (زمور) اور بیس نفیریاں (انفار) تھیں۔ وہ لکھتا ہے کہ 'دہل' اور 'زمور' کو حال ہی میں شامل کیا گیا ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ عہد فاطمیہ میں یہ مستعمل [illegible] کرتے تھے۔ ''زمر'' اور ''سرنا''،

دونوں نرسلوں کی بانسریاں تھیں۔ ابن تغری بردی لکھتا ہے کہ قلاوون (م۔ ۱۲۹۰ء) کے عہد میں ایک وزیر کا اپنا طبل خانہ تھا، اور ۱۳۱۸ء میں اسی قسم کی رعایت ایک اور شخص کو بھی حاصل تھی، گو ہمیں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اس کا عام دستور نہ تھا۔ ابن خلدون لکھتا ہے کہ بڑے نقاروں (کُوسات) کی اجازت ہر امیر اور سپہ سالار کو حاصل تھی (N E، ۱۷ : ۳۶)، لیکن بقول ابن تغری بردی یہ رعایت صرف انہیں امرا کے لیے مخصوص تھی، جو ایک ہزار سپاہیوں کے قائد تھے۔ الظاہری لکھتا ہے کہ کسی امیر کے طبل خانے میں دو 'طبل' (یا دُہل) اور چار 'نفیریاں' ہوا کرتی تھیں، لیکن کوس یا بڑا نقارہ نہیں ہوتا تھا۔ کسی اتابک کو اس تعداد سے دُگنی تعداد میں آلات طبل خانہ رکھنے کی اجازت تھی، بحالیکہ ایک ''امیر مقدم'' کو صرف ایک بُوق یا سنکھ کی اجازت ہوتی تھی۔ لیکن پھر پندرھویں صدی تک چالیس سواروں کے امیر کو طبل خانہ رکھنے کی اجازت مل گئی۔ تاہم کچھ مدت تک یہ دستور رہا کہ وہ سرکاری فرائض کی بجا آوری کے وقت ہی اُنھیں بجوا سکتا تھا۔ جب ۱۵۱۷ء میں عثمانلی ترکوں نے مصر فتح کر لیا، تو یہاں کے امرا کے جنگی باجے موقوف کر دیے گئے (Quatremère، بہ تتبع المقریزی، ۱/۱ : ۱۳۳، ۱۷۳؛ ۲/۱ : ۲۷۲)۔ مصر میں اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے فوجی باجوں کے لیے دیکھیے Niebuhr : *Voyage en Arabie*، ۱۷۷۶ء، ۱ : ۱۳۵ تا ۱۳۶، جدول ۲۶؛ Villoteau : *Description de l'Égypte, État moderne*، بڑی تقطیع کی طبع (fol. ed)، ۱ : ۷۰۱ تا ۷۰۳، ۹۳۱ تا ۹۳۰، ۹۳۸ تا ۹۳۹، ۹۳۶ تا ۹۹۷ اور الواح)۔

المغرب : ابن خَلدُون لکھتا ہے کہ شمالی افریقہ کے خانہ بدوش عرب ایک رجز گو (= مُنَشِّد) کی خدمات حاصل کیا کرتے تھے، جو فوج کے آگے آگے رجز خوانی کرتا تھا، بعینہ جیسے زمانۂ جاہلیہ کے عربوں کا دستور تھا۔ اسی کو مراکش کے بُنو زناتہ (۹۰۰ تا ۱۰۶۹ء) نے مستعار لیا۔ مملوک سلاطین مصر اور ایلخانی مغول کا ''جاویش'' بھی شاید اسی دستور کی ایک باقی ماندہ یادگار ہو۔ بظاہر مغربی اسلامی ممالک کے ابتدائی حکمرانوں نے طبل خانے کی شاہی نوعیت محفوظ رکھنے میں اوروں سے کم غیرت نہیں دکھائی - ان کے ہاں جو فوجی باجے استعمال ہوتے تھے اُن پر بعض اوقات بہت زیادہ خرچ ہوتا تھا، مثلاً الحَکَم ثانی امیر اندلس (م۔ ۹۷۶ء) کے 'بوقات' پر سونے کا پترا منڈھا ہوتا تھا (المَقّری : *Mohammedan Dynasties in Spain*، ترجمہ P. de Gayangos، لنڈن ۱۸۴۰ تا ۱۸۴۳ء، ۲ : ۱۵۸)۔ اگر طبل خانے کے آلات کبھی دشمن کے قبضے میں آ جاتے تو اسے عام طور پر بہت بڑا نقصان سمجھا جاتا تھا، جیسا کہ ہمیں ان ڈھولوں کے متعلق معلوم ہے جنھیں ۸۶۲-۸۶۳ء میں ایک اغلبی سپہ سالار کو صقلیہ میں دشمن کے ہاتھ میں چھوڑنا پڑا تھا۔ اس مقابلے میں فاتحین ہمیشہ اس قسم کا سامان ہاتھ آ جانے کو بہت وقعت دیتے اور ایسے مال غنیمت کی نمائش کیا کرتے تھے (المَقریزی، کتاب مذکور)۔ بنو زناتہ کے طبل خانے میں دس سے لے کر بیس تک طُبُول تھے لیکن جوں جوں وقت گذرتا گیا، 'طُبُول' کے استعمال کی رعایت والیوں اور دوسرے امرا کو بھی دے دی گئی۔ المُوَحِّدون (۱۱۳۰ تا ۱۲۶۹ء) نے بادشاہوں کے علاوہ دوسرے لوگوں کے طبل خانوں کو ختم کر دیا اور طبل خانے کا استعمال صرف شاہی

خاندان کے لیے مخصوص کر دیا (NE، ۱۷: ۴۵، ۴۶) ۔ طبل خانے کو ''بنود'' (جھنڈوں) میں شامل کر کے فوج کا ایک جداگانہ دستہ بنایا گیا، جسے 'ساقہ' کہنے لگے ۔ عبدالمؤمن المُوَحِّد کے پہلے سلطان (م ۱۱۶۳ء) کے طبل خانے میں ۲۰۰ طُبُول تھے اور اُن میں بعض تو اتنے بڑے بڑے تھے کہ جب اُن پر چوٹ پڑتی، تو زمین ہلنے لگتی تھی (المرّاکشی: *Hist. des Almohades*، طبع Dozy، لانڈن ۱۸۸۱ء، ص ۱۶۵) ۔ مرینیوں (۱۲۱۷ تا ۱۵۵۴ء) کے پاس اسی قسم کا ایک بڑا نقارہ تھا جو بالآخر خاندان سعدیہ میں (۱۵۱۱ء بعد) منتقل ہوگیا ۔ یہ ایک بہت بڑا طبل تھا اور اس کی آواز بڑے فاصلے سے سُنی جا سکتی تھی (نزھۃ الحادی، طبع Houdas، پیرس ۱۸۸۸-۱۸۸۹ء، ص ۱۱۷) ۔ مراکش میں اٹھارھویں صدی کے فوجی باجوں کے نمونوں کے لیے دیکھیے Höst : *Nachrichten von Marokos und Fes* (۱۷۸۷ء، جدول ۳۱، ص ۲۶۱) ۔

سوڈان: چودھویں صدی میں ابن بطوطہ مشرقی سوڈان کے علاقے میں مَقْدَشُو میں مقیم تھا۔ اس نے سلطان کے طبل خانے کی آواز سُنی جس میں بانسریاں، سنکھ، نفیریاں، اور ڈھول (= سُرنایات، 'ابواق'، 'انقار' اور اطبال') تھے ۔ یہاں بھی دوسرے ممالک کے دستور کی طرح نوبت نوازی کے وقت مؤدّبانہ خاموشی اختیار کر لی جاتی تھی اور کوئی شخص کسی قسم کی نقل و حرکت نہ کرتا تھا ۔ مغربی سوڈان میں مالی کے مقام پر سلطان کے فوجی باجوں میں 'ابواق' و 'اطبال' شامل تھے ۔ ابواق ہاتھی دانت کے بنے ہوئے تھے (۲ : ۱۰۸ ؛ ۴ : ۴۰۳) ۔ گاؤ Gāo کے صوبۂ سونگھوے Songhoy کے بادشاہوں (۱۳۳۵ تا ۱۴۹۳ء) میں سے ایک آخری بادشاہ علی (م ۱۴۹۲ء) اپنے اقتدار کے نشان کے طور پر طبل استعمال کیا کرتا تھا ۔ ان کے جانشین ''اَسْکیہ'' ہوے (۱۴۹۳ تا ۱۵۹۰ء)، یہ بادشاہ بھی طبل استعمال کیا کرتے تھے، اور انھیں کے ایک فرد الحاج محمّد نے ۱۴۹۳ء میں افواج کو ڈھول بجوا کر جمع کیا تھا ۔ ۱۵۰۰ تا ۱۵۰۱ء میں سونگھوے Songhoy کے رسالے نے ایک بہت بڑا طبل جسے 'کَکّی، Kakaki کہتے تھے، استعمال کرنا شروع کیا ۔ محمّد بُنْکَن اَسْکیہ (م ۱۵۳۷ء) نے ایک سنکھ ایجاد کیا جسے ''نُترُف'' کہتے تھے ۔ ایک اور طبل بھی تھا، جسے ''گبتَنْدَہ'' کے نام سے تعبیر کرتے تھے ۔ یہ دونوں یعنی گبتندہ اور نُترُف گاؤ میں استعمال ہوتے تھے ۔ اس نے ہر بستی کے باہر ایک حد مقرر کر دی تھی، جس میں ''طبل السّلطانہ'' کے سوا اور کوئی طبل نہیں بج سکتا تھا ۔ یہ شاہی طبل اس خاندان کے خاتمے تک برابر استعمال ہوتا رہا ۔ ۱۵۹۰ء میں مراکش کے فتح ہو جانے پر مقامی بادشاہوں کی جگہ ''پاشاؤں'' کی حکمرانی کا دَور شروع ہوا، تو اس وقت فوجی باجوں میں بھی تبدیلی ہوئی ۔ پاشا احمد الخلیفہ (۱۶۹۴ - ۱۶۹۵ء) کے عہد میں 'غیاط' (نرسل کی بانسریاں)، 'اطبال' اور دوسرے آلات موسیقی، جن میں مقامی طنبور = دُفُوف الأساکی بھی شامل تھے، پاشا کے دربار کے جنگی باجوں میں شمار ہوتے تھے ۔ بَمبَرَہ کے امرا کے جنگی سازوں میں ''بُوقات'' اور ''دُفُوف'' یعنی سنکھ اور دف) شامل تھے اور ایک امیر کے پاس بڑے بڑے قد آدم سنکھ تھے، جنھیں ''بُوقات الکبار'' کے نام سے موسوم کرتے تھے ۔ (تاریخ الفتاش، طبع Houdas و Delafosse در *PELOV*، پیرس ۱۹۱۳ء، ص ۳۹، ۵۴، ۵۵، ۷۰، ۸۳، ۱۵۳؛ تذکرۃ النسیان، طبع

Houdas در PELOV، پیرس ۱۹۰۱ء، ص ۳۳، ۴۵، ۹۳، ۱۲۰، ۱۵۲؛ تاریخ السودان، طبع Houdas در PELOV، پیرس ۱۹۰۰ء، ص ۷۹، ۱۲۲، ۱۹۷).

مغل: ابتدائی زمانے کے ایلخانی مغلوں میں ہر شہزادے کو ایک نقارہ اور ایک طبل رکھنے کی اجازت تھی ۔ وزیر صرف ایک نقارہ رکھ سکتا تھا ۔ سپہ سالار فوج کو طبل دیے جاتے تھے ۔ دس ہزاری عہدے دار فوج رکھنے والے امیر اور باجگزار شہزادوں کو ایک نقارہ رکھنے کی اجازت تھی (d'Ohsson: *Hist. des Mongols*، ۳: ۱۸۵؛ ۳: ۹۶، ۱۸۷، ۵۶۶؛ Howorth: *History of the Mongols*، لنڈن ۱۸۷۶ تا ۱۸۸۸ء، ۳: ۲۹۶) ۔ ابن بطوطہ نے اپنے بیان میں بغداد کے ایلخان ابو سعید (م ۱۳۳۵ء) کے جنگی باجوں کی تصویر کھینچی ہے، ان میں طبول، انفار، بوقات، سُرنایات اور گانے والے بھی شامل تھے ۔ اس مصنف کے قول کے مطابق امرا کے پاس بوقات اور طبل ہوتے تھے اور ہر شہزادی (''خاتون'') کے پاس بھی طبل ہوتا تھا، خود ایلخان کے طبل خانے میں ایک بہت بڑا نقارہ تھا، جسے ابن بطوطہ 'طبل الکبیر' کے نام سے تعبیر کرتا ہے ۔ لیکن مغل اسے ''کورگا'' کہتے تھے (تحفۃ، ۲: ۱۲۶) ۔ کورگا ایلخان کی ذات خاص کا باجا ہوتا تھا جسے اس کی وفات کے بعد بقول رشید الدین (مؤرخ مغول) تلف کر دیا جاتا تھا ۔ ماتم کے ایام میں نوبت نوازی بند کرنے کا بھی دستور تھا ۔ یہ دستور پرانا ہے اور بہت پہلے یعنی المقتدی کے عہد میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ۱۰۸۷ء میں جب اس کا بیٹا محمد فوت ہوا، تو اس نے نماز کے وقت میں نوبت نوازی بند کرا دی (ابن الجوزی، *Bibl. Nat.*، پیرس، مخطوطہ عدد ۱۵۰۶، ورق ۱۹۸) ۔ اسی طرح جب صلاح الدین کو صلیبیوں کے مقابلے میں ہزیمت ہوئی تو اس نے اس وقت تک نوبت نہ بجوائی جب تک اسے پھر فتح نصیب نہ ہوئی (المقریزی: سلوک، ۱: ۲۳۴) ۔ موضوعہ ''توزوکات'' [تذکروں] کے مطابق عہد تیموریہ میں فوجی باجوں کی تنظیم بہت اچھی تھی اور وہ علامات شاہانہ کا جزو تھے جن میں ''توق'' [طوغ] قسم کی جھنڈیاں اور پرچم شامل تھے ۔ ہر بگلر بیگ کے پاس ایک نقارہ اور ایک بورغو (= ترم) [''بورغوی'' کی جگہ ''بورغو'' پڑھیے] رہا کرتا تھا، اور امیر الامرا اور چار دمی توق کے امیر کو صرف نقارہ رکھنے کی اجازت تھی ۔ ہر ''مِنگ پاشا [امیر ہزارہ]'' نفیر ''یوز پاشا''[امیر صدہ] اور ''اون پاشا [امیر دہہ] ایک ایک طبل رکھتے تھے، بحالیکہ ''اویماق'' (سردار قبیلہ) ایک سنکھ رکھنے کا مجاز تھا (بورغو؛ *Institutes, Political and Military*، طبع White و Davy، آکسفرڈ ۱۷۸۳ء، ص ۲۹۰ تا ۲۹۲).

ہندوستان میں مغل بادشاہوں کی سرکار میں نقارہ خانہ لوازمات شاہی کے طور پر رکھا جاتا تھا ۔ ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ جب مدینۂ منورہ کا شریف ابو غُرّہ ہندوستان آیا تو اس نے اپنے طبول و انفار بجوا کر بڑا اضطراب پیدا کر دیا، کیونکہ یہاں عراق و مصر اور شام کے دستور کے بر خلاف بادشاہ وقت کے سوا نقارہ خانہ استعمال کرنے کی کسی کو اجازت نہ تھی (۱: ۲۳۲ تا ۲۳۳) ۔ العُمری (م ۱۳۴۹ء) مسالک الابصار میں سلطان دہلی کی پنج وقتی نوبت نوازی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس میں دو سو جوڑیاں نقاروں کی، چالیس جوڑے کُوسات الکبار کے بیس بُوقات (= سنکھ) اور دس جوڑے صُنُوج (جھانج) کے شامل تھے (*NE*، ۱۳: ۱۸۹) ۔ اکبر

اعظم (م ۱۶۰۲/[۱۶۰۵ء]) کے نقار خانے کا ذکر ابو الفضل علامی نے کیا ہے - اس میں ایک جناتی نقارہ (تقریباً اٹھارہ جوڑے) جسے کُورگا یا کُورگا کہتے تھے، چار دُہل، نو عدد سرنا (ہندی اور ایرانی دونوں نمونوں کے)، بڑے ترم جنھیں قرنا یا قرنا کہتے تھے، (چار یا اس سے زیادہ) نفیریاں (ہندوستانی، ایرانی اور یورپی وضع کی)، دو سینگ، اور تین جوڑ ''صنج'' شامل تھے (آئین اکبری، ترجمہ Blochmann، کلکتہ ۱۸۷۳ تا ۱۸۹۴ء، ۱: ۵۰، ۵۲) - اسی کتاب میں نوبت کا ذکر بھی ہے - اس زمانے تک بعض اوقات اعلٰی درجے کے ملکی یا فوجی عہدے داروں کو بھی نقارے عطا ہو جایا کرتے تھے، لیکن فوجی عہدے داروں کے لیے ضروری تھا کہ وہ کم از کم دو ہزار سوار [دو ہزاری] کا منصب رکھتے ہوں - انھیں شہنشاہ کی موجودگی میں یا اس کی جائے سکونت سے ایک معیّنہ فاصلے کے اندر نوبت نوازی کی اجازت نہ تھی - جب یہ اعزاز کسی کو دیا جاتا تو وہ اپنے گلے میں ڈھول کے چھوٹے چھوٹے نمونے بنا کر ڈال لیتا (Thorn: Memoir of a War in India، ۱۸۱۸ء، ص ۲۵۶؛ JASB، ۱۸۷۹ء، ص ۱۶۱) - سترھویں صدی سے متعلق نقار خانے کی دوسری تفاصیل کے لیے دیکھیے Bernier: Travels in the Mogul Empire، 1665-166، طبع Constable، ص ۳۶۳؛ Manucci: Storia do Mogor, or Mogul India 1653-170، رجمہ Irvine - متأخر معلومات کے لیے دیکھیے Irvin: The Army of the Indian Moghuls، لنڈن ۱۹۰، ص ۳۰، ۱۹۶، ۲۰۷؛ Day: The Music and Musical Instruments of Southern Indi، لنڈن ۱۸۹ء، ص ۹۶؛ Meadows Taylor: Proceedings, Royal Irish Acade، ۹: ۱ -

عثمانلی ترک: نسبۃً قریب کے زمانے تک ترکوں کی جنگی موسیقی ان کا طرۂ امتیاز رہی ہے - مغلوں کی طرح انھوں نے بھی اسے جھنڈوں، جھنڈیوں اور توقوں کے مراتب شاہی سے منسلک کر دیا تھا - ۱۲۸۹ء میں علاء الدّین [سلجوقی] نے اس خاندان کے بانی عثمان اول کو فرمانروا بنایا تو اسے طبل، جھنڈا اور توق عطا کیا - اس تقریب میں نوبت نوازی کے وقت مکمّل خاموشی کی تاکید کی گئی - یہ آخر الذّکر رسم محمود اوّل (م ۱۴۲۱ء) کے عہد تک جاری رہی، جس نے خاموشی کی پابندی کو منسوخ کر دیا (v. Hammer: کتاب مذکور، ۱: ۵۷) - اورخان (م ۱۳۶۰ء) کے متعلق مشہور ہے کہ اس نے اس ڈھول کا رواج جاری کیا جو دُہل کہلاتا تھا (اولیا چلبی: Travels، ۱/۲: ۲۲۶) - بڑے حجم کے طبل یعنی کُوسات عثمان اول (م ۱۳۲۶ء) کے زمانے میں استعمال ہوتے تھے، جنھیں بعض موقعوں پر ہاتھی لے کر چلتے تھے - اولیا چلبی، جو اس آخری بات کا راوی ہے، سترھویں صدی کی فوجی موسیقی کی چند تفصیلات بھی دیتا ہے (کتاب مذکور، ۱: ۲۲۵ تا ۲۲۶، ۲۳۶ تا ۲۳۹) - مراد چہارم (م ۱۶۴۰ء) نے ایران کا بڑا ترم رائج کیا، جسے 'کرنا' کہتے ہیں - اس صدی میں فوجی باجوں کو باقاعدہ طور پر مرتّب کیا گیا - ترکی باجوں (bands) میں یہ آلات شامل تھے: قابا زُورنا (نرسنگے کے بڑے باجے یا نفیریاں) دو؛ چھوٹے نرسنگے کی نفیری (جُرہ زُورنا)، تین؛ بوق یا نَے، ایک؛ بڑا طبل (قابا دُہل) ایک؛ معمولی طبل یا دُہل، تین؛ بڑا نقارہ یا کُوس، ایک؛ نقارے، دو؛ جھانج یا زِلّ؛ ایک بڑا اور دو چھوٹے جوڑے؛ اور گھنگرو؛ Jingling Johnny یا چغانہ، دو (Mahillon:

Catalogue...du musée Instrumental du Conservatoire Royal de Musique de Bruxelles، بار دوم، ۲: ۱۸۴)۔ Coeck اپنی تصنیف *Les Moeurs...de Turcz* (۱۵۵۳ء) میں، جسے W.S. Maxwell نے ۱۸۷۳ء میں *"The Turks in 1553"* کے نام سے طبع کیا، وہ ینی چری سپاہیوں کی ایک ٹولی کی چوب کندہ تصویر دیتا ہے جن کے آگے آگے کرّنا اور نقارے جا رہے ہیں۔ اٹھارھویں صدی میں ہر سہ دُمی [اوج توغلو] پاشا زُورنا، ۵؛ تُرم یا بُورو، ۷؛ نقّارہ، ۲ جوڑی؛ جھانج یا زلّ، دو جوڑ رکھتا تھا (de Marsigli: *Stato militaire dell' imperio Ottomanno*، ۱۷۳۲ء، ۲: ۵۳، ۵۵ و لوحہ ۱۸)۔ d'Ohsson نے جو اعداد و شمار اور کیفیت اس کے متعلق اپنی کتاب *Tableau général de l' Empire Ottoman*، پیرس ۱۷۸۷-۱۸۲۰ء، ۷: ۱۵۵؛ اور Russel نے *Natural History of Aleppo*، لنڈن ۱۷۹۴ء، ۱: ۱۵۱ میں دی ہے وہ مذکورۂ بالا تفصیل کے مطابق نہیں۔ سلطان کے فوجی بینڈ میں باسٹھ باجہ بجانے والے ہوتے تھے، جو ایک افسر "میر مہتار طبل وَ الْعَلَم" نامی کے ماتحت کام کیا کرتے تھے۔ اِن کے سازوں کی تفصیل یہ تھی: زُورنا، ۱۶؛ بُورُو، ۹؛ ڈُہل، ۱۶؛ نقّارے ۸؛ کوس ۴؛ اور زلّ، ۷ جوڑے۔ جنگ کے زمانے میں یہ تعداد دگنی ہو جایا کرتی تھی (d'Ohsson: *Tableau général...*، ۷: ۲۳) نیز دیکھیے اس بینڈ کی تصویر جو Wittman: *Travels in Turkey, Asia Minor, Syria*، ۱۸۰۳ء، میں سرورق پر دی گئی ہے، اور وہ معلومات جو Toderini: *Letteratura Turchesca*، ۱۷۸۷ء، ۱: ۲۳۸ تا ۲۳۹، اور Lavignac: *Encyclopédie de la musique*، ۵: ۲۹۸۱ میں درج ہیں۔

ایران: مغلوں کے اقتدار سے پہلے ہم دیکھتے ہیں کہ نقّار خانے اور نوبت کو مشرق وسطیٰ میں کس قدر اہمیت حاصل تھی۔ غیاث الدّین غوری (م ۱۲۰۲ء) کے پاس بڑے بڑے سنہری کُوسات تھے، جنھیں ایک رتھ پر رکھ کر لے جاتے تھے (طبقات ناصری، ۱: ۴۰۴)۔ جلال الدین منکبرتی (م ۱۲۳۱ء) خوارزم کا آخری بادشاہ تھا۔ اس کے نوبت خانے میں سونے کے ستائیس طُبول بجتے تھے؛ ان میں قیمتی جواہر جڑے ہوئے تھے اور سازندے محکوم حکمرانوں کے بیٹے ہوا کرتے تھے (النّسوی: کتاب مذکور، ص ۲۱)۔ کانسی کے بنے ہوئے نقاروں کا ایک نہایت نفیس جوڑا جو داغستان سے آیا تھا، اور غالباً ایرانی ساخت کا تھا ایرانی فن کاری کی بین الاقوامی نمائش لنڈن ۱۹۳۱ء میں دکھایا گیا تھا، لیکن انھیں شامل فہرست نہیں کیا گیا۔ یہ نقارے بارھویں۔ تیرھویں صدی کی ساخت کے تھے۔ اسی نمائش میں بہت بڑی تعداد میں نمونے ایسے تھے جو فوجی موسیقی سے متعلق تھے، بالخصوص اعداد ۱۷۴ G (بارھویں صدی)؛ ۷۵۴ ب (چودھویں صدی)؛ ۹۲۹ (سولھویں صدی)۔ ایران پر مغلوں کے استیلا کے زمانے کے آلات موسیقی کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ ایرانی فن نقّاشی میں فوجی باجوں کی تصاویر بکثرت ملتی ہیں (دیکھیے مآخذ: Iconography)۔ ایران میں سترھویں صدی کے نقّار خانے کی تفصیل کے متعلق دیکھیے Chardin: *Voyages du Chev. en Perse*، ۱۷۳۵ء؛ Kaempfer: *Amoenitatum Exoticarum...*، ۱۷۱۲ء، ص ۷۴۰؛ Poullet: *Nouvelles relations du Levant*، ۱۶۶۸ء، ۲: ۱۴۷؛ مؤخر الذکر مآخذ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایران میں بھی لوگ ترکی کی طرح (اولیا چلبی: *Travels*، ۱: ۲۳۸) انگریزی تُرم سے واقف تھے۔ ان تصانیف سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ ایران کی فوجی موسیقی میں سُرنا یا

سُرنائے، بڑا ترم (کَرنا)، ترم یا (نفیر) سنکھ (شاخ)، بڑا نقارہ (کَوس)، نقارہ اور ڈھول (دُہل) شامل تھے۔ موجودہ زمانے کے آلاتِ موسیقی کے لیے دیکھیے: Laborde : *Essai sur la musique*، ۱۷۸۰ء؛ Jourdain : *La Perse* .، ۱۸۱۴ء؛ Ouseley : *Travels in Various Countries in the East*، ۱۸۱۹ء؛ Fétis : *Hist. générale de la musique*، ج ۲؛ Advielle : *La musique chez les Persans en 1885*، ۱۸۸۵ء؛ Lavignac : *Encyclopédie de la musique*، ص ۳۰۷۳ تا ۳۰۷۷۔

موجودہ حالات: تقریباً تمام اسلامی ممالک میں آج کل مغربی تہذیب کے غلبے کی وجہ سے فوجی باجوں میں بھی مغربی تصوّرات کا غلبہ ہے۔ پیتل اور نرسل کے یورپی ساخت کے آلاتِ موسیقی، جو متوازن سرتال کے ہیں، تدریجی طور پر قدیم نقّار خانے کے تصورات کو محو کر رہے ہیں، حالانکہ قرونِ وسطٰی میں یہ حالت تھی کہ یورپ خود مسلمانوں کا دست نگر تھا۔ نقار خانہ فوجی نظم و نسق، فوجی مشقوں اور چھاؤنیوں کے لیے ایک لازمی چیز تھا، جیسا کہ عیسائی افواج کو بہت جلد معلوم ہو گیا۔ جنگ میں یہ اجتماع کا مرکز اور اس کا رُک جانا اس بات کی علامت تھی کہ فوج کے جھنڈے اور عَلَم خطرے میں ہیں۔ اہلِ یورپ نے اس حربے کو بہت جلد اختیار کر لیا اور کم از کم سترھویں صدی تک تو فوج کے جھنڈے اور باجے یکجا ہی رکھے جاتے تھے (Fortescue : *History of the British Army*، لنڈن ۱۸۹۹ء، ۱، ۱۳۰ ببعد؛ Farmer : *Rise and Development of Military Music*، لنڈن ۱۹۱۲ء، ۳۱)۔ اہلِ یورپ نے یہ اصطلاحات مثلاً نقارے کے لیے nacaire، naker وغیرہ، طبل کے لیے *tabel*، *tabor* وغیرہ؛ اسی طرح اٹابال سے timbale قصعہ سے Caisse، بُوق سے alboque، النفیر سے *anafil*، ماخوذ ہیں۔ بعض دوسری اصطلاحات، مثلاً fanfare اور tucket بھی ممکن ہے کہ 'انفار' اور 'تُقا' سے مشتق ہوں (دیکھیے Farmer : *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*، لنڈن ۱۹۳۰ء، ص ۱۸، ۱۹)۔ یورپ کے موجودہ فوجی بینڈوں میں جو ضرب یا چوٹ لگانے والے آلاتِ موسیقی ہیں، وہ اٹھارھویں صدی کے آغاز میں ترکی سے اخذ کیے گئے تھے، اور جب انہیں سنگیت (orchestra) کی صورت استعمال کیا گیا تو مدت تک اسے ''ترکی موسیقی'' کے نام ہی سے موسوم کیا جاتا رہا۔ انگریزی ''gingling Johnny'' (فرانسیسی: Chapeau Chinois؛ جرمن: Schellenbaum)، جس کے ساتھ دُمچیاں ہوتی ہیں، ترکی نام ''چغانہ'' (= Johnny) کی یادگار ہے۔ اب اس کی جگہ سفری موگری نما باجے (glockenspiel) نے لے لی ہے۔ یورپ کے فوجی بینڈ اب بھی طلوع و غروب آفتاب کے وقت مخصوص دُھنیں بجاتے ہیں اور یہ دھنیں اور انہیں کے ساتھ وہ تین الاپیں جن پر وہ ختم ہوتی ہیں، بہت ممکن ہے کہ قرونِ وسطٰی کے مشرقی دستور ہی کی یادگار ہوں۔

مآخذ: نقارہ خانہ اور نوبت کے متعلق نہایت اہم حوالے مندرجۂ ذیل کتابوں میں بھی مل سکتے ہیں: (۱) Walley : *Year Book of Oriental Art 1924-1925*، ۱۹۲۹ء؛ (۲) المقریزی: *Hist. des Sultans Mamlouks*، محولۂ بالا؛ (۳) ابن خلدون: *Prolegomena* (N.E.)، جلد ۲)، محولۂ بالا؛ (۴) العمری: مسالک الأبصار فی ممالک الأمصار، ترجمہ Gaudefroy-Demombynes، پیرس ۱۹۲۷ء، ۵۶ تا ۵۸؛ (۵) قاتر میئر: *Hist. des Mongols*، محولۂ بالا؛ (۶) Irvine : *The Army of the Indian Moghuls*، محولۂ بالا؛ (۷) Farmer : *Hist. of Arabian Music*،

ص ۱۰۹، ۱۵۴، ۲۰۶ تا ۲۰۸ ـــــ تصویروں کا بیان مطبوعہ کتابیں: مشرقی فنون لطیفہ اور مصوری سے متعلق بے شمار تصانیف میں فوجی بینڈ اور نقار خانے کی عمارتوں کی تصویریں ھیں اور ان میں: (۱) Martin: *The Miniature Painting and Painters of Persia, India and Turkey from the viiith to the xviiith Century*، ۱۹۱۲ء، ۲: ۱۲، ۱۸۳؛ (۲) Brown: *Indian Painting under the Mughals*، ص ۱۳۶، لوحہ ۳۱ و ۳۶؛ (۳) N. C. Mehta: *Studies in Indian Painting*، بمبئی ۱۹۲۶ء، ص ۹۳، لوحہ ۳۸؛ (۴) *Ars Asiatica*، ج ۱۳، لوحہ ۱ و ۴۹ و ۵۵۔ ـــ مخطوطات: مشرق کے مصور مخطوطات کے تمام سرکاری مجموعوں میں فوجی بینڈ اور نقار خانوں کی عمارات دونوں کی تصاویر ملتی ھیں۔ جزائر برطانیہ میں مفصلۂ ذیل تصاویر خاص وضع قطع کی آئینہ دار ھیں: برٹش میوزیم، Add. ۲۷۳۰۲، اوراق ۵۳ ب، ۱۱۲ ب، ۱۸۳، ۲۲۳ ب، ۲۸۵؛ Add. ۵۶۰۰، ورق ۲۹۵؛ Add. ۲۵۹۰۰، ورق ۲۳۱ ب؛ Add. ۱۸۱۸۸، اوراق ۶۰؛ Add. ۲۴۹۴۴، اوراق ۷۷ ب و ۱۵۳ ب؛ رائل ایشیاٹک سوسائٹی، عدد ۲۹، اوراق ۱۴۴ ب، ۱۵۳ ب، ۲۶۷ ب، ۳۲۸ ب؛ ایڈنبرا یونیورسٹی کتب خانہ، عدد ۲۶۵، اوراق ۱۳۲ ب، ۱۸۶ ب و عدد ۲۰، اوراق ۴۵ ب و ۱۵۷؛ کتب خانہ Bodleian، Or. ۱۳۳، ورق ۲۸؛ Eliot، عدد ۱۹، اوراق ۲۱، ۴۴؛ اوریئنٹل کالج ڈبلن، عدد M. ۲۰۲، اوراق ۲۹، ۵۸، ۹۵ ب ـــ آلات: نقار خانے کے آلات کے لیے museum collections کی فہرست دیکھیے، جس کا ذکر مادّۂ مزمار، طبل اور بوق میں آ چکا ھے۔

(H. G. FARMER)

* **طُبْنہ**: وسط مراکش کا ایک شہر جو اب معدوم ھو چکا ھے۔ اس کے چند آثار جو باقی رہ گئے ھیں، بَرکہ ضلع قُسَنْطینہ جنوب کے میں تین میل کے فاصلے پر واقع ھیں۔ ان کے شمال میں وادی بَرکہ اور جنوب میں وادی بِتَم ھے۔ رومی لوگ اس شہر کے محل وقوع کے فوائد سے بخوبی واقف تھے، کیونکہ یہاں سے صحرائے تَل کی سطح مرتفع شطّ حُضْنہ Shott Hodna اور اس نشیب کے مشرقی پہاڑوں کے درمیانی راستوں کی حفاظت ھوتی تھی۔ چنانچہ انھوں نے اس موقع پر شہر طُبْنہ Tubuna آباد کیا جسے سپٹیمیس سیویرس Septimus Severus کے عہد میں ایک بلدیہ (municipium) کا درجہ مل گیا، اور بعد میں یہاں ایک قلعہ بھی تعمیر کر دیا گیا جس سے خانہ بدوش لوگوں کے حملوں سے شہر کی حفاظت ھوتی تھی۔ بوزنطیوں نے اپنے عہد میں یہاں ایک قلعہ تعمیر کیا اور اسے ایک ضلع کا صدر مقام بنا دیا جو ایک حاکم (praefectus limitum) کی عمل داری میں تھا۔ عربوں کے ابتدائی حملوں کے زمانے میں معلوم ھوتا ھے کہ طُبنہ ایک ایسا مرکز تھا جہاں سے بوزنطی اور بربر دونوں مل کر مزاحمت کیا کرتے تھے۔ تاھم عربوں نے اسے فتح کر لیا، غالباً آٹھویں صدی کے آغاز میں، اور عمر بن حَفْص ھزار مرد (۱۵۱ھ/۷۶۸ء) کے عہد حکومت میں انھوں نے اس کے دفاعی مورچوں کو مستحکم کیا۔ تین سال کے بعد خارجیوں نے عمر کو محصور کر لیا، لیکن وہ شہر کے فتح کرنے میں کامیاب نہ ھوئے، اگرچہ انھوں نے آئندہ برسوں میں اپنی کوششوں کو برابر جاری رکھا۔ طُبنہ قیرُوان کے حکمرانوں کے تسلّط میں رہا، پھر اغلبیوں کی سلطنت کا جزو بنا، پھر فاطمیوں اور زیریوں کے قبضے میں آیا، آخرکار ۱۰۱۷ء میں حمّادیوں کے ھاتھ آ گیا۔

اسلامی حکومت کی ابتدائی صدیوں میں طُبنہ ایک خوش حال اور آباد شہر نظر آتا ھے۔ البکری لکھتا ھے کہ یہ الزّاب کا صدر مقام تھا،

البکری کہتا ہے کہ یہ سجلماسہ اور قیروان کے درمیان المغرب کا سب سے بڑا شہر ہے ۔ اس کے بیان کے مطابق اس شہر کے گرد اینٹوں کی فصیل تھی، جس میں عظیم الشان دروازے تھے، اور جنوب کی طرف ایک سنگین قلعہ تھا جس میں ڈاٹ کی چھتوں کے کمرے تھے ۔ قلعے میں حوض بھی تھے ۔ اس میں حکّام رہا کرتے تھے ۔ شہر کے اندر ایک جامع مسجد تھی اور ایک بڑا بازار تھا جس میں دکانیں وغیرہ تھیں ۔ شہر کے باہر مضافات، قبرستان، باغ اور کھیت تھے جو وادی بِتْم سے سیراب ہوتے تھے ۔ شہر کے گرد و نواح زرخیز تھے، ان میں کاشت اچھی ہوتی تھی اور بالخصوص کپاس بوئی جاتی تھی ۔ آبادی افارق (Afaree) پر مشتمل تھی جو رومیوں اور بربروں کی مخلوط اولاد سے تھے اور ان عربوں پر بھی جو جُند کے سپاہیوں کی نسل میں سے تھے اور اس علاقے میں آباد ہوگئے تھے ۔ ان دونوں میں اکثر سر پھٹول جاری رہتی تھی ۔ افارق کی امداد سُطَیف کے لوگ کیا کرتے تھے، اور عربوں کی حمایت پر بِسْکرہ والے تھے ۔ بنو ہلال کے حملے نے طُبنہ کی خوشحالی پر ایک کاری ضرب لگائی ۔ جب ۱۰۶۳ء میں عربوں نے حمّادیوں کو شکست دی تو اس شہر کو تباہ کر دیا گیا، اور اس کے بعد طُبنہ بڑی سُرعت کے ساتھ زوال پذیر ہوتا گیا اور اس کی جگہ بِسْکرہ زیادہ اہم ہوگیا ۔ زیادہ مدت نہ گزرنے پائی تھی کہ یہ شہر بالکل ہی غائب ہوگیا ۔

مآخذ : (۱) الیعقوبی در De Goeje : *Descriptio al-Maghribi*، ص ۸۲؛ (۲) البکری : مسالک، ترجمہ از de Slane، بہ نظر ثانی از Fagnan، ص ۱۰۸؛ (۳) الادریسی: *Description de l' Afrique et de l' Espagne*، ص ۱۰۳؛ ترجمہ ڈ خویہ، ص ۱۲۰؛ (۴) ابوالفداء : جغرافیہ، ترجمہ Reinaud، ۲/۱ : ۱۹۱؛ (۵) Blauchet : *Recueil de Notices et de Memoires de la Societe historique et archeologique de Constantine*، جلد ۳۲ .

(G. YVER)

* **طُبُور** : [= طابور]، (ترکی)؛ (مشرقی ترکی : تابُقُور؛ مربع یا دائرے کی شکل میں گاڑیوں سے مورچہ بندی؛ چند آدمیوں کا گروہ جو تجسّس و تلاش کی غرض سے بھیجا جائے)؛ ایک پلٹن یا فوج کا دستہ جس میں تقریباً ایک ہزار جوان ہوتے ہیں اور ایک بیک باشی (ایک ہزار کا سردار) ان کی کمان کرتا ہے ۔

مآخذ : (۱) Rodlof : *Opyt*، ۳ : ۹۵۳، ۹۷۸؛ (۲) Pavet de Courteille : *Dict. turk Oriental*، ص ۱۹۲؛ (۳) سلیمان آفندی : لغات چغتائی، ص ۹۷؛ (۴) احمد وفیق پاشا : لہجۂ عثمانی، ۲ : ۷۲۹؛ (۵) Barbier de Meynard : *Dic Turc francais*، ۲ : ۲۵۰؛ (۶) Vambery : *Caghataische Sprachstudien*، ص ۳۵۲؛ [(۷) Redhouse : *A Turkish and English Lexicon*، بذیل طابور] .

(CL. HUART)

* **الطَّحاوی** : ابو جعفر احمد بن محمّد بن سَلامۃ بن عبدالملک الأزْدی الطَّحاوی الحَجْری؛ ان کی یہ نسبت طحا نام کے ایک گاؤں سے ہے جو بالائی مصر میں واقع ہے ۔ یہ مصر کے سب سے بڑے حنفی عالم مانے جاتے ہیں ۔ ان کے بزرگ بالائی مصر میں آ بسے تھے ۔ جب ابراہیم ابن المہدی کی بغاوت کی خبر مصر میں پہنچی تو آپ کے دادا سلامۃ دوسرے لوگوں کے ساتھ خلیفہ المامون سے منحرف ہو گئے ۔ باغیوں نے عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن الازدی کو السَّری ابن الحکم کی جگہ حاکم مقرر کیا ۔ السَّری پہلے تو فرار ہو گیا، لیکن بعد میں واپس آ کر اُس نے

عبدالعزیز کو گرفتار کر لیا۔ سلامة نے بالائی مصر میں بغاوت کی، لیکن لڑائی کے بعد اسے گرفتار کر کے فسطاط بھیج دیا گیا۔ رہائی کے بعد وہ بھاگ گیا اور اسکندریه میں جا کر الجَرَوی سے مل گیا۔ باغیوں کو وہاں کامیابی ہوئی تو سلامة بالائی مصر میں واپس آ گیا۔ اس نے بہت سی فوج جمع کی اور والیوں کو بھگا دیا۔ آخر کار ۲۰۳ھ/۸۱۸ء میں اس کے خلاف فوج بھیجی گئی اور جنگ کے بعد وہ اپنے بیٹے سمیت گرفتار ہوا۔ انھیں فسطاط بھیجا گیا جہاں دونوں کو قتل کر دیا گیا۔ اس سے ہم یه نتیجه اخذ کر سکتے ہیں که طحاوی مصر کے ایک سرکردہ خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ اُن کے اپنے بیان کے مطابق وہ ۲۳۹ھ/۸۵۳ - ۸۵۴ء میں پیدا ہوئے۔ [ابن الاثیر (البدایة و النهایة، ۱۱: ۱۷۴) نے سال پیدائش ۲۲۹ھ/۸۴۳ء لکھا ہے] ۔ ابتدائی تعلیم اپنے ماموں ابو ابراہیم اسمٰعیل [بن یحیٰی] المُزَنی سے پائی، جو [امام] الشافعیؒ کے مشہور ترین شاگردوں میں سے تھے، تاہم انھوں نے اپنے ماموں کے حسب دل خواہ حصولِ علم میں کوئی ترقی نه کی، چنانچه ایک دفعه اُن کے ماموں نے کہا که تم کبھی نام پیدا نه کر سکو گے۔ بھانجے نے [دل برداشته ہو کر] اپنے ماموں کو خیر باد کہا، اور ابو جعفر بن ابی عِمْران (یعنی احمد بن موسٰی بن عیسٰی، جو اس زمانے میں مصر آئے تھے جب ایّوب وزیر مال مقرر ہوا تھا اور وہیں قیام پذیر ہو گئے تھے) سے فِقه حنفی کا درس لینے لگے۔ المُزَنی ۲۶۴ھ/۸۷۸ء میں فوت ہوئے اور انھیں سے طحاوی نے الشافعیؒ کی مُسند [= سُنَن الامام الشافعیؒ] حاصل کی تھی، جسے براکلمان نے غلطی سے طحاوی کی مُسند شمار کیا ہے۔ اُن اسناد کی رو سے جو بہترین قلمی نسخوں میں پائی جاتی ہیں طحاوی نے اس تصنیف کی سماعت ۲۵۲ھ میں کی اور ۲۱۷ھ میں اسے دوبارہ اپنے تلامذہ کو سنایا۔ ۲۶۸ھ/۸۸۱ - ۸۸۲ء میں وہ شام چلے گئے اور وہاں احناف کے قاضی القضاة قاضی ابو خازم عبدالحمید بن جعفر سے [استفادہ کیا]؛ بیت المقدس، غزّة اور عَسْقلان میں دیگر علما سے ملے، لیکن وہ اگلے ہی سال واپس آ گئے۔ ابتدائی زمانے میں وہ بہت غریب تھے، لیکن اُنھیں محمّد بن عَبْدَة کی سرپرستی حاصل ہو گئی جو مصر میں ۲۷۷ھ تا ۲۸۳ھ قاضی القضاة رہے تھے۔ سوانح نویس بتاتے ہیں که وہ طحاوی پر کیسی کیسی مہربانیاں کیا کرتے تھے اور ایک موقع پر تو طحاوی کو ان کے حصّے کے انعام کے علاوہ قاضی اور دس گواہوں کا مقررہ انعام بھی دلوا دیا۔ طحاوی فِقه میں فطری طور پر صاحب الرائے ہونے کے باوجود اُن لوگوں پر جنھیں عدالت کی حاضری کا اتفاق پڑتا یہی اثر ڈالتے که که ان کے آقا کا عہدہ بے حد اہم ہے۔ آپ کی شہرت اس وقت ہوئی جب ابوالجَیْش بن طُولُون کو کسی دستاویز کے لیے شہادت کی ضرورت پیش آئی۔ ہر شاہد نے اس رسمی عبارت کے آگے دستخط کر دیے که "امیر ابوالجیش وغیرہ نے مجھے شاہد بنایا ہے که . . . " لیکن جب طحاوی کی باری آئی تو انھوں نے لکھا که "میں شہادت دیتا ہوں که "امیر ابوالجیش . . . اس دستاویز کی ہر شرط کا اقرار کرتا ہے"۔ اس پر امیر کو تعجب ہوا اور طحاوی کو مناسب صِله دیا جس سے دوسرے شاہدوں کو حسد پیدا ہوا۔ اس کا نتیجه یه نکلا که ان کے مخالفین نے کوئی نه کوئی وجه نکال کر اُن پر یه الزام لگایا که اوقاف کی جائداد کے انتظام میں جو اُن کے ذمے تھا بدعنوانی ہوئی ہے۔ اس الزام کی بنا پر انھیں قید خانے

میں ڈال دیا گیا۔ ہمیں معلوم نہیں کہ وہ کتنی مدت تک قید میں رہے، لیکن مَسْلَمة بن قاسم الاندلسی کے ایک بیان سے ہمیں ان کے بارے میں ایک اور جھلک نظر آتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے ایک دوست نے، جو ۳۰۰ھ میں مصر سے اندلس واپس آیا، مجھے بتایا کہ طحاوی نے اوقاف کے انتظام میں جو بدعنوانیاں کی ہیں اُن کی وجہ سے مصر کے لوگوں میں بڑی چہ میگوئیاں ہو رہی ہیں۔ خصوصًا ان کے ایک قانونی فیصلے کی بابت جو اُنھوں نے حبشی غلاموں سے متعلق امیر ابو الجیش کے حق میں دیا ہے۔ اگرچہ انھیں قاضی کا عہدہ کبھی نہ ملا، لیکن قاضی القضاۃ انھیں ملازم رکھتے رہے، اور اسی حیثیت سے اُنھوں نے ابو عُبید علی بن حسین بن حَرْب کے ماتحت بھی کام کیا، جو ۲۹۳ سے ۳۱۱ھ تک قاضی القضاۃ رہے۔ ان کی یہ عادت تھی کہ جب کبھی ابو عُبید سے اختلاف رائے ہوتا تو آپ یہی کہتے کہ ابن ابی عِمْران یوں کہا کرتے تھے۔ قاضی مذکور یہ بات سنتے سنتے تنگ آ گیا اور کہنے لگا کہ ”ہاں میں ابن ابی عِمْران کو خوب جانتا ہوں، لیکن طحاوی کے ملک میں چڑیاں عقاب بن جاتی ہیں“۔ اس طرح طحاوی کا منہ بند ہو گیا اور یہ بات ضرب المثل بن گئی۔ عمر کے آخری حصے میں اپنی بے شمار تصانیف کی تالیف کے علاوہ ان کا وقت فتوی دینے میں صرف ہوتا تھا، لیکن وہ اتنا اخلاق ضرور برتتے تھے کہ جب کبھی کوئی معاملہ قاضی کے سامنے پیش ہوتا تو صاف کہہ دیتے کہ یہ قاضی صاحب کی رائے ہے۔ اس کے سوا کہ عدالت اُنھیں اس بات کا خاص اختیار نہ دے کہ وہ اپنی رائے کے مطابق فیصلہ صادر کر دیں۔ مؤرّخ ابن یُونس کے قول کے مطابق ان کا انتقال ۱ ذوالقعدۃ ۳۲۱ھ/۳۱ اکتوبر ۹۳۳ء کو ہوا۔ ابن خَلِّکان شب جمعرات یکم ذوالقعدۃ لکھتا ہے اور کہتا ہے کہ وہ قرافہ کے قبرستان میں دفن ہوئے۔ کتاب الفہرست میں غلطی سے سن وفات ۳۲۲ھ لکھا ہے۔

طحاوی اوّلاً فقیہ تھے، اور صحیح اقرارنامے تیار کرانے میں ان کی مہارت کی سب نے تعریف کی ہے۔ لیکن ان کا شمار محدّثین میں بھی ہوتا ہے اور اسی حیثیت سے انھوں نے امام الشّافعیؒ کی مُسند کی روایت کی، لیکن ایک سے زیادہ مستند عالموں کا بیان ہے کہ حدیث اُن کا اصلی فن نہ تھا، تاہم اُن کی بڑی بڑی تصانیف میں کثرت سے احادیث منقول ہیں، اگرچہ اُن کے نقل کرنے میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی فقہی پہلو مدِّنظر ہوتا ہے۔ اُن کی تصانیف بہت ہیں؛ کئی ایک کے قلمی نسخے محفوظ ہیں اور کچھ چھپ چکی ہیں۔ اُن کے سوانح نویسوں نے جن تصنیفوں کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہیں: (۱) معانی الآثار، ان کی پہلی تصنیف، جو لکھنؤ میں حواشی کے ساتھ بڑی تقطیع پر دو جلدوں (۱۳۰۰ تا ۱۳۰۲ھ) میں چھپی؛ [اس کی شروح میں محمود بن احمد العینی (م ۸۸۵ھ/ ۱۴۸۰ء) کی شرح (مبانی الاخبار شرح معانی الآثار) خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ معانی الآثار کا ایک اختصار (مختصر) محمد بن احمد بن رشد (م ۵۲۰ھ/ ۱۱۲۶ء) نے تیار کیا۔ نیز محمد بن محمد الباهلی المالکی (م ۳۲۱ھ/۹۳۳ء) نے تصحیح معانی الآثار (مخطوطہ بانکی پور میں موجود ہے) لکھی]؛ (۲) اختلاف العلماء [= الفقہاء] (مخطوطۂ قاہرہ)؛ (۳) احکام القرآن بیس کرّاسوں میں؛ (۴) المختصر فی الفقہ، وہ تصنیف جس سے مصنف کو بڑی مسرت ہوئی، اور جس پر کئی شرحیں لکھی جا چکی ہیں۔ ان میں سے سب سے پہلی شرح احمد ابن علی الجَصّاص نے لکھی تھی (قلمی نسخہ قاہرہ،

میں)؛ (۵) شرح الجامع الصغیر؛ (۶) الشُّروط الکبیر، جس کا ایک نامکمل نسخہ قاہرہ میں موجود ہے جس کا کچھ حصّہ شاخت Schacht نے شائع کیا ہے (ھائڈل برگ ۱۹۲۷ء)؛ (۷) الشُّروط الاَوْسط؛ (۸) الشروط الصّغیر؛ (۹) محاضر، سجلّات وصایا اور فرائض، غالبًا یہ علحدہ علحدہ رسالے ہیں کیونکہ بعض سوانح نویسوں نے وصایا کا ذکر علحدہ کیا ہے؛ (۱۰) شرح الجامع الکبیر؛ (۱۱) نقض کتاب المدلّسین، کرابیسی کے ردّ میں؛ (۱۲) التاریخ الکبیر، غالبًا فقہا کے سوانح کی ایک قسم کی معجم؛ (۱۳) مناقب ابی حنیفہ، ایک جلد میں؛ (۱۴) قرآن پر ایک کتاب جس کا ذکر قاضی عیاض نے اپنی تصنیف الاکمال میں کیا ہے۔ اس کتاب کے تقریبًا ایک ہزار ورق تھے اور شاید یہ کتاب مُشکلِ الآثار ہی کا دوسرا نام ہے؛ (۱۵) النوادر الفقہیہ، بیس کراسوں سے زیادہ ہے؛ (۱۶) حکم اراضی مکۃ و قسم الفیء والغنائم؛ (۱۷) الرَّدّ علی عیسی بن ابان؛ مؤخر الذکر کی کتاب خطأ الکُتّاب کی تردید میں؛ (۱۸) الرَّدّ علی ابی عُبید فیما اخطأ فی کتاب النَّسب؛ (۱۹) اختلاف الرِّوایات علی مذھب الکوفیّین؛ (۲۰) مُشْکل الآثار، آخری تصنیف، یہ ان کے مطالعات کا آخری خزانہ ہے اور حیدرآباد میں ۱۳۳۳ء میں بڑی تقطیع کی چار ضخیم جلدوں میں طبع ہوئی۔ اس کتاب کا خلاصہ [مخطوطہ در موزۂ بریطانیہ] [سلیمان بن خَلَف الباجی (م ۴۷۴ھ/۱۰۸۱ء)] نے کیا ہے؛ (۲۱) رسالۃ فی اصول الدِّین (جس کا دوسرا نام عقیدۃ اہل السنّۃ والجماعۃ یا بیان السنۃ والجماعۃ ہے) قازان میں ۱۸۹۳ء میں، نیز ہندوستان [اور حلب] میں چھپا؛ یہ دس ورق کا مختصر سا رسالہ ہے جس میں سُنّی اعتقادات کا فقہی زبان میں واضح بیان ہے۔ اس کتابچے کی شرح بھی کئی لوگوں نے کی ہے (براکلمان)؛ (۲۲) النّوادر والحکایات (بیس کرّاسوں میں)؛ (۲۳) بعض سوانح نویس ان سے دو اور کتابیں یعنی مختصر الکبیر اور مختصر الصغیر بھی منسوب کرتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ صرف مؤخر الذکر کی عام طور پر شرح کی جاتی ہے؛ (۲۴) [مناقب ابی حنیفۃ؛ (۲۵) صحیح الآثار، ایک مخطوطہ خدا بخش لائبریری پٹنہ میں موجود ہے؛ (۲۶) معالم الآثار، قاہرہ میں ایک مخطوطہ، تَبّ معانی الآثار۔ الطحاوی کی تصانیف اور ان کی شروح کے مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان، تعریب عبدالحلیم النجار: تاریخ الادب العربی، ۳: ۲۶۲ تا ۲۶۵]۔

حنفی فقہ کی کتابوں میں طحاوی کا حوالہ متواتر آتا ہے اور اُن کے شاگردوں اور دیگر لوگوں کی تعداد جو اُن سے معلومات حاصل کرنے مصر آتے تھے بہت زیادہ ہے؛ اکثر کا ذکر تو تراجم کی کتابوں بالخصوص جواھر اور لسان المیزان میں آیا ہے۔ ان میں چند یہ ہیں: عبدالعزیز بن محمّد التّمیمی، جو بعد میں مصر کے قاضی بنے اور طحاوی کے افسر بالادست تھے؛ مَسْلَمَۃ بن القاسم القُرطُبی؛ عبداللہ بن علی الدّاوُدی، جو اپنے وقت میں ظاہریوں کے امام مانے جاتے تھے؛ مشہور و معروف قاضی ابن ابی العَوّام؛ سلیمان بن احمد الطّبرانی مصنف معجم اور دیگر بہت سے اشخاص۔

مآخذ: (۱) الفہرست، طبع Flügel، ص ۲۰۷؛ (۲) ابن خلکان، طبع وستنفلٹ، عدد ۳۳، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۱۹؛ (۳) السمعانی: الانساب، سلسلۂ یادگار گب، ص ۳۶۸ ببعد؛ (۴) الجواہر المضیئۃ، مطبوعہ حیدر آباد، ۱: ۱۰۲ تا ۱۰۵؛ (۵) الذھبی: تذکرۃ الحفّاظ، ۳: ۲۹؛ (۶) ابن حجر: لسان المیزان، ۱: ۲۷۳ تا ۲۸۲؛ (۷) السیوطی:

حسن المحاضرہ، ۱ : ۱۶۱؛ (۸) ابن قتلوبغا، عدد ۱۵؛ (۹) عبدالحی : الفوائد البہیۃ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ص ۳۱ تا ۳۴؛ (۱۰) ابن تغری بردی، طبع Juynboll، ۲ : ۲۵۵ ببعد؛ (۱۱) یاقوت : معجم، طبع وسٹنفلٹ، ۳ : ۵۱۶؛ (۱۲) الیافعی : مرآۃ، ۲ : ۲۸۱؛ (۱۳) الکندی : ولاۃ مصر، مواضع کثیرہ اور تعارف، ص ۱۸؛ (۱۴) Flugel : *Classen der hanefitischen Rechts gelehrten*، ۱۸۶۰ء، ص ۲۹۴ ببعد؛ (۱۵) براکلمان، ۱ : ۱۷۳ و تکملہ، ۱ : ۲۹۳، نیز تعریب از عبد الحلیم النجار : تاریخ الادب العربی، ۳ : ۲۶۱ تا ۲۶۷، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۱۶) حاجی خلیفہ : کشف الظنون، مواضع کثیرہ، قب عدد ۱۳؛ [(۱۷) ابن کثیر : البدایۃ و النہایۃ، ۱۱ : ۱۷۴؛ (۱۸) الزرکلی : الاعلام، ۱ : ۱۹۷، بار دوم] : حنفی فقہ کی تقریباً ہر کتاب میں ان کا حوالہ ملتا ہے۔

(F. KRENKOW)

طُخارِستان : (جسے تُخارِستان اور طُخَیرِستان بھی لکھا جاتا ہے)، ایک ضلع کا نام، جو آمو دریا [رَنکْ بان] کی بالائی گزرگاہ پر واقع ہے۔ اس ضلع کا نام یہاں کے باشندوں کے نام پر ھی پڑ گیا ہے (جیسے افغانستان، بلوچستان وغیرہ)، لیکن طخاریوں کی زبان یا قومیت کا سوال اسلامی زمانے میں کوئی اہمیت نہ رکھتا تھا۔ اس کے سوا کہ البلاذری (ص ۴۰۸) نے بلخ کو مدینۃ طُخارا لکھا ہے، طخاریوں کا بہ حیثیت قوم اسلامی عہد میں کوئی ذکر نہیں آتا، گو چینی سیاح ھیون سانگ (یوآن چوانگ) آمو دریا کے ملک طو۔ ھو۔ لو کے علاوہ ایک اور طو۔ ھو۔ لو کا بھی ذکر کرتا ہے، جو خُتن کے مشرق میں ایک صحرائی علاقہ تھا (ھیون سانگ : *Mémoires sur les contrées occidentales*، ترجمہ St. Julien، ۱ : ۲۳ و ۲ : ۲۷۳)۔ آمو دریا پر ملک طو۔ ھو۔ لو، ان دنوں ۲۷ چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں منقسم تھا۔ شمالی سرحد اس کا ”آہنی دروازہ“ تھا، یعنی درۂ بُگّلہ، جو کُشکَہ دریا اور بالائی آمو دریا کی وادیوں کے درمیان واقع تھا۔ اسلامی عہد میں بھی طُخارستان میں زیادہ وسیع معنوں میں بلخ کے تمام ماتحت کوھستانی علاقوں پر مشتمل تھا، جو آمو دریا کے بالائی حصے کے دائیں اور بائیں کنارے پر واقع تھے۔ بقول یاقوت (معجم، ۳ : ۵۱۸) طخارستان دو تھے : العُلْیا (بالائی) اور السُّفلٰی (زیریں)؛ لیکن اس تقسیم کی کوئی صحیح تفصیل اسے معلوم نہ تھی۔ بالائی طخارستان بلخ کے مشرق میں اور دریاے جیحون (آمو دریا) کے مغرب (آج کل کے نقشوں کے مطابق جنوب) میں بتایا جاتا تھا۔ طخارستان زیریں بھی دریاے جیحون کے مغرب ھی میں بیان کیا جاتا تھا، لیکن وہ بالائی طخارستان کی بہ نسبت زیادہ مشرق کی جانب تھا۔ بالائی طخارستان کا ذکر سلسلۃ المکتبۃ الجغرافیۃ العربیہ، ج ۶ و ۷ کے علاوہ الطبری میں بھی آیا ہے۔ بقول ابن رُسْتَہ (در المکتبۃ الجغرافیۃ العربیہ، ۷ : ۹۳) بالائی طخارستان، جیسا کہ طبعی حالات سے توقع کی جا سکتی تھی، آمو دریا کے شمال میں تھا۔ ص ۹۲ سطر ۸ پر آمو دریا کے دونوں طرف کا پہاڑی علاقہ بالائی طخارستان میں شامل ہے اور بدَخْشان اور شُغنان بھی اسی میں داخل ھیں۔ اس کے برعکس المکتبۃ الجغرافیۃ العربیہ، ۶ : ۴۳ میں نیز یاقوت میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ بالائی طخارستان بلخ کے مشرق میں اور آمو دریا کے جنوب میں واقع ہے۔ الطبری (۲ : ۱۵۸۹ و ۲ : ۱۶۱۶) میں بالائی طخارستان کی اصطلاح کا دو دفعہ ذکر آیا ہے، لیکن اس کے محل وقوع کی وضاحت نہیں کی گئی۔ ایک اور عبارت (۲ : ۱۱۸۰) میں ھمیں یہ بتایا گیا ہے کہ شُومان اور اَخْرُون (آمو دریا کے شمال میں بالائی

کافرنہان پر) کے علاقے طخارستان میں شامل ہیں، لیکن یہاں علیا (بالائی) کی تخصیص نہیں کی گئی۔ الیعقوبی (در المکتبة الجغرافیة العربیة، ۷ : ۲۸۹، ۲۹۰) شہر بامیان [رک بآن] کے ضلع کو طخارستان الاولیٰ یا طخارستان الدُّنیا (پہلا طخارستان یا قریب ترین طخارستان) بتاتا ہے۔ مغربی طخارستان الدُّنیا کے ممالک میں بامیان سب سے پہلا ضلع تھا۔ ابن خرداذبہ کا خیال یہ ہے کہ طخارستان شمال مغرب کی جانب دور تک چلا جاتا ہے اور اس میں زمون Zamon، یعنی موجودہ کرکی (المکتبة الجغرافیة العربیة، ۶ : ۳۶) شامل ہے، اور وہ جنوب کی طرف بھی دُور تک پھیلا ہوا ہے، جہاں طخارستان کے سرحدی ممالک (ثغور) زابلستان (ص ۳۷) اور کابُل (ص ۳۷) ہیں۔

طخارستان کی سرحدوں کا محدود اندازہ الاِصْطَخْری نے بہت صحت کے ساتھ دیا ہے (المکتبة الجغرافیة العربیة، ۱ : ۲۷۰ ببعد)؛ یہ بلخ کے مشرقی بدخشان کے مغربی، آمودریا کے جنوبی اور کوہستان ہندوکش کے اصل سلسلے کے شمالی ممالک پر مشتمل ہے۔ پایۂ تخت طالقان یا طائیقان کے علاوہ بڑے بڑے شہر وَرْوَالیق اور اَنْدرابہ ہیں۔

الطّبَری نے ساسانیوں کی تاریخ کے سلسلے میں یَزْدِجِرد ثانی کی وفات (۴۳۸ء) کے بعد ایرانی تخت کے لیے ہونے والی لڑائیوں کے جو حالات لکھے ہیں ان میں ہَیْطَل (جمع ہیاطلہ) کا ذکر پہلی بار آتا ہے، جنہوں نے کچھ عرصہ پہلے طخارستان فتح کر لیا تھا (الطّبَری، ۱ : ۸۷۳ ص ۳؛ Nöldeke : *Geschichte der Perser und Araber*، ص ۱۱۹)۔ انہوں نے یہ ملک کس سے لیا؟ اس کا حال ہمیں نہیں بتایا گیا۔ مقامی حکمرانوں، آخری ساسانی بادشاہوں اور ترکوں سے عربوں کی ان جنگوں کے حالات میں جو طخارستان کے حصول کے لیے ہوتی رہیں، بُخارستان اور طُخارستان کے ایک بادشاہ (مَلِک) جَبْغُو [یبغو] (جَبْغُویہ، در الطّبری، ۲ : ۱۲۰۶) کا ذکر آتا ہے، جو خَرْلُخ (قَرلُق) قوم کے ترکوں کا امیر تھا۔ الطّبری نے جَبْغُویة الطُّخاری (۲ : ۱۶۰۳ اور ۱۶۱۲) اور جَبْغُویة الخَرلُخی (۱۶۱۲) کی اصطلاحات بے ترتیبی سے خلط ملط کر کے استعمال کی ہیں، اگرچہ ایک جگہ (ص ۱۵۹۱) اُس نے طخارستان اور ارض جَبْغُویہ کے درمیان امتیاز بھی کیا ہے۔ ۷۴۰ء سے کچھ پہلے یہ جنگیں عربوں کے حق میں ختم ہو گئیں۔ اس کے بعد طخارستان غوریوں [رک بآں] کی سلطنت کا ایک حصّہ اور اُن کی اس شاخ کی ملکیت بن گیا جس کا پایۂ تخت بامیان تھا۔ بظاہر ساتویں صدی سے طخارستان کا نام ایک علاقے کی حیثیت سے متروک ہو گیا ہے۔

مآخذ: (۱) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء؛ ص ۴۲۶ ببعد؛ (۲) J. Marquart : *Eranšahr*، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۱۹۹ ببعد اور اشاریہ؛ (۳) W. Barthold : *Turkestan* (جدید سلسلۂ یادگار گب، ج ۵)، لنڈن ۱۹۲۸ء، ص ۶۶ ببعد و اشاریہ۔

(W. BARTHOLD)

طَرابِزُون : رک بہ طربزون۔

* **طَرابُلُس**: اَطرابُلُس، ٹریپولی، یونانی Tripolis، افریقہ کے شمالی ساحل کے ایک شہر کا نام، جو ۱۳ درجے ۲۰ دقیقے طول البلد مشرقی اور ۳۲ درجے ۵۰ دقیقے عرض البلد شمالی پر واقع ہے۔ آج کل جمہوریة العربیة اللیبیا کا [مشترکہ] دارالحکومت اور اہم بندرگاہ ہے۔ [دوسرا دارالحکومت بن غازی ہے، جو یہاں سے چار سو میل مشرق میں واقع ہے۔ طرابلس ایک انتظامی وحدت (محافظہ)

کا صدر مقام بھی ہے، جس کی آبادی ۳۷۹۱۷۷ تھی - ۱۹۶۴ء میں شہر طرابلس کی آبادی ۲۱۲۵۷۷ تھی، جو اب ۲۳۵۰۰۰ تک پہنچ چکی ہے - یہ شہر بحری تار کے ذریعے جزیرۂ مالٹا سے ملا دیا گیا ہے اور ٹیلی فون کے ذریعے تونس کے شہر بنگردین (Bengardane) سے - یہاں لاسلکی تلغراف کا بھی ایک سٹیشن ہے - طرابلس اور بن غازی بین الاقوامی ہوائی پروازوں کے ذریعے دنیا کے اہم مقامات سے ملے ہوئے ہیں - ستمبر ۱۹۶۵ء سے لیبیا بھی اس میں حصہ لے رہا ہے اور اس کے جہازوں کی پروازیں اندرون ملک کے علاوہ ایتھنز، جنیوا، لنڈن، روما، بیروت، قاہرہ اور پیرس تک جاری رہتی ہیں - تونس سے بن غازی جانے والی ساحلی سڑک طرابلس سے گزرتی ہے - جس کے ساتھ ساتھ ایک ریلوے لائن مغرب میں زُوارہ تک اور دوسری مشرق میں الخمس تک جاتی ہے - متعدد اہم شہروں تک جانے کے لیے موٹر کا راستہ ہے، چنانچہ طرابلس، بن غازی، طبروق اور اسکندریہ کے درمیان بسیں آتی جاتی ہیں - شہر سے اندرونی علاقوں کو آنے جانے کے لیے کاروانوں کی راہیں بھی بنی ہوئی ہیں - برآمدی اشیائے تجارت میں شتر مرغ کے پر، ہاتھی دانت، کھالیں، اسفنج، چمڑا، نبات البردی (Espant grass) (ایک قسم کی گھاس جو کاغذ سازی کے کام آتی ہے)، اون، مویشی اور گھوڑے اہمیت رکھتے ہیں - درآمدی تجارت میں دھاتیں شامل ہیں، جو انگلستان اور یورپ کے دوسرے ملکوں کے کارخانوں سے آتی ہیں؛ چاے، مصنوعی موتی (منکے)، شراب، الکحل (alcohol) اور ایسی دوسری چیزیں جن کا لین دین کاروانوں کے ذریعے وادائی بورنو اور مغربی سوڈان میں ہوتا ہے] .

ٹریپولی (طرابلس) کا نام، جو تین شہروں یعنی صبراتہ، اُویا (Oea) اور لبتس (Leptis) کے علاقے کے لیے استعمال ہوتا تھا اور جن کا تعلق فنیقیوں اور قرطاجنہ والوں کے زمانے سے تھا، چوتھی صدی کے رومی مؤرخین سے پہلے استعمال نہیں ہوا، اگرچہ ٹریپولیٹینیا کا نام تیسری صدی ہی میں اس علاقے کو دے دیا گیا تھا، جسے سُرت (Sirtica) بھی کہتے تھے اور جو تکیپ Tacape (قابس Gabes) کے مرکزی نظام حکومت کے ماتحت تھا - بوزنطی عہد میں ٹریپولی کے نام کا اطلاق شہر اُویا پر کیا جاتا تھا - یہ استعمال عرب فاتحین کے زمانے میں بھی طرابلس یا اَطْرَابُلُس کی شکل میں قائم رہا، لیکن اس پر الغَرب کا لفظ بڑھا دیا گیا تا کہ اسے شام کے طرابَلس سے ممیز کیا جا سکے .

اُویا کا قدیم شہر، جو سُرت (Sirtica) کی دساوری منڈی کا کام دیتا تھا، پہلے فنیقیوں اور پھر اہل قرطاجنہ کی نو آبادی بنا - دوسری صدی میں پیونک جنگوں (Punic Wars) کے دوران میں رومیوں کا رسوخ غالب آنے لگا - رومیوں کی براہ راست حکومت کا زمانہ قرطاجنہ کے عہد حکومت کے اختتام سے شروع کرنا چاہیے (یعنی ۱۴۹ ق م سے).

قدیم شہر زیادہ تر موجودہ شہر کے مغرب میں آباد تھا، تاہم اُویا کے شہر کو کوئی سیاسی، فوجی یا اقتصادی اہمیت حاصل نہ تھی، گو اس کی اپنی بندرگاہ بھی موجود تھی - جس کی حفاظت مضبوط چٹانوں سے ہوتی تھی - اُس زمانے میں صبراتہ اور لبتس کی تجارتی منڈیوں کی فوجی اور اقتصادی اہمیت زیادہ تھی .

شہر کی پہلی فصیل چوتھی صدی سے منسوب کی جا سکتی ہے جب کہ اندرون ملک سے خانہ بدوش اقوام کے حملے خطرے کا باعث بن گئے -

پروکوپیس Procopius لکھتا ہے کہ وندالوں Vandals نے افریقہ کے تمام شہروں کی فصیلیں توڑ ڈالیں، لیکن بوزنطیوں نے انھیں جلد ہی دوبارہ تعمیر کر لیا۔ طرابلس میں دیواروں کے ان حصوں میں جو حوادث زمانہ کی تباہ کاریوں کے باوجود اب تک باقی ہیں اور جنھیں اطالوی قبضے کے بعد جزوی طور پر مسمار کر دیا تھا، بوزنطی عہد کی صنعت تعمیر کے نمونے باقی ہیں۔ سمندر کے رخ کی طرف کوئی دیوار نہ تھی، اس لیے عرب حملہ آور مغرب کی طرف سے ساحل بحر کے ساتھ ساتھ داخل ہونے میں کامیاب ہوگئے۔

۴۳۹ء میں وندالوں Vandals نے اس شہر پر قبضہ کیا اور اس کے سوا کہ ۴۶۸ء میں ہرقل Heraclius نے بوزنطہ سے ایک مہم بھیجی، یہ لوگ ۵۳۳ء تک اس پر قابض رہے۔ ۵۳۳ء میں Belisarius نے افریقہ کے قدیم صوبے کو فتح کر کے طرابلس پر بھی فوج کشی کی، جسے ۵۳۵ء سے مشرقی (رومی) سلطنت ہی کے ماتحت سمجھنا چاہیے۔ کیتھولک مذہب، جسے آریائی نسل کے وندالوں کے حملوں اور اندرون ملک کے باغیوں کی وجہ سے کافی نقصان پہنچا، از سر نو ترو تازہ ہو کر ایک صدی تک طرابلس میں پھلتا پھولتا رہا۔

مؤرخین کا اس امر میں اختلاف ہے کہ طرابلس پر مسلمانوں کا قبضہ کب ہوا۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ ۲۲ھ/۶۴۲-۶۴۳ء میں ہوا اور بعض ایک سال بعد کی تاریخ بتاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ پہلے پہل عرب فاتحین مصر کی ہراول فوجیں ۲۲ھ میں طرابلس تک بڑھ آئی ہوں اور دوسری مہم ۲۳ھ میں یہاں بھیجی گئی ہو۔ یہ سب جانتے ہیں کہ مسلمانوں کے یہ ابتدائی حملے قبضہ جمانے کی غرض سے نہیں بلکہ دیکھ بھال کے لیے کیے گئے تھے۔ اس زمانے میں نہ تو ٹریپولیٹینیا پر اور نہ خود طرابلس پر کوئی مستقل قبضہ ہوا بلکہ اس کے بہت بعد یعنی ۲۶ھ/۶۴۶ء میں عبداللہ بن سعید اور عُقبہ بن نافع یہاں سے گزرے۔ ۴۵-۴۶ھ میں عقبہ بن نافع نے افریقہ میں سلسلۂ فتوحات کو زیادہ وسیع کیا؛ اس وقت ایک قلعہ گیر فوج (جُند) کو یہاں مستقل طور پر متعین کر دیا گیا۔ شہر کے حاکموں کے نام معلوم نہیں۔

عبدالرحمٰن بن حبیب نے، جو ۱۲۷ھ کے بعد سے افریقہ کا والی تھا، ۱۳۱ھ/۷۴۸-۷۴۹ء میں طرابُلُس پر چڑھائی کی۔ اس نے یہاں کے دو بربر باشندوں عبدالجبّار اور الحارث کو، جو اباضی عقیدے کے پیرو تھے، قتل کروا دیا اور ۱۳۲ھ میں شہر کی فصیل دوبارہ بنوائی۔ ابن خلدُون لکھتا ہے کہ اُس کے وقت میں اس شہر کا والی بَکر بن عیسٰی القیسی تھا، جو بغاوت کے دوران میں مارا گیا۔ دوسری اور تیسری صدی میں طرابُلُس اور اُس کے گرد و نواح میں اباضیوں کی متواتر سیاسی اور مذہبی بغاوتوں کی وجہ سے گڑ بڑ رہی۔ ھوّارہ اور زَناتہ بربروں میں سے بہت سے افراد اس فرقے میں شامل ہو گئے تھے اور یہاں کی آبادی میں انھیں کی اکثریت تھی۔ ۱۴۰ھ/۷۵۷-۷۵۸ء کے قریب اباضی امام ابو الخطّاب المُعافری ایک بڑی بغاوت کی سرکردگی کرتے ہوئے، جسے وَرفجومہ کی بغاوت کہتے ہیں، طرابلس سے روانہ ہوا اور اس سے شمالی افریقہ کے تمام عرب مقبوضات خطرے میں پڑ گئے۔ اس بغاوت کو محمد بن الاشعث نے، جسے خلیفہ المنصور نے بھیجا تھا، جنگ تاوَرغا (۱۴۴ھ/[illegible]) میں ختم کیا۔ بعد کے برسوں

میں اباضیوں کی اور بغاوتیں بھی ہوئیں، جن کے دوران میں طرابُلس کا بار بار محاصرہ ہوتا رہا اور اس پر حملے بھی ہوئے۔ ہمیں معلوم ہے کہ ہرثمہ نے، جو ۱۷۹-۱۸۰ھ/۷۹۵-۷۹۷ء میں افریقیہ میں عباسیوں کی طرف سے حاکم تھا، سمندر کی جانب کی دیوار کے تعمیر کرنے کا حکم دیا (البکری، ترجمہ de Slane، ص ۲۵؛ ابن الاثیر، ۶ : ۳۹؛ ابن عذاری : ترجمہ Fagnan، ۱ : ۱۰۷).

طرابُلس میں ۱۸۴ھ/۸۰۰ء سے ۲۹۶ھ/۹۰۹ء تک اَغْلَبیوں کی حکومت رہی، لیکن اس عرصے میں امن قائم نہ رہا۔ یوں تو بغاوتیں بہت ہوئیں، لیکن ابن خلدون ۱۹۶ھ/۸۱۱-۸۱۲ء کی شورش کا ذکر کرتا ہے، جو عبداللہ بن ابراہیم بن اَلْاَغْلَب اور اس کے جانشین سُفیان بن المَضّاء کے خلاف ہوئی؛ اس بغاوت کے رہنما بھی اباضی بربر ہی تھے **اور** ان کی مزاحمت کا مرکز جبل نَفُوسہ میں تھا۔ اغلبی امیر زیادت اللہ کا زمانہ تھا کہ طرابُلس پر العبّاس بن احمد بن طُولون، والی مصر، نے حملہ کیا۔ ۲۵۵ھ/۸۶۸-۸۶۹ء میں محمد بن قُرْھُب، والی طرابُلس، کو عبّاس نے لبدہ کے میدان میں شکست دی اور تینتالیس روز تک طرابُلس میں محصور رکھا.

شمالی افریقہ پر عُبَیْدیوں کی حکومت کے دوران میں طرابُلس بھی انہیں کے ماتحت تھا اور وہی یہاں کے والی مقرر کیا کرتے تھے۔ ۳۰۰ھ/۹۱۲ء میں ابوالقاسم کا ذکر آیا ہے کہ اُس نے ایک بغاوت کو فرو کیا تھا۔ جب عُبَیْدی مصر چلے گئے تو طرابُلس میں پہلے تو زیری حکومت کرتے رہے، جنھیں وہ اپنے قائم مقاموں کے طور پر افریقیہ میں چھوڑ گئے تھے، لیکن کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرنے پایا تھا کہ وہاں زناتہ قبیلے کے بنو خَزْرُون بربروں کی [illegible] قائم ہوگئی (۳۹۱ھ/۱۰۰۰ء تا ۵۳۱ھ/۱۱۳۶ء).

اس ڈیڑھ صدی کے زمانے کی تاریخ بالکل واضح نہیں ہے، گو اس کے متعلق ابن عذاری، ابن خَلْدُون اور ابن الاثیر نے بعض معلومات بہم پہنچائی ہیں۔ طرابُلس کو تقریباً پوری خود مختاری حاصل تھی، لیکن اندرونی ناچاقیوں نے اسے تباہ کر دیا.

بنو ہلال اور بنو سُلَیْم کے حملوں نے، جن کے باعث شمالی افریقہ کی نسلی اور سیاسی بناوٹ میں دور رس تبدیلیاں رونما ہوئیں، طرابُلس میں بنو خزرُون کی حکومت کا بھی خاتمہ کر دیا۔ بارہ سال تک (۱۱۴۶ تا ۱۱۵۸ء) یہ شہر نارمن قوم کے زیر اقتدار رہا۔ اُس کے بعد اسے الموحّدون نے فتح کر لیا، جو کوئی ایک صدی تک اس پر قابض رہے، گو اس عرصے میں قسمت آزما قراقُش اور بنو غانیہ کی پیدا کردہ بغاوتوں اور شورشوں کا سلسلہ جاری رہا.

حَفْصیوں کے ماتحت طرابلس کے حالات ابن خلدُون، التجانی اور الزَّرْکشی کی بدولت کچھ زیادہ تفصیل سے معلوم ہو سکے ہیں۔ ۶۳۶ھ/۱۲۳۷-۱۲۳۸ء میں طرابُلس الموحدون کی ماتحتی سے آزاد ہو گیا اور محمّد بن عیسٰے الهِنْتاتی وہاں کا حاکم بنا۔ التِّجانی ۱۳۰۸ء میں یہاں سے گزرا تھا۔ اُس وقت یہاں ایک حفْصی والی تھا، جو ایک قلعے (قَصْبہ) میں رہتا تھا۔ غالبًا یہ قلعہ موجودہ قلعے کی جگہ پر ہی واقع ہوگا۔ شہر کا انتظام والی شہر اور دس شیوخ شہر کے ہاتھ میں تھا، جو ایک مقدس مقام پر (جسے مسجد العَشَرہ کہتے تھے) جمع ہوا کرتے تھے۔ بقول سیّاح مذکور یہاں ایک عمدہ حمام اور کشادہ اور صاف سڑکیں تھیں، جن میں سے [illegible] سے زاویۂ قائمہ پر آ کر ملتی

تھی۔ وہ مرقس آریلس Marcus Aurilius کی محراب کی بھی تعریف کرتا ہے اور المسجد الجامع، متعدد خانقاہوں، المدرسۃ المستنصریہ، اچھی حالت میں مضبوط دیواروں اور ایک خندق کا بھی ذکر کرتا ہے۔ اس شہر کا ذہنی ارتقا اس وقت عروج پر تھا اور شایستہ اور مہذب لوگوں کی کثرت تھی۔

التجانی کے ورود کے تھوڑی مدت بعد اللحیانی کے عہد حکومت میں طرابلس کا تذکرہ بنو حفص کی اندرونی رقابتوں اور آویزشوں کے سلسلے میں ملتا ہے۔ اس کے بعد بنو حفص کی مستقل حکومت کے باوجود شہر میں ایک دوسرا خاندان قریب قریب خود مختارانہ شکل میں نمودار ہو گیا؛ یہ بربروں کا ایک خاندان بنو ثابت یا بنو عمار تھا (۱۳۲۴ تا ۱۴۰۰ء)۔ اس زمانے میں طرابلس کو چند دنوں کے لیے جینوآ کے باشندے فلپو ڈوریا Filippo Doria نے ۱۳۵۴ء میں فتح کرکے لوٹ مار کا بازار گرم کیا اور جلد ہی پچاس ہزار مثقال سونے کے عوض مرینی سرداروں کے ہاتھ اسے بیچ بھی ڈالا۔ سلطان ابو فارس حفصی کا اثر و رسوخ مزید دس بیس برس تک طرابلس تک محسوس کیا جاتا رہا۔ اس کے بعد یہ شہر اپنے ہی حاکموں کے ماتحت رہنے لگا تا آنکہ ۱۵۱۰ء میں ہسپانویوں نے فتح کر لیا۔

نبرہ کے پیٹر نے ۱۵۰۹ء میں اوران فتح کر لیا تھا۔ جنوری ۱۵۱۰ء میں بجایۃ Bougie فتح کرنے کے بعد وہ جولائی ۱۵۱۰ء میں اپنی ہسپانوی فوج کے ہمراہ طرابلس پہنچ گیا۔ شہر کو اہل ہسپانیہ کی لوٹ مار، غارتگری، اور حملے سے بے حد نقصان پہنچا۔ ہسپانویوں نے قلعہ دوبارہ تعمیر کیا، جو آج تک کم و بیش اپنی اسی حالت میں محفوظ ہے۔ انہوں نے فصیل شہر کی مرمت بھی کر دی۔ ہسپانیوں کے بیس سالہ عہد حکومت (۱۵۱۰ تا ۱۵۳۰ء) کے حالات بہت کم معلوم ہیں۔

۱۵۲۳ء ہی میں ایک مسیحی سلسلے کی، جو بعد میں سلسلۂ مالطیہ (Maltese) کے نام سے موسوم ہوا، ایک مجلس طرابلس میں آئی، یہ لوگ رودس Rhodes کو خیرباد کہہ کر سوویتاویچیا Civita Vecchia اور وٹربو Viterbo کی طرف چلے گئے تھے۔ ۱۵۳۰ء میں جب مالٹا کا مجمع الجزائر شہنشاہ چارلس پنجم کی جانب سے اس سلسلے کو بطور جاگیر عطا ہوا تو طرابلس کا شہر بھی انہی نئے حکمرانوں کے قبضے میں آ گیا۔ مالٹا کے حملہ آور ۱۵۳۰ء سے ۱۵۵۱ء تک اس شہر پر قابض رہے اور ان عرب مجاہدوں کے حملوں کا مقابلہ کرتے رہے جنہیں باب عالی کے حلیف بربر بحری چھاپا ماروں کی امداد حاصل تھی۔ خیر الدّین بربروسہ، جس نے ۱۵۳۳ء میں تونس پر قبضہ کر لیا تھا، اب طرابلس کو بھی دھمکانے لگا۔ اس کے بعد قسطنطینیہ کا ایک بحری سردار مراد آغا یہاں آیا اور تاجورہ میں بیٹھ کر سمندر اور خشکی کے راستوں سے طرابلس پر حملے کرانے لگا۔ مالٹا کے عسائیوں نے طرابلس میں اپنے جنگجوؤں کے علاوہ اطالیہ اور ہسپانیہ کے پیشہ ور سپاہیوں کی ایک قلعہ گیر فوج بھی متعین کر رکھی تھی اور ان کا حلقۂ اختیار شہر اور اس کے مضافات ہی تک محدود تھا۔ ۵ اگست ۱۵۵۱ء کو سنان پاشا نے طورغود پاشا اور مراد آغا کے ہمراہ شہر کا محاصرہ کر لیا اور ۱۴ اگست کو اسے فتح کر لیا؛ تاہم یہاں کا فوجی گورنر فرا گسپر دی والیر Fra Gaspar de Valier اپنی قلعہ گیر فوج کے سپاہیوں کو لے کر مالٹا کی طرف بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا۔ پیشہ ور سپاہیوں کی بھاری تعداد قتل کر دی گئی۔ باب عالی کی جانب سے مراد آغا نیا والی

مقرر ہوا اور اُسے بیگلر بیگی کا عہدہ عطا ہوا۔ اُس کا نام تاجورہ کی جامع مسجد کی وجہ سے زندہ ہے۔ ۱۵۵۳ء کے قریب طورغود پاشا اُس کی جگہ متعین ہوا۔ اسے عثمانی اور بربری، بالخصوص طرابلس سے متعلق تاریخ میں ایک اہم حیثیت حاصل ہے۔ وہ مالٹا کے محاصرے (۱۵۶۵ء) میں مارا گیا اور اُس مسجد میں مدفون ہوا جو اُس نے طرابلس میں بنوائی تھی۔ ہسپانیہ اور مالٹا کے عیسائیوں نے کئی دفعہ ترکوں سے طرابلس واپس لینے کی کوشش کی۔ ۱۵۵۹ - ۱۵۶۰ء کی مہم جربہ کے جزیرے میں تباہ ہوگئی۔ ۱۵۸۹ - ۱۵۹۰ء کی کوشش بھی ناکام رہی حالانکہ یحیٰی نامی ایک باغی مُرابط سے ساز باز ہو چکی تھی۔ مالٹا کی جنگی کشتیاں اکثر طرابلس کی بندرگاہ میں گھس آتی تھیں اور جہازوں کو آگ لگا جاتی تھیں۔

طرابلس اسی نام کے اُوجاق کا صدر مقام تھا۔ بربرستان میں ینی چریوں کے تین اُوجاق تھے، جن میں سے ایک یہ بھی تھا۔ ان سب کا اعلیٰ حاکم قسطنطینیہ سے آیا کرتا تھا، جو پاشا کے لقب کا حامل ہوتا تھا، تاہم تونس اور الجزائر کی طرح مرکزی حکومت کے انحطاط اور بُعد کی وجہ سے ینی چری سپاہیوں کے علاقے میں ایک جابرانہ چند نفری حکومت (oligarchy) بن گئی تھی اور مقامی باشندوں سے مناکحت کی وجہ سے قُلغ لی کا نسلی گروہ پیدا ہوگیا۔ نو مسلم عیسائی بہت بڑی تعداد میں آباد تھے اور بڑے طاقتور تھے۔ پاشا ایک دیوان کی مدد سے حکومت کیا کرتا تھا۔ انتظام عامہ ایک دے Dey کے ماتحت تھا اور فوج ایک بے کے ماتحت تھی۔ اکثر اوقات دے اور بے ہی شہر کے مختار کل یا حقیقی مالک ہوا کرتے تھے۔ سترھویں صدی اور اٹھارھویں صدی کے آغاز میں طرابلس کی تمام تاریخ انھی ینی چری سپاہیوں کی بغاوتوں سے پر ہے۔ مرکزی حکومت جوں جوں کمزور ہوتی چلی گئی، اندرونی ملک میں طوائف الملوکی بڑھتی گئی۔ غیر ملکی سفرا، بالخصوص فرانس، انگلستان اور ان کے بعد سارڈینیا کے سفرا کے اختیارات میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔

محمد پاشا ساقزلی، ساقز Chios کا باشندہ تھا، جس نے ۱۰۴۲ھ/۱۶۳۲ء سے ۱۰۵۹ھ/۱۶۴۹ء تک حکومت کی۔ اس کے عہد سے طرابلس کی سطوت و اقتدار کا دور شروع ہوا۔ اس کے بعد اس کا داماد عثمان پاشا ساقزلی جانشین ہوا، جس نے ۱۶۴۹ سے ۱۶۷۲ء تک حکومت کی۔ اس ساٹھ سال کی مدت میں، جس میں کندیہ (Candia) کا مشہور محاصرہ بھی واقع ہوا (۱۶۴۵ تا ۱۶۶۹ء)، طرابلس کی بحری فوج پہلے سے زیادہ جری ہوگئی اور اس نے کئی شاندار فتوحات حاصل کیں۔ طرابلس میں کئی نئی مسجدیں تعمیر ہوگئیں اور متعدد نئے حمام بن گئے۔ ان چھاپہ ماروں کی سرگرمیوں کو ۱۶۷۶ء میں انگریزوں نے اور ۱۶۸۵ء میں فرانسیسیوں نے ختم کر دیا۔ اندرونی خانہ جنگیاں ۱۷۱۱ء تک جاری رہیں، تا آنکہ احمد قرہ مانلی اپنے مخالفین کو موت کے گھاٹ اتار کر ایک شاہی خاندان کی بنیاد ڈالنے میں کامیاب ہوگیا، جس نے حکومت قسطنطینیہ کی رضامندی سے کوئی ایک صدی سے زیادہ تک حکومت کی (۱۷۱۱ تا ۱۸۳۵ء)۔ قرہ مانلی (رک بآن) کی اس حکومت کے کئی آثار اب تک طرابلس کے باقی ماندہ اسلامی اور بربری حصے میں موجود ہیں؛ اس لیے ہم اس کی تاریخ ذرا تفصیل کے ساتھ قلمبند کیے دیتے ہیں۔

احمد قرہ مانلی (۱۷۱۱-۱۷۴۵ء) بانی خاندان

ایک بڑی مستعد شخصیت کا مالک تھا۔ اس کے ۳۴ سالہ عہد حکومت میں طرابلس میں مقابلۃً امن و امان اور اقتصادی خوشحالی کا دور دورہ رہا؛ اس کی قوت پہلے کی نسبت بہت زیادہ محسوس کی جانے لگی بلکہ طرابلس الغرب کے اندرونی حصے میں فزّان اور برقہ (Cyrenaica) کے علاقے تک اس کی طاقت کی دھاک بیٹھ گئی۔ ۱۷۲۱ء میں اسے ہلاک کر ڈالنے کی ایک سازش کا انکشاف ہوا، جس کے نتیجے میں احمد نے اپنے دوستوں اور اقارب کی شمولیت سے نظام حکومت کی باگ ڈور براہ راست اپنے ہاتھ میں لے لی۔ ایک مؤرّخ ابن غلبُون نے ۱۷۳۱-۱۷۳۲ء کے قریب ایک تاریخ طرابلس لکھی، جو زیادہ تر احمد کے عہد حکومت ہی سے متعلق ہے۔ ایسے شاعر بھی موجود تھے جو اس کے کارناموں اور اس کی داد و دہش کی مدح سرائی کیا کرتے تھے، تاہم وہ اپنے دشمنوں کے حق میں یا ان کے لیے جنھیں وہ مشتبہ سمجھتے، بڑا بے رحم اور ظالم تھا۔ وہ ۱۷۴۵ء میں اندھا ہو کر مرا۔ اس کے نیک کاموں میں سے ابن غلبُون متعدد اوقاف کا ذکر کرتا ہے، جو فلاح عامّہ کی خاطر قائم کیے گئے تھے۔ اس نے ایک کاریز بنوائی تھی جس کے ذریعے ایک قریبی چشمے کا پانی رہٹ کے ذریعے کھینچ کر قبے اور مساجد میں لایا جاتا تھا۔ سمندر کے ساحل پر ایک فوارہ لگا دیا گیا تھا تاکہ ملاّح اس سے پانی لے سکیں۔ اس کی بہترین یادگار وہ مسجد ہے جو ۱۷۳۷ء - ۱۷۳۸ء میں ایک ایسی جگہ تعمیر ہوئی جہاں سے قلعہ صاف نظر آتا ہے۔ اس کے ساتھ ایک مدرسہ بھی تھا، جس میں اب تک طلاّب کی کثرت رہتی ہے اور جس کی آمدنی کے بہت سے ذرائع ہیں، مثلاً ملحقہ سوق کے کرائے کی آمدنی بھی اسے ملتی ہے۔ اس نے قلعے کی آرائش و زیبائش میں بھی نئے کمرے تعمیر کرا کے اضافہ کیا اور اسے دوبارہ درست بھی کرا دیا۔ دوسری طاقتوں اور سفیروں سے ہمیشہ اس کا جھگڑا رہا کرتا تھا کیونکہ اس کے بحری جہازراں ماروں کے ہاتھوں ان کی بحری تجارت کو بڑا نقصان پہنچتا تھا۔ وہ عیسائیوں سے رحمدلی اور کشادہ دلی سے پیش آتا تھا، جو اس کے عہد میں کافی تعداد میں یہاں آ بسے تھے اور اپنی صنعت و حرفت میں مشغول ہو گئے تھے۔ اس نے فرانسسکی مشن سے بھی مہربانی کا سلوک کیا۔

اس کا بیٹا اور جانشین محمّد پاشا قرہ مانلی (۱۷۴۵ تا ۱۷۵۴ء) صرف تھوڑی مدّت کے لیے حکمران رہا، اس لیے اس نے اپنی کوئی یادگار نہیں چھوڑی۔ ۱۷۵۱ء میں انگریزوں نے پوری سرگرمی کے ساتھ اپنے شہریوں کے بحری حقوق کی حفاظت کا کام سنبھال لیا۔ ۱۷۵۲ء میں اس نے البانویوں کی ایک بغاوت کو فرو کیا۔ محمّد کا جانشین اس کا بیٹا علی پاشا ہوا (۱۷۵۴ تا ۱۷۹۳ء)، جس کے عہد کے تاریخی واقعات شائع شدہ کتابوں اور مخطوطات میں بکثرت ملتے ہیں۔ ۱۷۶۵ء میں اس نے اپنے ایک سفیر کے ذریعے وینس میں ایک عہد نامے پر دستخط کیے، جس کی رُو سے جمہوریۂ وینس سے صُلح ہو گئی۔ اسی سے اگلے سال ہی اس عہد نامے کی شرائط کی خلاف ورزی کے باعث وینس کا بحری بیڑا کپتان نانی کومو نانی Giecomo Nani کی کمان میں آیا اور اس نے پاشا کو اُن شرائط کی پابندی پر مجبور کیا۔ علی پاشا کے عہد میں نظام حکومت کا سلسلہ یوں تھا: (۱) پاشا، حکومت کا ناظم اعلیٰ یا اختیارات شاہی؛ (۲) بے، یعنی سپہ سالار افواج؛ (۳) آغا، یعنی چریوں کا سردار؛ (۴) کدخدا، دیوانی کا اعلیٰ افسر اور پاشا کا مشیر؛ (۵

رئیس، بحری چھاپہ ماروں کے بیڑے کا سردار یا امیر البحر؛ (۶) خزانہ دار، حکومت کا خزانچی، (۷) شیخ، ناظم شہر یعنی صدر بلدیہ؛ (Mayor) (۸) ایک خوجہ، جس کے ماتحت دیوان حکومت میں کئی محرر ہوا کرتے تھے۔ اہم فیصلے دیوان کے اجلاس میں ہوتے، جس کے ارکان ایسے آدمی ہوتے تھے جو یورپ میں بطور سفیر یا فوج میں سپہ سالاری کے عہدے پر مامور رہ چکے ہوں۔ کہتے ہیں کہ علی پاشا نے دیوان سے مشورہ کرنا چھوڑ دیا تھا۔

۱۷۸۳ - ۱۷۸۵ء میں طرابلس میں قحط اور طاعون کی وجہ سے بڑی تباہی آئی۔ شہر کے چودہ ہزار باشندوں میں سے تقریباً ایک چوتھائی آبادی تلف ہو گئی۔ علی قرہ مانلی کا عہد حکومت خاندانی مناقشات کی وجہ سے ناکام رہا۔ ان کا اصل سبب اس کے ایک بیٹے یوسف کی حرص و آز تھی۔ اس نے یہاں تک زیادتی کی کہ اپنے بھائی کو اس کی ماں للہ حلومہ کی آغوش ہی میں قتل کر ڈالا۔ ۱۷۹۳ء میں جب یوسف خارج البلد ہو کر اپنے باپ کے مقابلے پر اتر آیا تھا، ایک شخص علی بورغل، جو پہلے الجزائر میں ایک عہدے دار تھا، چند یونانی پیشہور سپاہیوں کی ہمراہی میں بندرگاہ میں داخل ہوا اور ۳۰ جولائی کی رات کو شہر پر قابض ہو گیا۔ علی پاشا نے تونس میں پناہ لی، جہاں سے وہ ۱۷۹۵ء میں اپنے بال بچوں سمیت واپس آ سکا۔ اس کام میں تونس کے حمودہ پاشا نے اس کی بڑی امداد کی۔ علی بورغل ۸ فروری کی رات کو پھر سمندر کی طرف بھاگ گیا۔

علی پاشا قرہ مانلی کے بیٹے احمد پاشا ثانی نے اپنے باپ (م ۱۷۹۶ء) کی زندگی ہی میں عنان حکومت سنبھال لی تھی، لیکن وہ اپنے بھائی یوسف کے حسد و بغض کا مقابلہ نہ کر سکا، چنانچہ جون ۱۷۹۵ء میں یوسف نے اس کی جگہ لے لی۔

یوسف پاشا قرہ مانلی (۱۷۹۵ تا ۱۸۳۲ء)

شجاعت اور پیش بینی کے ساتھ ساتھ مکر و فریب اور ظلم و ستم کی صفات سے بھی پوری طرح متصف تھا۔ اس نے بڑی احتیاط سے استحکامات کی مرمت کرائی اور قلعے اور بندرگاہ کی درمیانی فصیل کو بھی درست کرایا؛ اس کی شہادت ۱۲۱۵ھ/۱۸۰۰ - ۱۸۰۱ء کے ایک کتبے سے ملتی ہے جو سوق التجارہ میں نصب ہے۔ نپولین کی جنگوں میں مصر کی مہم اور مالٹا پر قبضہ ہو جانے کی وجہ سے نیابت طرابلس کو بین الاقوامی اہمیت حاصل ہو گئی۔ [فرانسیسیوں کا] خیال تھا کہ جب انگریز سمندر میں غلبہ حاصل کر لیں گے تو مالٹا کو رسد کی بہم رسانی اور مصر سے تعلقات قائم رکھنے کے لیے طرابلس کا شہر ایک فوجی اڈے کا کام دے گا، لیکن ایسا ممکن نہ ہو سکا کیونکہ انگریزوں نے طرابلس کی بندرگاہ کی ناکہ بندی کر دی اور فرانسیسی قنصل کو حراست میں لے کر جینوآ میں اتار دیا۔ ۱۸۰۱ء میں فرانس نے یوسف پاشا سے دوستانہ تعلقات پیدا کر لیے۔ ۱۸۰۳ سے ۱۸۱۵ء تک طرابلس اور امریکہ کے تعلقات کشیدہ رہے۔ فلیڈلفیا جہاز، جو بحری قزاقوں کو سزا دینے کے لیے یہاں بھیجا گیا تھا، بندرگاہ کی چٹانوں میں الجھ کر رہ گیا اور اسے آگ لگا دی گئی۔ امریکیوں نے معزول بادشاہ احمد قرہ مانلی سے درخواست کی اور برقہ میں بغاوت پھیلانے کی کوشش بھی کی، لیکن پاشا کی عیاری کے سامنے کوئی پیش نہ گئی۔ بحری چھاپوں کا سلسلہ یوسف پاشا کے عہد تک جاری ہی رہا۔ بحری بیڑے کا سردار مصطفی گرجی یوسف پاشا

کا داماد تھا ۔ اس نے بے شمار دولت جمع کر لی اور اپنی کمائی کا کچھ حصّہ اس مسجد کی تعمیر میں بھی خرج کیا جو اس کے نام پر مشہور ہے (۱۲۴۹ھ/۱۸۳۳ - ۱۸۳۴ء)۔ وی انا کی کانگرس منعقدہ ۱۸۱۵ء نیز ایکس لاشپیل Aix-la-Chapelle میں جو فیصلے ہوئے، ان کی تعمیل میں لارڈ ایکس ماؤتھ Exmouth ۱۸۱۹ء میں انگریزی بیڑے کے ہمراہ طرابلس پہنچا ۔ انگریزوں نے اپنے لیے امتیازی حقوق و مراعات کی تجدید کرائی اور پہلی دفعہ سلطنت سارڈینیا نے بھی امتیازی حقوق حاصل کیے ۔ ۱۸۲۵ء میں سارڈینیا نے بھی اپنا بحری بیڑا کمانڈر سیووری Sivori کے ماتحت طرابلس بھیجا تاکہ اس خراج کے معاملے پاشا کی پیدا کردہ پیچیدگیوں کو سلجھانے کی کوشش کرے جو ہر قنصل یا سفیر کی تبدیلی کے موقع پر ادا کیا جاتا تھا ۔ طرابلس کے چند جہاز جلا دیے گئے اور قنصل کو پورا اطمینان ہو گیا ۔ ۱۸۱۵ء سے ۱۸۳۰ء تک کے درمیانی عرصے میں اس قنصل کا اختیار پاشا کے اختیارات پر بھی حاوی ہو گیا ۔ فرانسیسی قنصل روسو Rousseau اور انگریزی قنصل وارنگٹن Warrington آپس میں حریف تھے اور خاص طور پر سرگرم کار رہتے تھے ۔

۱۸۳۰ء میں نپولین کے بحری بیڑے کی ایک ناکام مہم کے بعد بحری چھاپا ماروں کی طاقت کو اسی سال ایک مہلک صدمہ پہنچا ۔ فرانسیسیوں نے الجزائر پر قبضہ کر لیا ۔ امیر البحر روزامیل Rosamel نے ۹ اگست کو بحری قزاقی کا جبرًا خاتمہ کر کے کل عیسائی غلاموں کو آزاد کرا لیا ۔ یوسف پاشا، جس نے اپنے بھائی سے اختیارات چھین لیے تھے، اپنے آخری ایام میں اپنے بھتیجے محمّد کی بغاوت (۱۸۳۲ء) کی وجہ سے پریشان رہا؛ نیابت (Regency) کی درہم برہم حالت، یورپی طاقتوں کی ساز باز اور سب سے زیادہ فرانسیسیوں کا الجزائر پر قبضہ کر لینا، ان سب واقعات سے مجبور ہو کر باب عالی کی طرف سے ۱۸۳۵ء میں طرابلس میں ایک مہم بھیجی گئی ۔ ترکی افواج ۲۷ مئی کو ساحل پر اتریں اور تمام ٹریپولیٹینیا اور برقہ میں براہ راست ترکی حکومت قائم ہو گئی ۔ یوسف، جو ۱۸۳۲ء میں اپنے بیٹے علی کے حق میں دست بردار ہو چکا تھا، اس نئے دور حکومت میں ۴ اگست ۱۸۳۸ء کو فوت ہو گیا ۔

عثمانی حکومت کے دوسرے دور (۱۸۳۵ء تا ۱۹۱۱ء) میں نمایاں بات یہ تھی کہ اندرون ملک میں آہستہ آہستہ باقاعدہ فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا ۔ اگرچہ اس میں مختلف قبائل کی خود غرضیوں اور بغاوتوں کی وجہ سے بڑی رکاوٹیں پیش آئیں، تاہم شہر پورے ۷۶ برس تک ترکوں کی حکومت میں رہا ۔ مقامی آبادی کی حالت میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی، گو غیر ملکی نوآبادیوں کی وجہ سے شہر میں کچھ ترقی کے آثار ظاہر ہونے لگے ۔ ان میں سے اطالوی نوآبادی اپنے باشندوں کی تعداد، رسوخ اور نجی مالی کاروبار کی وجہ سے زیادہ غالب تھی ۔ ۵ اکتوبر ۱۹۱۱ء کو اطالوی فوجیں طرابلس اتر آئیں [اور ۱۹۱۲ء میں ترکوں نے بھی اطالوی قبضے کو تسلیم کر لیا، لیکن ۱۹۴۲ - ۱۹۴۳ء میں اطالویوں اور جرمنوں کے اخراج کے بعد طرابلس اور برقہ انگریزی اور فزّان فرانسیسی فوجی حکومت کے تحت آ گئے ۔ ۱۹۴۹ء میں برطانیہ نے السید محمد ادریس السنوسی کو برقہ کا امیر تسلیم کر لیا ۔ ۲۴ دسمبر ۱۹۵۱ء کو لیبیا کی مملکت متحدہ وجود میں آئی اور امیر سنوسی کی بادشاہت کا اعلان ہو گیا، لیکن یکم ستمبر ۱۹۶۹ء کو بادشاہت کا خاتمہ

کر کے ملک میں جمہوری حکومت قائم کر دی گئی]۔

شہر اور اس کی یادگار عمارتیں: مختصر تاریخی بیان میں طرابلس کی بعض یادگار عمارتوں کا ذکر بھی آ چکا ھے۔ رومیوں اور اُن سے پہلے وقتوں کے آثار مثلاً مرقس آریلیس Marcus Aurelius کی محراب یا شہر کے شمال مغرب میں قبرستان کا حال بیان کیے بغیر ھم اسلامی آثار قدیمہ میں سے چند ایک کا ذکر کیے دیتے ھیں: جامع النّاقہ (مقامی تلفظ جامع الناگہ)، سب سے زیادہ پرانی عمارتوں میں ایک ھے، جو صفر بے نے ۱۰۱۹ھ/۱۶۱۰ - ۱۶۱۱ء) میں از سر نو تعمیر کرائی؛ جامع درغوت یا جامع شائب العَین ۱۱۱۰ھ/۱۶۹۸ - ۱۶۹۹ء میں تعمیر ھوئی۔ اس کا بانی محمّد پاشا تھا، جسے شائب العَین کہا کرتے تھے؛ جامع قرہ مانلی جس کی تکمیل احمد پاشا قرہ مانلی کے عہد میں ۱۱۵۰ھ/۱۷۳۷ - ۱۷۳۸ء) میں ھوئی؛ جامع گرجی، جس کا ذکر پہلے آ چکا ھے؛ جامع حمودہ، جو شہر کے ایک دروازے کے سامنے واقع ھے اور جسے حال ھی میں ادارۂ اوقاف کی جانب سے اطالوی ماھرین تعمیر نے دوبارہ بنوا دیا ھے۔ بعض مساجد کے ساتھ مقبرے بھی ھیں، جو فنّی اور تاریخی لحاظ سے بڑی اھمیت رکھتے ھیں۔ ان میں سے قابل ذکر وہ عمارتیں ھیں جو مسجد درغوت، مسجد قرہ مانلی، عثمان پاشا کی تربت اور اس مدرسے سے ملحق و متعلق ھیں جو محراب مرقس آریلیس کے نزدیک واقع ھے۔ شہر کے شمال مغربی کونے پر قدیم قبرستان تھا۔ مزاروں کی متعدد الواح شہر کے استحکامات میں استعمال ھوئیں اور جب یہ استحکامات مسمار کرائے گئے تو یہ سنگی الواح مقامی عجائب خانے میں رکھوا دی گئیں، جو اطالوی قبضے کے بعد سے وھاں قائم ھے۔ اب شہر کے باھر کئی اور قبرستان ھیں، جن میں سے سب سے زیادہ مشہور سیدی منذر (مُنْذِرؓ، صحابی رسولؐ) ھے۔ ترکی قبضے کے عہد کے آثار شہر میں کچھ باقی نہیں، البتہ چند نجی عمارتیں موجود ھیں اور شہر کی فصیل سے باھر کچھ فوجی بارکیں بھی ھیں، بالخصوص وہ جو مشرقی میدان اور مَنْشیا Menscia میں ھیں۔ اطالوی حکومت نے اسلامی شہر کی صورت میں، اس کے مقامی محلّوں کے علاوہ حارہ، یعنی یہودیوں کے محلّے کے اسلامی اسلوب میں کچھ زیادہ تبدیلی نہیں کی، فصیلوں کا بہت بڑا حصّہ مسمار کرنا پڑا تھا، تاھم ان کے ایک حصّے کو، جو بلدیاتی اور حفظانِ صحت کی ضروریات کے لیے استعمال کیا جاتا ھے، دوبارہ تعمیر کر دیا گیا۔ سمندر کے رُخ کی طرف شہر کا جو حصہ تھا، وھاں اب موجودہ طرز کی بندرگاہ، پشتوں (piers) اور ساحل بحر کے ساتھ ساتھ ایک وسیع شاھراہ (Lungomare Volpi، جو گورنر [۱۹۲۱ء تا ۱۹۲۵ء] کے نام پر بنائی گئی ھے) کی وجہ سے اس کی کایا پلٹ ھو چکی ھے۔ قلعے (عربوں کا سرایہ) کو ترک جزوی طور پر سرکاری دفاتر کے لیے استعمال کیا کرتے تھے؛ ۱۹۲۲-۱۹۲۳ء سے یہ عمارت بھی اپنی اصلی حالت میں بحال کر دی گئی۔

انتظام عامہ: آج کل شہر کے انتظام کے وہ کل امور جن کا حکومت سے براہِ راست تعلق نہ ھو، بلدیہ کے سپرد ھیں، جو ایک رئیس بلدیہ کے ماتحت ھے اور حکومت کے کمشنر اس کی نگرانی کرتے ھیں۔ مساجد و اوقاف کا انتظام ادارۂ اوقاف کے سپرد ھے، جس کے سب ارکان مسلمان ھوتے ھیں۔

تعلیمات عامّہ: [سرکاری، نجی اور غیر ملکی مشنریوں کے مدارس کے علاوہ قبائلیوں کے لیے مخصوص مکتب ھیں۔ اسلامی درسگاھوں میں

مذہبی تعلیم دی جاتی ہے۔ ۱۹۶۱ء سے ایک یونیورسٹی بھی قائم ہے جس میں ایک ہزار کے قریب طلبہ زیر تعلیم ہیں]۔

کتاب خانے: قلعے میں ایک سرکاری کتب خانہ ہے۔ اس میں اسلامی تاریخ اور مذہب کے متعلق ایک محدود سا مجموعۂ تصانیف موجود ہے اور چند عربی مخطوطات بھی ہیں۔ اس قلعے میں عثمانی زمانے کی سرکاری دستاویزات بھی محفوظ ہیں۔ اس محافظ خانے کے قدیم ترین کاغذات ۱۵۸۰ء کے ہیں۔ طرابلس کی تاریخ کے سلسلے میں انگریزوں اور فرانسیسیوں کے قنصل خانوں کے محافظ خانے بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ زمانۂ حال کی دستاویزات، یعنی سارڈینیا، ٹسکنی اور نیپلز کے قنصل خانے کے کاغذات سرکاری کتب خانے میں محفوظ ہیں۔

بعض نجی خاندانوں میں بھی چھوٹے چھوٹے کتاب خانے موجود ہیں، جن میں مخطوطات بھی ہیں۔ اوقاف کا کتاب خانہ سب سے زیادہ مشہور ہے، جسے کتب خانۃ الاوقاف یا مکتبۃ الاوقاف کہتے ہیں۔ اس کی بنیاد علی پاشا قرہ مانلی کے محرر اول مصطفی خوجہ المصری نے رکھی تھی۔ وہ قانون نامہ (وقفیہ) جس کی رو سے مدرسہ، کتاب اور اس کے ساتھ ملحقہ کتاب خانہ اور ایک چھوٹا سا مقبرہ وقف قرار پایا، شروع جمادی الآخرہ ۱۱۸۳ھ/ اکتوبر ۱۷۶۹ء کا تحریر شدہ ہے۔ یکے بعد دیگرے متعدد مسلمانوں نے اس کتاب خانے کے لیے کتابیں وقف کیں اور اس تعداد میں طرابلس کے مؤرخ احمد النائب الانصاری کے ذاتی کتب خانے کے ایک حصے کا اضافہ بھی ہوا۔ ۱۹۲۲ء میں شائع شدہ کتابوں کا ایک مجموعہ کاؤنٹ وولپی Volpi، گورنر طرابلس، نے بطور عطیہ دیا۔ اس کتاب خانے کی کوئی مطبوعہ فہرست اب تک تیار نہیں ہوئی، لیکن ایک عربی فہرست اشاریے کی طرز کی موجود ہے۔ کتابوں کو مضمون وار ترتیب دیا گیا ہے، جو مسلمانوں کا عام طریقۂ تقسیم بھی یہی ہے۔ مطبوعات اور مخطوطات کو علیحدہ علیحدہ نہیں کیا گیا۔ چند ترکی کتابوں کے علاوہ تمام کتابیں عربی زبان میں ہیں۔

مآخذ: عام: (۱) F. Minutilli: *Bibliografia della Libia*، روم ۱۹۰۳ء؛ (۲) U. Ceccherini: *Bibliografia della Libia*، روم ۱۹۱۵ء؛ (۳) P. Romanelli: *Bibliografia archeologica ed artistica della Tripolitania*، روم ۱۹۲۲ء؛ تاریخ: (۴) تصانیف ابن خلدون، ابن الاثیر، ابو الفدا، البکری، القیروانی؛ (۵) التجانی: رحلۃ؛ (۶) العیاشی: رحلۃ؛ (۷) ابن عذاری؛ (۸) احمد النائب الانصاری: کتاب المنہل العذب فی تاریخ طرابلس الغرب، ج ۱، قسطنطینیہ ۱۳۱۷ھ؛ (۹) ابن غلبون: کتاب التذکار فی من ملک طرابلس و ما کان بہا من الاخبار، دمشق، مخطوطات خاندان فقیہ حسن طرابلسی؛ (۱۰) محمد نجم الدین: ابن غلبون کا ترکی مختصر ترجمہ اور اس کا تکملہ، قسطنطینیہ ۱۲۸۶ھ؛ (۱۱) L. Caetani: *Annali dell' Islam*؛ (۱۲) E. Fournel: *Les Berbères*؛ (۱۳) M. Amari: *Storia dei Musulmani di Sicilia*؛ (۱۴) Vassallo: *Storia di Malta*، ۱۸۵۴ء؛ (۱۵) Bosio: *Istoria della S. Religione Gerosolimitana*؛ (۱۶) C. Bergna: *La Missione francescana in Libia*، طرابلس ۱۹۲۴ء؛ (۱۷) وہی مصنف: *Tripoli dal 1510 al 1850*، طرابلس ۱۹۲۵ء؛ (۱۸) S. Aurigemma: *Le fortificazioni di Tripoli*، *Notizia Arch. del Min. delle Colonie*، ج ۲؛ (۱۹) وہی مصنف: *Il Castello di Tripoli*؛ (۲۰) C. Manfroni: *Storia della marina italiana*، Padua؛ *Tripoli*، *Riv. Coloniale*، ۱۹۱۲ء؛ (۲۱) E. Rossi: *Il dominio dei Cavalieri* [illegible] ۱۹۲۰ء؛ (۲۲) وہی مصنف:

Corrispondenza tra i Gran Maestri dell' Ordine di S. Giovanni a Malta e i Bey di Tripoli dal 1714 al 1778، در RSO، ج ۱۰ (۱۹۲۵ء)؛ (۲۲) Féraud: Annales Tripolitaines، در R A (۱۸۸۳ء)؛ نیز کتاب مذکور، طبع A. Bernard، تونس و پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۲۳) G. A. Krause: Zur Geschichte von Fesan und Tripoli in Afrika، در Zeitschr. der Gessell. f. Erdkunde؛ (۲۵) P. Romanelli: Lebda، روم ۱۹۲۵ء؛ (۲۶) S. Aurigemma: La moschea di Aḥmad al Qaramanli in Tripoli، (Dedalo ۱۹۲۷ء، ص ۴۹۲ تا ۵۱۳)؛ (۲۷) وہی مصنف: La moschea di Gurgi a Tripoli، در Africa Italiana، ۱۹۲۸ء، ص ۲۷۵ تا ۲۸۵؛ (۲۸) F. Cumont: Les antiquités de la Tripolitaine au XVIIème siècle، در Riv. della Tripolitania، ج ۲، ۱۹۲۵-۱۹۲۶ء؛ (۲۹) متعدد مقالات، در La rinascita della Tripolitania، روم ۱۹۲۶ء؛ (۳۰) M. Khadduri: Modern Libya، ۱۹۶۳ء]۔

(ETTORE ROSSI)

طَرابُلُس یا اَطْرابُلُس: یونانی تریپولس Tripolis، بحیرۂ روم کے ساحل پر ایک شہر، جو جُبَیل کے شمال میں ہے۔ اس کا کچھ حصّہ ایک پہاڑی کے اوپر اور کچھ حصّہ اُس کے پہلو میں آباد ہے۔ یہ شہر ایک گہرے کھڈ کے دہانے پر واقع ہے، جس میں سے ایک دریا (نہر قدیشہ؛ عربی میں ابو علی) بہتا ہے۔ اس کے مغرب میں ایک بہت زرخیز میدان ہے، جس میں گھنے جنگل ہیں۔ یہ جنگل ایک جزیرہ نما میں جا کر ختم ہوتے ہیں، جہاں المینا کی بندرگاہ واقع ہے۔ یہ بندرگاہ اپنے سامنے کے مسلسل چھوٹے ٹاپوؤں اور ایک پرانی دیوار کے باقی ماندہ آثار کی وجہ سے محفوظ ہے۔ اس شہر کا ذکر سب سے پہلے ایرانیوں کے عہد میں آتا ہے۔ اس کا [illegible] نام غیر معلوم ہے۔ اس کے یونانی نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ شہر تین حصوں میں منقسم تھا، جنھیں دیواریں الگ الگ کرتی تھیں، یعنی صُوری (Tyrian)، صَیداوی (Cidonian) اور آرادی (Aradian)۔ پرانا شہر موجودہ بندرگاہ کی جائے وقوع پر آباد تھا اور اپنے محل وقوع اور تینوں حصّوں کے دفاعی استحکام کی وجہ سے محفوظ تھا۔ اس کا فتح کرنا بہت مشکل تھا البتہ ایک خطرہ ہر وقت لاحق رہتا تھا اور وہ یہ کہ خشکی کی جانب سے نہ صرف بیرونی دُنیا سے اس کا تعلق منقطع کیا جا سکتا تھا بلکہ پانی کی بہم رسانی بھی مسدود ہو سکتی تھی؛ چنانچہ ایک بار جب حضرت عثمانؓ کے عہدِ خلافت میں امیر معاویہؓ نے سفیان بن مُجیب الازدی کو وہاں ایک فوج دے کر بھیجا تو یہی صورت حال پیش آئی۔ اس نے ایک قلعہ تعمیر کر کے شہر کے تمام راستے مکمل طور پر بند کر دیے، چنانچہ باشندے ایسی مصیبت میں مبتلا ہو گئے کہ انھوں نے بوزنطی شہنشاہ کے پاس درخواست بھیجی کہ وہ جلد سے جلد اُن کی امداد کے لیے جہاز روانہ کرے۔ بادشاہ نے اس پر عمل کیا اور باشندے راتوں رات ان میں سوار ہو کر نکل بھاگنے میں کامیاب ہو گئے۔ خالی شہر کو آباد کرنے کی غرض سے امیر معاویہؓ نے یہودیوں (البلاذری؛ بقول الیعقوبی: ایرانیوں) کی ایک بہت بڑی تعداد کو وہاں جا بسایا۔ کہتے ہیں کہ امیر معاویہؓ ہر سال ایک عامل کے ماتحت وہاں کچھ فوج بھیجا کرتے تھے، لیکن جب بحری آمد و رفت بند ہو جاتی تو فوج واپس آ جاتی اور صرف عامل اور تھوڑی سی فوج وہاں مقیم رہتی تھی۔ جغرافیہ نگار الیعقوبی (۲۷۸ھ/۸۹۱ء) اس کی عجیب و غریب بندرگاہ کا ذکر کرتا ہے جس میں ایک ہزار جہاز سما سکتے تھے۔

پچاس برس بعد الاصطخری طرابلس کو دمشق کی بندرگاہ بتاتا ہے اور علاقے کی غیر معمولی زرخیزی کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس میں کھجوروں کے درخت اور نیشکر کے کھیت کثرت سے ہیں؛ وہ یہاں کے لوگوں کے اعلیٰ معیار زندگی کا تحسین کے ساتھ ذکر کرتا ہے۔ ناصر خسرو نے فاطمیوں کے عہد میں (۴۳۸ھ/۱۰۴۷ء) اس شہر کی کیفیت بہت خوبی سے بیان کی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ تمام دیہاتی علاقہ کھیتوں اور باغوں سے پر ہے اور ہر طرف گنے کے کھیت اور چکوترے، کیلے، نارنگی، لیموں اور کھجور کے درخت ہیں۔ شہر تین طرفوں سے سمندر کی وجہ سے محفوظ تھا اور خشکی کی جانب ایک فصیل مع خندق موجود تھی۔ شہر کے عین مرکز میں ایک شاندار مسجد تھی۔ آبادی بیس ہزار نفوس پر مشتمل تھی، جن میں زیادہ تر شیعہ تھے۔ علاوہ ازیں بہت سے دیہات بھی شہر سے متعلق تھے۔ سلطان کی فوج کا خرچ ان بے شمار جہازوں کے محصول سے پورا ہوتا تھا جو وہاں آتے رہتے تھے۔ اس کے اپنے جہاز بھی تھے، جو وہاں سے بحیرۂ روم کے ساحلوں کو جایا کرتے تھے۔

صلیبی جنگوں کے دوران میں طرابلس کا ایک صوبہ (county) بنا دیا گیا؛ شہر کو طولوشہ Toulouse کے حاکم ریمنڈ Raymond کے حوالے کر دیا گیا، لیکن خود دارالحکومت مسلمانوں سے لینا ابھی باقی تھا۔ ریمنڈ نے ۴۹۴ھ/۱۱۰۲ء میں محاصرہ شروع کیا اور شہر کے رسل رسائل کے ذرائع کو زیادہ مؤثر طریق سے منقطع کرنے کی غرض سے قدیشہ کے کنارے کے قریب واقع ایک پہاڑی پر ایک قلعہ تعمیر کیا۔ یہ پہاڑی مونس پریگرینس Mons Peregrinus کہلاتی تھی اور عرب اسے صنجیل (یعنی سینٹ ژائل St. Giles) کہتے تھے۔ اس قلعے کے دامن میں رفتہ رفتہ ایک اور چھوٹا سا قصبہ آباد ہو گیا۔ ریمنڈ اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہو سکا اور اس نے اسی قلعے میں وفات پائی (۴۹۹ھ/۱۱۰۵ء)۔ آخر ۱۲ جولائی ۵۰۳ھ/۱۱۰۹ء کو یہ طویل محاصرہ ختم ہوا اور شہر فتح ہو گیا۔ الادریسی ۱۱۵۴ء میں اس قلعے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اسے فرنک بن صنجیل نے تعمیر کیا تھا۔ وہ طرابلس سے متعلق کئی شہروں اور دیہات کی فہرست دیتا ہے اور بندرگاہ میں بیڑے کے پتوار والے ناؤوں کا ذکر بھی کرتا ہے۔ ۱۱۷۰ء میں ایک خوفناک زلزلے کی وجہ سے شہر کو بے حد نقصان پہنچا۔ ۱۱۸۷ء میں بیت المقدس کی فتح کے بعد بھی ایک صدی تک طرابلس عیسائیوں کا ایک اہم فوجی مرکز بنا رہا، یہاں تک کہ ۶۸۸ھ/۱۲۸۹ء میں مملوک سلطان المنصور قلاوون کا لشکر اس کے سامنے آ پہنچا اور ۲۶ اپریل کو اس شہر نے ہتھیار ڈال دیے۔ یہ واقعہ طرابلس کی تاریخ میں انقلاب آفرین ثابت ہوا کیونکہ سلطان نے زمانۂ گذشتہ سے عبرت حاصل کرتے ہوئے کوہ زائرین (Pilgrims' Hill) پر ایک نیا طرابلس آباد کیا۔ پرانے شہر کو تباہ کر دیا گیا اور اس کی جگہ ایک نہایت معمولی اور چھوٹی سی بندرگاہ المینا باقی رہ گئی۔ الدمشقی، جس نے شہر کا ذکر تقریباً ۱۳۰۰ء میں کیا ہے، اس کے بارے میں لکھتا ہے کہ شہر میں پانی کی فراوانی ہے؛ ہر طرف بہتے ہوئے پانی کے علاوہ ایک کاریز (Aqueduct) بنائی گئی تھی، جو ۲۰۰ ایل لمبی اور ۷۰ ایل اونچی تھی [ایل ell = ۴۵ انچ، ایک متروک پیمانہ]؛ نیز بہت سے باغ ہیں، جن میں اعلیٰ قسم کے پھل ہیں۔ وہ ان مختلف مقامات کا ذکر بھی کرتا ہے جو طرابلس میں شامل ہیں، یعنی بوتریس

Botrys، بقیعہ اور نصیری پہاڑیاں۔ ان مملکتوں میں سے جو صلاح الدّین کی اولاد میں تقسیم ہونے والی مملکتوں میں طرابلس کی مملکت بھی شامل تھی، لیکن جلد ہی اس تقسیم کے بجائے ملک کو پانچ صوبوں میں تقسیم کر دیا گیا اور طرابلس کو دمشق کے ماتحت کر کے اس شہر کی بندرگاہ بنا دیا گیا۔ اب یہ شہر مقابلۃً زیادہ خوشحال ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ گرد و نواح کا علاقہ بے حد زرخیز ہے، جہازوں کی آمدورفت کافی ہے اور ریشم کی صنعت فروغ پر ہے۔ غیر مسلم باشندوں میں یونانی کلیسا کے پیروؤں کی اکثریت ہے۔ ساحل کے ساتھ ساتھ بُرجوں کا سلسلہ زمانۂ ماضی کی بے شمار لڑائیوں کی یاد تازہ کرتا ہے۔ [طرابلس آج کل (۱۹۷۱ء) لبنان کا دوسرا بڑا شہر ہے اور اس کی آبادی ڈیڑھ لاکھ کے قریب ہے]۔

مآخذ : (۱) R. Pietschmann : Geschichte der Phönizier، ۱۸۸۹ء، ص ۶۳ ببعد؛ (۲) البلاذری، طبع ڈخویہ، ص ۱۲۷؛ (۳) H. Probst : Die Geographischen Verhältnisse Syriens und Palästinas nach Wilhelm v. Tyrus، ۱۹۲۷ء، ۲ : ۸ ببعد؛ (۴) Röhricht : Geschichte des Königreiches Jerusalem، ص ۳۳ ببعد، ۲۴۹، ۳۵، ۵۸، ۱۸۱، ۱۰۰۰، ۱۰۰۰ : ۱؛ (۵) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۱۰ : ۳۴۸ ببعد، ۳۲۳؛ (۶) BGA، طبع ڈخویہ، ۲ : ۱۴۹، ۱۷۶، ۳۰۲، ۱ : ۱۶۱، ۶۶ ببعد و ۳ : ۱۰۹، ۱۷؛ (۷) ناصر خسرو، مترجمۂ G. Le strange : Palest. Pilgrims Texts، ۱۸۸۸ء، ص ۹؛ (۸) الادریسی، در ZDPV، ۸ : ۱۳۵ ببعد (عربی متن : ص ۱۲)؛ (۹) الدمشقی : Cosmographie، طبع Mehren، ص ۲۰۷؛ (۱۰) R. Hartmann : Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Halil Zāhiri Zubdat Kašf al Mamālik (خلیل الظاہری کی کتاب زبدۃ کشف الممالک)، ص ۷۶ ببعد، ۹۸؛ (۱۱) Le strange : Palestine under the Moslems، ص ۳۴۸ ببعد؛ [(۱۲) P. K. Hitti : A Short History of Lebanon، لنڈن ۱۹۶۵ء؛ (۱۳) The Statesmans Year Book 1970-71].

(FR. BUHL)

* **طراز** : تلس کا عربی نام، وسط ایشیا کا ایک دریا اور اس پر واقع شہر، جو شاید موجودہ اولیا اتا (رک بآں) کے قریب تھا۔ یہ شہر اسلامی زمانے سے پہلے غالباً سُغدی زمانے کا تھا (قب سُغد)۔ طراز اور بلاساغون (رک بآں) میں پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی تک سغدی اور ترکی زبان بولی جاتی تھی (محمود کاشغری : دیوان لغات الترک، ۱ : ۳۱)۔ ایک شہر (خورون) کے طور پر تلس کا ذکر سب سے پہلے یونانی سفیر زمرخوس Zemarkhos نے ۵۶۸ء میں اپنی روداد میں کیا ہے (Fragm. Hist. Graec.، ۴ : ۲۲۸)۔ ۶۳۰ء کے قریب تلس (چینی تا۔لو۔سے) کی بابت ہیونگ سانگ لکھتا ہے کہ یہ ایک اہم تجارتی شہر ہے (Memoires sur les Contrées Occidentales، مترجمۂ Stan. Julien، پیرس ۱۸۵۷ء، ۱ : ۱۴)، جہاں مختلف ملکوں کے تاجر مل جل کر رہتے ہیں۔ یہاں اسلام کی تبلیغ سب سے پہلے اسمٰعیل بن احمد سامانی (رک بآں) کی لشکر کشی کے دوران میں ہوئی (محرم ۲۸۰ھ/مارچ۔ اپریل ۸۹۳ء)؛ "امیر اور دہقانوں نے اطاعت قبول کی اور کلیسائے بزرگ کو مسجد بنا دیا گیا" (نرشخی، طبع شیفر Schefer، ص ۸۴)۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام سے پہلے طراز میں مسیحیت آ چکی تھی۔ اسی مہم کے ایک اور بیان میں، جو الطّبری (۳ : ۲۱۳۸) نے دیا ہے، شہر کا نام مذکور نہیں۔ وہ صرف یہ لکھتا ہے کہ اسمٰعیل نے ترکوں کے بادشاہ کے شہر پر

قبضہ کر لیا ۔ ابن الاثیر (طبع Tornberg، ۸ : ۹۷) کے ہاں طراز کے علاقے کے ایک دہقان کا ذکر ۳۱۰ھ/۹۲۲ - ۹۲۳ء کے ذیل میں کیا گیا ہے ۔ سامانی بادشاہوں کے زمانے میں طراز بلاد اسلام اور ترکوں کی مملکت کی سرحد پر ایک اہم تجارتی مرکز تھا (BGA، ۳ : ۳۹۱ س ۹) ۔ طراز میں سب سے پہلے عہد ایلخانیہ (رك بآں) میں سکے مضروب ہوے ۔ منگولوں کے زمانے میں طراز کے ساتھ ساتھ ینگی کا نام پہلے پہل العمری (NE، ۱۳ : ۲۲۴) نے لیا ہے اور اس کی رائے میں ینگی کا شہر طراز یا تلس سے بالکل الگ تھا ۔ تیمور اور اس کے جانشینوں کے زمانے میں ینگی کا ذکر اکثر آیا ہے (ظفر نامہ، مطبوعۂ ہند، ۱ : ۹۲۲، جہاں اسے غلطی سے لیکی لکھا گیا ہے؛ ۲ : ۶۲۳، جہاں طراز کا محل وقوع غلطی سے اخسیکث اور کاشغر کے درمیان بتایا گیا ہے؛ حافظ ابرو (رك بآں)، در Cod. Bodl. Elliot، عدد ۴۲۲، ورق ۵۵۱ ب؛ عبدالرزاق سمرقندی، در Cod. Univ. Petrop، عدد ۷۵۱، ورق ۱۹۰ الف) اور بعض اوقات مرکب نام ینگی طراز کے طور پر بھی (مثلاً میر خواند؛ Barthold : Ulugbeg i ego vremya، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۸ء، متن ص ۸) ۔ منگول بقول حیدر مرزا [رك بآں] طراز ہی کو ینگی کہتے تھے ۔ ماوراء النہر میں ایسے لوگ آباد تھے جو ابتدا میں ینگی سے آئے تھے اور انہیں ینگی لیغ کہتے تھے ۔ ینگی اب کوئی الگ شہر نہ رہا تھا ۔ اس خطے میں کئی کھنڈر ضرور پائے جاتے تھے، لیکن پھر بھی یقین سے نہیں کہا جا سکتا تھا کہ ینگی (یا طراز) کے کھنڈر کونسے ہیں (تاریخ رشیدی، مترجمۂ راس E. D. Ross، ص ۳۶۴) ۔ موجودہ زمانے میں طراز کا کہیں نام و نشان بھی نہیں ملتا .

(W. BARTHOLD)

طراز : رك بہ فن، طراز. *

طَرّاکُونہ : (یا طرکونہ Tarragona)، * ہسپانیہ کے شمال مشرق میں بحیرۂ روم کے ساحل پر ایک چھوٹا سا قصبہ، جو اسی نام کے ایک صوبے کا دارالحکومت ہے ۔ یہ قصبہ، جس کی آبادی [۱۹۷۰ء میں ۵۷ ہزار تھی]، قدیم معام تراکو Tarraco کے محل وقوع پر آباد ہے ۔ یہ جگہ کبھی ہسپانیہ میں رومیوں کے اقتدار کا مرکز تھی اور آگسٹس Augustus کے عہد سے یہ صوبۂ ہسپانیہ ترّاکُونہ (Hispania Tarraconensis) کا دارالحکومت تھا ۔ مسلمانوں نے جب اس پر قبضہ کیا تو اس کا پرانا نام ہی قائم رکھا ۔ اُنہوں نے اسے ۷۲۴ء میں تاخت و تاراج کیا، پھر قرطبہ کے بنوامیّہ کی خلافت کے دور میں وہ برابر اس پر قابض رہے، تاہم انہیں دو دفعہ عیسائیوں سے اسے دوبارہ لینا پڑا: ایک دفعہ تو لوئی Louis، شاہ اکی ٹین Acquitaine سے اور دوسری دفعہ قطلونیہ Catalonia کے شہزادہ رمون بیرنجر Ramon Beranger سے ۔ آخرکار الفانسو الیتلدور Betellador نے ۱۲۲۰ء میں قطعی طور پر یہ شہر مسلمانوں سے لے لیا .

عرب جغرافیہ دان بعض اوقات طراکونہ کو (غرناطہ کی طرح) یہودیوں کا شہر لکھتے ہیں، جس سے ظاہر ہے کہ ان کی تعداد اس شہر میں کافی نمایاں ہوگی ۔ طراکونہ کے بڑے کنیسا کے مسقف راستوں میں ایک بند محراب ہے، جو سنگ مرمر کے ایک طاق کی شکل میں ہے، عبدالرحمٰن ثالث کی یادگار میں ایک کتبہ کندہ ہے اور اس پر ۳۴۹ھ/۹۶۰ء کی تاریخ درج ہے .

مآخذ : (۱) الادریسی : صفۃ الاندلس، ص ۱۹۱ تا ۲۳۱؛ (۲) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud، ۲ : ۲۷۲، ۲۶۱؛ (۳) یاقوت : معجم البلدان، بذیل مادہ؛

Extraits inédits relatifs au Maghreb : E. Fagnan (۴) الجزائر ۱۹۲۴ء، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن عبدالمؤمن الحِمْیَری : الرَّوض المِعطار فی عجائب الاقطار؛ (۶) *Manuel d' art Musulman* : G. Marçais، ۱ : ص ۲۶۰.

(E. LÉVI PROVENÇAL)

* **طَرَب** : رکّ بہ فن (موسیقی).

* **طَرَبْزُون** : Trebizond کے شہر کے نام کی ترکی شکل؛ یہ شہر بحیرۂ اسود کے جنوب مشرقی گوشے میں پہاڑی ساحل پر واقع ہے اور اسے باقی ایشیاے کوچک اور ارمینیہ سے ایک بلند سلسلۂ کوہ الگ کرتا ہے۔ یہ اپنے قریب ترین گرد و نواح کی آبادی کی طرح ہمیشہ کم و بیش الگ تھلگ رہا ہے اور اس نے اپنی علٰحدگی کو صرف ان زمانوں میں خیرباد کہا جن کے دوران میں اپنے جغرافیائی محلِ وقوع کی وجہ سے اُسے بڑی بڑی تجارتی شاہراہوں کا ایک اہم مقام سمجھا جانے لگا۔ طربزون کا ذکر سب سے پہلے پہل زینوفن Xenophon (*Anabasis*، ۴ : ۸) نے کیا ہے؛ کہتے ہیں کہ سینوپ Sinope کے شہر کی یہ ایک بہت قدیم آبادی تھی۔ سنہ مسیحی کی پہلی صدیوں میں سلطنت روما کا ایک سرحدی شہر ہونے کی حیثیت سے اسے بڑی اہمیت حاصل تھی، لیکن جسٹینین Justinian کے عہد سے قیصریہ جدید (نیکسار) کا شہر اس علاقے کا سب سے اہم مقام بن گیا۔ جب عرب فتوحات کے بعد بوزنطی سلطنت ارمینیہ کے بڑے بڑے حصے کھو بیٹھی تو طربزون ایک صوبہ (Theme) کا صدر مقام رہ گیا جو اوجی حکومت کے ماتحت تھا (Thema Chaldia، در Const. Porphyr. : *De Thematibus*، ۱ : ۳۰)۔ اس صوبے کی یہی حالت رہی تا آنکہ طربزون میں خاندان کمنینی (Comneni) کی ایک نئی سلطنت ۱۲۰۴ء قائم میں ہو گئی۔ ان صدیوں میں شہر کو از سرِ نو بڑی تجارتی اہمیت حاصل ہو گئی اور یہی وجہ ہے کہ اُس عہد کے عرب مصنفین کو اس شہر کے حالات بہت اچھی طرح معلوم ہو گئے۔ وہ اسے اطرابزُنْد یا طرابزَنْدہ اور بحیرۂ اسود کو بحر طرابزندہ کہا کرتے تھے (قبّ مثلاً البلاذری، طبع ڈخویہ de Goeje، ص ۱۹۵)۔ اسلامی ممالک کے لیے طربزون ایک اہم بندرگاہ تھی، جہاں سے ملک روم کی پیداوار بالخصوص بیش قیمت کپڑا اسلامی مملکت کے شمالی حِصّوں میں بھیجا جاتا تھا۔ اس وجہ سے شہر کے بوزنطی حاکم کو بے شمار روپے کی آمد تھی (الاصطخری، در *BGA*، ۱ : ۱۸۸؛ ابن حوقل، در *BGA*، ۲ : ۱۳۲)۔ مسلم سوداگر طربزون میں رہتے تھے اور ارمنوں، یونانیوں اور قفقازیوں سے کاروبار کرتے تھے (المسعودی: مُروج الذّہب، ۲ : ۳، ۴۶؛ المقدسی، در *BGA*، ۳ : ۱۴۸)۔ غالباً مسلمانوں کی تجارتی شاہراہ قالیقلا (بعد میں ارزروم) سے ہوتے ہوے آذربیجان اور ماوراء النّہر (Transoxania) کی طرف نِکل جاتی تھی کیونکہ اسلامی مملکت کی قدرتی بندرگاہیں بحیرۂ روم کے ساحلی شہر ہی تھے۔ جب سلجوقیوں نے ایشیاے کوچک کا اندرونی حِصّہ فتح کر لیا تو طربزون کا سِلسلۂ رسل و رسائل پھر منقطع ہو گیا اور قسطنطینیہ سے ذرائع آمد و رفت اور بھی زیادہ مشکل ہو گئے۔ آناطولی کے نئے حکمرانوں کو اس وقت تجارت وغیرہ سے کوئی خاص دلچسپی نہ تھی، گو اُن کے قبضے میں ۱۱۹۴ء سے صامسُون کی بندرگاہ کا کچھ حِصّہ ضرور تھا، لیکن ۱۲۰۴ء میں جب الیکسیس کومینس Alexus Commenus نے کمنینی سلطنت کی بنیاد ڈال کر طربزون کو اپنا پاے تخت بنایا تو اس شہر کو ایک ممتاز حیثیت حاصل ہو گئی۔ یہ سلطنت ابتدا میں تو بحیرۂ اسود کے

تمام جنوبی ساحل تک پھیل گئی تھی، لیکن بہت جلد نیقیہ (Nicae) کی سلطنت کو شدید نقصان پہنچنے اور ۱۲۱۴ء میں سینوپ کے شہر پر سلطان عزّالدین کیقباد (قبّ سینوپ) کا قبضہ ہو جانے کی وجہ سے کمزور ہو گئی۔ اس کے فوراً بعد ہی مغولوں کی فتوحات کا اثر بھی طربزون پر پڑا۔ تبریز میں جلال الدّین خوارزم شاہ کی نئی حکومت قائم ہوتے ہی اس پر دوسرے مسلمان بادشاہوں نے حملہ کر دیا۔ ۶۲۷ھ/۱۲۳۰ء میں خلاط کی جنگ ہوئی، جس میں خوارزم شاہ کو روم اور شام کی فوجوں نے شکست فاش دی اور اس کی فوج کے باقی ماندہ حصّے نے طربزون کی حدود میں پناہ لی (ابوالفرج ابن العبری : تاریخ مختصر الدّول، بیروت ۱۸۹۰ء، ص ۴۲۹؛ *Chronicon Syriacum*، طبع Bedjan، ص ۳۹۷)۔ یہ امر مشکوک ہے کہ آیا جلال الدّین اور طربزون کے درمیان، جیسا کہ Fallmerayer کہتا ہے، واقعی کوئی اتحاد تھا۔ بہر حال شاہ طربزون کو جلد ہی سلطان علاء الدّین کی سیادت کا اقرار کرنا پڑا اور ایّوبیوں کے خلاف جنگ میں فوجی امداد دینا پڑی (Chalcocondylas [کتاب ۹] اور ابن بی بی [طبع Houtsma : *Recueil de Textes etc.*، ۳ : ۱۳۴ ببعد] دونوں اس سیادت کا ذکر کرتے ہیں)۔

۱۲۴۰ء میں مغول نے سلجوقیوں کی قیادت کا خاتمہ کر دیا۔ طربزون ان کے حملے سے بچ گیا، مگر شاہ مینوئیل Manuel کو اعلان کرنا پڑا کہ وہ مغول کا باجگزار ہے (قبّ مثلاً William of Rubruck، طبع de Bacher، پیرس ۱۸۷۷ء، ص ۶ و طبع Hakluyt Society، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۶۴)۔ اس عہد سے عرب ماخذ شہر طربزون کو اَطْرابزون لکھنے لگے (قبّ خصوصاً الدّمشقی، طبع Mehren، ص ۱۰۶، ۱۳۵، اور ۲۲۸؛ ابوالفرج : مختصر، جو طرابِزون لکھتا ہے؛ ابوالفداء : تقویم البلدان، ص ۳۹۲ تا ۳۹۳؛ یاقوت، ۱ : ۳۰۶، پرانے املا پر ہی قائم ہے)۔ مغول کی فتوحات کے بعد شہر میں تجارتی کاروبار کو دوبارہ فروغ حاصل ہوا۔ حکومت کا مرکز اب تبریز میں منتقل ہو چکا تھا، اس لیے طربزون ایشیائے کوچک کی عام گزرگاہ بن گیا، جہاں سے مشرق بعید کو جانے والی بڑی شاہراہ تجارت، جو مغول نے کھولی تھی، گزرتی تھی۔ اہلِ طربزون براہِ راست اس تجارت میں کوئی حصّہ نہ لیتے تھے کیونکہ یہ عام طور پر اہلِ جینوآ اور اہلِ وینس کے ہاتھوں میں تھی، لیکن انھیں اس سے بے حد فائدہ ہوا، مثلاً انھیں اپنے شہر کی مصنوعات (بالخصوص ریشمی اور اونی مال اور آس پاس کے پہاڑوں کی معدنیات) باہر بھیجنے کا موقع ملا۔ اہلِ جینوآ کی نوآبادی (بالخصوص سفیر جینوآ کی سرکردگی میں تیرھویں صدی کے آخری نصف سے) غیر ملکی قوموں میں سربر آوردہ حیثیت رکھتی تھی، اور وہ اتنی طاقتور ہو چکی تھی کہ اپنے وطن جینوآ کی مدد سے شاہانِ طربزون سے غیر معمولی مراعات حاصل کر سکے۔ اُن کے کاروبار کا مرکز ایک محلّہ تھا جسے لیونٹو کسٹرم Leontocastrum کہتے تھے۔ جوں جوں مغول کا اقتدار زوال پذیر ہوتا چلا گیا (اواخر ۱۳۰۰ء)، شاہ طربزون کی مملکت میں ایشیائے کوچک کے ترکمانوں کے حملوں کی وجہ سے تکالیف میں اضافہ ہوتا رہا۔ ان ترکمانوں نے پہاڑوں کے استحکامات پر قبضہ کر لیا تھا۔ عین اسی دوران میں داخلی لڑائیاں سلطنت کو کمزور کر رہی تھیں اور اس طرح تجارتی راہیں ناقابلِ گزار ہو گئیں۔ اُس کے ہمسایے اب سلجوقیوں کی جگہ چھوٹی چھوٹی ترکی ریاستوں کی شکل میں

ہٹ چکے تھے، یعنی مغرب میں قسطمونی (رلکؔ بآن)، جس میں شہر سینوپ شامل تھا؛ جنوب میں خاندان ذوالقدر اور جنوب مشرق میں آق قویونلو ترکمان۔ شاہان طربزون نے اس زمانے میں اپنی طاقت کو اس طرح مستحکم کرنے کی کوشش کی کہ اپنے خاندان کی شہزادیاں ترکمان شہزادوں سے بیاہ دیں۔ یہ صورت حالات جاری رہی تاآنکہ عثمانی خاندان کا سلطان بایزید اوّل ۱۳۹۶ء میں سامسون پر قبضہ کرنے اور آق قویونلو پر فتح پانے کے بعد ایک زبردست ہمسایہ بن گیا۔ تیمور کی پیش قدمی کی وجہ سے وقتی طور پر طربزون بچ گیا۔ ۱۳۹۲ء میں یہاں کا بادشاہ اپنے فاتح کی اطاعت قبول کرنے کے لیے حاضر ہوا اور چند سال بعد اُسے بایزید کے خلاف جنگی تیاریوں میں تیمور کی مدد بھی کرنا پڑی۔ تیمور نے جو بحری بیڑا طلب کیا تھا اس کی تیاری سے پہلے ہی انقرہ کی لڑائی ۱۴۰۲ء میں معرضِ وقوع میں آ گئی۔ صرف شہر کے چند سپاہیوں نے بایزید کے خلاف جنگ میں کچھ حصّہ لیا (Fallmerayer، ص ۲۲۹)۔ تیمور کی فوجیں پیچھے ہٹ کر طربزون کے پہاڑوں کے جنوب میں چلی گئیں اور یہ علاقہ ارمینیہ کے شہروں اور قفقاز سمیت تیمور کے بھتیجے سلطان خلیل کے قبضے میں آ گیا۔ تیمور نے جب ایشیاے کوچک پر حملہ کیا تو اسی زمانے میں ہسپانوی سفیر کلاویجو Clavijo طربزون سے گزرا تھا۔ سلطنت عثمانیہ کے دوبارہ عروج حاصل کر لینے کی وجہ سے اہلِ جینوآ کا اثر و رسوخ زوال پذیر ہوگیا اور اب اہلِ وینس کی خوب بن آئی۔ مراد ثانی کے عہدِ حکومت میں ترکی بیڑے نے طربزون کو فتح کرنے کی ناکام کوشش کی، لیکن قسطنطینیہ کے فتح ہوتے ہی طربزون کی قسمت کا بھی فیصلہ ہو گیا۔ شہنشاہ کالو یوحنّا Kalo-Johannes نے اوزون حسن سے اتحاد کر کے اپنی بیٹی کی شادی اُس سے کر دی۔ اس کے جانشین داؤد (David) نے اسی قسم کا اتحاد قفقاز کے عیسائی بادشاہوں اور قسطمونی اور قرمان (رلکؔ بآن) کے مسلمان سرداروں سے بھی کرنا چاہا، لیکن یہ سب کوششیں رایگاں ثابت ہوئیں۔ ۸۶۵ھ/۱۴۶۰ء میں عثمانی سلطان محمّد ثانی ایشیاے کوچک کی بڑی مہم پر روانہ ہوگیا اور قسطمونی اور سینوپ بغیر جنگ کے اُس کے قبضے میں آ گئے؛ پھر وہ اوزون حسن کی طرف متوجہ ہوا اور اس سے قریلو حصار یا قویونلو حصار چھین کر اس سے صلح کر لی۔ اس کے بعد اُس نے طربزون کی جانب کوچ کیا حالانکہ اوزون حسن کی ماں سارہ خاتون (سرا خاتون، در عاشق پاشازادہ) نے بہت کوشش کی کہ وہ شہر پر حملہ نہ کرے۔ ترکی بحری بیڑا وزیر اعظم محمود پاشا کی کمان میں پہلے ہی سنوب پہنچ چکا تھا۔ جب محمود پاشا [رلکؔ بآن] ہراول فوج کے ہمراہ وہاں پہنچا تو شاہ داؤد اطاعت اختیار کرنے پر بالکل تیار تھا۔ سلطان کو بڑی مشکل سے اطاعت قبول کر لینے کی تجویز پر راضی کیا گیا۔ معاہدے کی رُو سے شاہ ڈیوڈ (داؤد) کو اُس کے کنبے سمیت ادرنہ پہنچا دیا گیا اور چند سال کے بعد سلطان کے حکم سے اُسے قتل کر دیا گیا۔ ترک فوراً شہر میں متمکّن ہو گئے اور اُنھوں نے قلعے پر بھی قبضہ کر لیا۔ گرد و نواح کی اصل آبادی کا تیسرا حصّہ وہاں رہنے دیا اور باقی آبادی کو وہ پکڑ کر قسطنطینیہ لے گئے۔ اس کے بعد سے ترکی دورِ حکومت میں طربزون کو کبھی کوئی اہمیت حاصل نہیں ہوئی بلکہ یہ ایک ایالت کا صدر مقام رہ گیا، جس میں باطوم کا شہر بھی شامل تھا (حاجی خلیفہ: جہاں نما، ص ۴۲۲ ببعد)۔ کچھ عرصے تک شہزادہ سلیم اوّل ولیِ عہد سلطنت یہاں مقیم رہا۔ سلطان کی والدہ

خاتونیہ جامع میں مدفون ہے ۔ تجارت عام طور پر سمندر کے راستے ہی سے ہوتی تھی، مثلاً اولیا چلبی اسی راہ سے وہاں پہنچا ۔ اندرون ملک میں ارز روم تک جانے کے لیے راستہ تو موجود تھا، لیکن اب اسے پہلی سی تجارتی اہمیت حاصل نہ رہی تھی ۔ رشید پاشا نے اس زمانے میں سڑک کی مرمت کرائی تھی (۱۸۳۳ء) جب روسیوں نے قفقاز میں سے ہو کر جانے والا راستہ بند کر دیا تھا (Rosen: *Gesch. der Türkei*، ۱ : ۲۱۳) ۔ انیسویں صدی میں جب ولایت بندی کا طریقہ جاری ہوا، تو طربزون کی ولایت میں طربزون، صامسون، لازستان اور گموشخانہ کی سنجاقیں شامل تھیں (Ciunet، ۱ : ۳)؛ جنگ عظیم [۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء] کے بعد سے ولایتوں کی نئی ترتیب کے مطابق اس ولایت کا رقبہ بہت تھوڑا رہ گیا ہے ۔ اب اس میں صرف چھے قضائیں اور ۳۵٦٦۲۹ کی آبادی رہ گئی ہے (دب ترکیہ سالنامہ سی، ۱۹۲٦ء، ص ٦۸۲) ۔ جنگ عظیم کے دوران اپریل ۱۹۱٦ء میں روسیوں نے طربزون پر قبضہ کر لیا، لیکن روسی انقلاب اور برسٹ لٹوسک Brest-Litowsk کی گفت و شنید کے بعد ترکوں کو ۲۴ فروری ۱۹۱۸ء کو اس پر دوبارہ قبضہ کرنے میں کوئی دقت پیش نہ آئی ۔

شہر طربزون کا مرکزی حصّہ ایک سطح مرتفع پر آباد ہے ۔ یہ سطح مرتفع شمال کی طرف سمندر کے ساحل تک جاتی ہے، اور جنوب کی طرف ایک بلندی پر، جہاں اورتہ حصار واقع ہے، ختم ہو جاتی ہے ۔ اورتہ حصار (acropolis) سے بھی زیادہ بلندی پر ایک اور قلعہ ہے، جسے ترک بوزتپہ کہتے ہیں ۔ اس قلعے کے مشرق اور مغرب میں خندقیں ہیں، جن پر سے گرد و نواح میں جانے کے لیے پلوں پر سے گزرنا پڑتا ہے ۔ ارک کی دیہاتی علاقہ پہاڑی اور سرسبز ہے ۔ پرانے شہر کے مشرق اور مغرب کے ساحلی مضافات میں زیادہ تر عیسائی آبادی ہے **اور مرکزی** حصے میں ترکی فتوحات کے بعد ہی سے صرف مسلمان رہتے ہیں ۔ مشرقی مضافات تجارتی اور بحری آمد و رفت کا مرکز ہیں ۔ جہاز لنگرگاہوں پر ہی ٹھہر جاتے ہیں اور اسے بندرگاہ بمشکل ہی کہہ سکتے ہیں ۔ Cuinet نے آبادی کا اندازہ پینتیس ہزار کے قریب لگایا تھا، جو ہمیشہ سے بے حد مخلوط چلی آتی ہے ۔ لاز لوگ Lazes (قب لاز) ارد گرد کے تمام ساحل پر زیادہ تعداد میں آباد ہیں اور آبادی کا بیشتر حصّہ انھیں پر مشتمل ہے ۔ یہ لوگ زیادہ تر مچھیرے یا ملّاح ہیں ۔ اولیا چلبی نے یہاں کے اور اصلی باشندے بھی دیکھے، جن کے متعلق اس کی رائے ہے کہ وہ آبادی کا نہایت ناخوشگوار حصّہ ہیں ۔ وہاں جو ترکی زبان بولی جاتی ہے اس میں مقامی زبانوں کے لب و لہجہ کا اثر نمایاں ہے ۔ عیسائی عنصر یونانیوں (بقول Ciunet، ۸۲۰۰۰) اور ارمنوں (٦۰۰۰) پر مشتمل ہے ۔ ۱۹۱۸ء میں ترکوں کی شکست کے بعد، اور حال ہی میں دوبارہ [ترکی] قبضے کے باوجود پونٹس (Pontus) کی ساری سر زمین میں، جس کا مرکز طربزون ہے، قدیم سلطنت کے احیاء کے لیے ایک زبردست تحریک پیدا ہو گئی، لیکن حکومت انقرہ کی نہج سے خود مختاری کی تمام کوششیں ختم ہو گئیں (قب بالخصوص سرکاری اشاعت پونٹس مسئلہ سی، انقرہ، ۱۳۳۸ھ/۱۹۲۲ء) ۔ [اس کی موجودہ آبادی پچاس ہزار سے زیادہ ہے] ۔

مآخذ : فتوحات سے پہلے کی تاریخ کے لیے : (۱) Fallmerayer : *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt* (جس میں بوزنطی مآخذ کا حوالہ ہے)؛ (۲) W. Miller : *Trebizond, The* [illegible] ۱۹۲٦ء [illegible] last Greek Empire، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ ترکی عہد کے جغرافیائی اور تاریخی حالات اور سوانحی معلومات کے لیے دیکھیے طرابزونلو شاکر شوکت: طربزون تاریخی، قسطنطینیہ ۱۲۹۴ھ؛ قب نیز Sava Ioannides: Ιστορία Τραπεζούντος، قسطنطینیہ ۱۸۷۰ء؛ طربزون کی فتح کے متعلق ترکی تاریخی ماخذ: عاشق پاشا زادہ: تاریخ، قسطنطینیہ، ص ۵۹ بعد اور تواریخ آل عثمان، طبع Giese، ص ۱۱۲ سے شروع ہوتے ہیں۔ Critoboulos کی تاریخ کا ترکی ترجمہ، در TOEM، عدد ۱۰، ص ۱۴۵ بعد؛ قب نیز منجم باشی: تاریخی، ۳: ۳۷۷ و von Hammer، در GOR، ۱: ۴۶۵ بعد؛ اولیا چلبی: سیاحت نامہ، قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ، ۲: ۸۱ بعد؛ حاجی خلیفہ: جہان نما، قسطنطینیہ ۱۱۴۵ھ، ص ۴۲۹ بعد؛ (۳) C. Ritter: Erdkunde، برلن ۱۸۵۸ء، ۱۸: ۸۵۲ بعد؛ (۵) V. Cuinet: La Turquie d' Asie، پیرس ۱۸۹۰ء، ۱: ۹۱ بعد؛ تجارتی رسل و رسائل کے متعلق قب خصوصاً Heyd: Histoire du commerce du Levant au Moyen-Age، لائپزگ ۱۸۸۵-۱۸۸۶ء، ۱: ۳۴۳ بعد و ۲: ۹۲ بعد؛ (۷) F. Taeschner: Das anatolische Wegenetz، لائپزگ ۱۹۲۵-۱۹۲۶ء، ۱: ۶۰ و ۲: ۶۱۔

(g. H. Kramers)

* **طَرَسُوس**: ایشیاے کوچک اور شام کی سرحد پر ایک شہر جہاں پولوس (Paul) پیدا ہوے تھے۔ یہ ایک نہایت ہی زرخیز میدان میں واقع ہے، جس میں سے ایک دریا (نہر بردین، قدیم نام Cydnos) گزرتا ہے۔ کئی اہم سڑکوں کے سنگم پر واقع ہونے اور سمندر کے قُرب کی وجہ سے یہ شہر زمانۂ قدیم میں بھی ایک مشہور تجارتی مرکز رہا ہے اور یونانیوں کے عہد میں اپنے علوم و فنون کی وجہ سے بھی ممتاز تھا۔ ابتدائی زمانے ہی میں یہاں مسیحیت پھیل گئی تھی، چنانچہ نصاریٰ کی مجالس کی روداد میں طرسوس کے اسقف اور بڑے بڑے پادریوں کے نام مذکور ہیں۔ جب عربوں نے ان علاقوں کو فتح کر لیا تو بنو اُمیّہ نے طرسوس اور بوزنطی سرحد پر واقع دیگر شہروں کے استحکامات کو از سرِ نو تعمیر کیا۔ یہ شہر، جو ایک دائرے کی شکل میں تھے، بعد میں العَوَاصِم [رک بآں] (= محافظ، بلاد محفوظہ) کہلانے لگے۔ عربوں کی تقسیم کے مطابق اِن شہروں کا تعلق انتہائی شمالی ”جُند“ (صُوبہ) سے تھا، لیکن خلیفہ ہارون الرّشید نے اُنھیں اس صوبے سے علیحدہ کر دیا۔ ان شہروں کا محلِ وقوع بہت غیر محفوظ اور خطرناک تھا، اسی لیے طرسوس کو، جو ایک بہت بڑا تجارتی شہر تھا، بے حد نقصان پہنچا۔ مسلمانوں اور بوزنطیوں کے درمیان لگاتار جنگوں کے دوران میں فوجوں کے غارت گر دستے اس پر حملہ آور ہو ہو کر اسے لوٹتے رہتے تھے۔ کبھی اس طرف کی فوجیں اس پر حملہ آور ہوتیں اور کبھی دوسری طرف کی اور باشندوں کو اپنی جان بچانے کی خاطر راہِ فرار اختیار کرنا پڑتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات فتح مند حکومت کو دوسرے علاقوں کے رہنے والوں کو یہاں لا کر آباد کرنا پڑتا تھا۔ ۱۶۲ھ/ ۷۷۹ء میں حسّان بن قَحْطَبہ الطّائی نے اجڑے ہوے دیارِ طرسوس کا ذکر خلیفہ سے کیا، جس میں اس کے قول کے مطابق ایک لاکھ نفوس آباد ہو سکتے تھے اور جب اس کے کچھ عرصے بعد خلیفہ ہارون الرّشید کو یہ معلوم ہوا کہ بوزنطی اس شہر کو دوبارہ تعمیر کرنے کا ارادہ کر رہے ہیں تو اس نے پہل کرتے ہوے تعمیر کے احکام جاری کر دیے۔ ۱۷۲ھ/۷۸۸ء میں طرسوس کی دوبارہ مرمت ہوئی، وہاں عرب آباد کیے گئے اور ایک مسجد

بھی تعمیر ہوئی؛ تاہم یہ شہر مسلمانوں کے ہاتھوں سے غالباً جلد ہی پھر نکل گیا ہوگا، کیونکہ مسلمانوں اور بوزنطیوں کے درمیان عارضی مصالحت کے بعد خلیفہ المأمون نے ۲۱۵ھ/۸۳۰ء میں عواصم کے خلاف ایک مہم تیار کی اور طرسوس کا شہر مصیصہ (Mopsuhestia) سمیت، جو مشرق میں تھا، اُس کے قبضۂ اقتدار میں آ گیا۔ خود خلیفہ طرسوس میں مدفون ہوا، جہاں اس کا مقبرہ بعد کے زمانے تک بھی دیکھا جاتا رہا۔ اس زمانے میں طرسوس میں مسلمان قاضیوں کی موجودگی کا بھی پتا چلتا ہے (ابن سعد، ۷: ۲۹ ص ۳)۔ ۲۶۹ھ/۸۸۲ء میں ابن طُولون نے سرحدی علاقہ فتح کر لیا، لیکن طُولونی حکومت زیادہ عرصے تک قائم نہ رہ سکی۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے وسط میں جب سیف الدولہ نے شمالی شام کا علاقہ فتح کیا تو طرسوس حمدانیوں کے قبضے میں آ گیا، لیکن تھوڑی مدت بعد ۳۵۴ھ/۹۶۵ء میں بوزنطی شہنشاہ نقفورس Nicephoras مصیصہ اور طرسوس کو عواصم کے دوسرے شہروں کے ساتھ فتح کرنے میں کامیاب ہو گیا اور پھر مدت دراز تک یہ شہر عیسائیوں کے قبضے ہی میں رہا۔ نقفورس نے قرآن مجید کے نسخے جلوا دیے، مسجدوں کی اینٹ سے اینٹ بجا دی اور مسلمانوں سے کہا کہ وہ یا عیسائی ہو جائیں یا وہاں سے ہجرت کر جائیں اور یا جزیہ [رک بآں] ادا کرکے رہیں رہیں۔ بیشتر لوگ ہجرت کر کے چلے گئے۔

اس دور میں، جو اس طرح اختتام پذیر ہوا، طرسوس میں خوشحالی رہی، کیونکہ نواح میں جو زرخیز علاقہ تھا اس سے اہلِ شہر نے محنت و مشقت کے ذریعے فائدہ اٹھایا۔ ملحقہ ملکوں سے مہاجر کثیر تعداد میں آ آ کر یہاں آباد ہونے لگے، جو اسلامی جوش و خروش کے ساتھ جہاد میں شریک ہو کر اپنی جانیں قربان کرنے کے متمنّی تھے۔ اس دور کے اختتام کے قریب متعدد عرب مصنّفین نے اس شہر کے تفصیلی حالات لکھے ہیں۔ المسعودی کہتا ہے کہ ابتدا میں اس میں کوئی آٹھ ہزار قلعہ گیر فوج تھی اور شہر کے ایک دروازے کا نام باب الجہاد تھا کیونکہ جو مجاہدین کفّار کے خلاف لڑنے کے لیے روانہ ہوتے تھے وہ اسی دروازے سے نکلا کرتے تھے۔ الاِصْطَخْری ۳۴۰ھ/۹۵۱ء میں طرسوس کی بابت لکھتا ہے کہ یہ ایک بڑا شہر ہے، جس کی دہری فصیل ہے اور قلعے کی پیادہ اور گھڑ سوار فوج کی تعداد تقریباً ایک لاکھ ہے؛ ملک کے ہر حصے کے لوگ یہاں آتے تھے اور عام طور پر یہیں آباد بھی ہو جاتے تھے۔ ابن حَوْقَل ۳۶۷ھ/۹۷۸ء میں اسی بیان کا اعادہ کرتے ہوے اس میں کچھ اضافہ بھی کرتا ہے۔ اس کے قول کے مطابق اس خوبصورت شہر کی آبادی بہت زیادہ تھی اور یہاں کے بعض لوگ اپنی عقل و فراست کی وجہ سے ممتاز تھے۔ مغربی ایشیا کے ہر ملک سے نیک اور صالح آدمی یہاں آ کر رہا کرتے تھے، کیونکہ ہر قوم کا یہاں ایک ''وار'' (مرکز) قائم تھا، جہاں یہ لوگ اُن عطیات پر گزر کرتے تھے جو ہر ملک سے آتے رہتے تھے، تا آنکہ وہ جہاد کرتے ہوے شہید ہو جاتے تھے۔ ابن حَوْقَل نے یہ کیفیت اُس زمانے کی لکھی ہے جب شہر نقفورس کے قبضے میں آ چکا تھا۔ علاوہ ازیں اس نے اس شہر کے حالات اپنے وقت کے نہیں لکھے بلکہ کسی پُرانے ماخذ سے لیے ہیں۔ دوسری طرف المقدسی، جس کی معلومات بہت زیادہ تھیں، محض اس پر اکتفا کرتا ہے کہ وہ طرسوس کے حالات کی تفصیل بیان نہیں کرنا چاہتا، کیونکہ یہ شہر بوزنطیوں کے قبضے میں تھا۔

صلیبی سورماؤں نے عواصم کو انطاکیہ کے صوبے میں شامل کر دیا تھا ۔ بقول الادریسی اس وقت طرطوس ایک بڑا شہر تھا، جو ایک زرخیز خطے میں آباد تھا اور اس کے گرد دہری فصیل تھی ۔ یاقوت واضح طور پر لکھتا ہے کہ اس کے زمانے میں (ساتویں صدی ہجری کی ابتدا/تیرھویں صدی عیسوی) یہ بوزنطیوں کے قبضے میں تھا ۔ وہ بھی دہری فصیل، چاروں طرف وسیع خندق اور شہر کے چھے دروازوں کا ذکر کرتا ہے ۔ بوزنطی فتوحات سے پہلے یہ شہر بے حد خوشحال تھا اور اس میں بڑے بڑے صاحب کمال پیدا ہوے تھے ۔ ۱۲۷۵ء میں طرسوس اور اَذَنہ کے علاقے کو مملوک سلطان بیبرس نے فتح کر لیا اور اس کے بعد اسے سیف الدّین قلاؤن نے فتح کیا ۔ نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے درمیان خلیل الظّاہری کہتا ہے کہ یہ شہر حلب کے ماتحت تھا ۔ اس وقت شہر کے گرد فصیل تھی، اس میں ایک خوبصورت قلعہ تھا اور اس کے ارد گرد متعدد گاؤں تھے ۔

موجودہ زمانے میں طرسوس ایک چھوٹا سا شہر ہے اور اس کے شاندار زمانۂ ماضی کی کسی یادگار کا کوئی نشان یہاں نہیں ملتا ۔ بَرَدّین کا دریا اب شہر سے کچھ فاصلے پر بہتا ہے اور اس کے سیلاب کی وجہ سے اس کے قریب ترین مضافات دلدل بن کر رہ گئے ہیں ۔ [۱۹۶۰ء کی مردم شماری کی رو سے شہر کی آبادی تقریباً پچاس ہزار تھی] ۔

مآخذ : (۱) H. Böhlich : Die Geisteskultur von Tarsus im augnstäischen Zeitalter، ۱۹۱۳ء؛ (۲) البلاذری : فتوح، طبع ڈخویہ، ص ۱۶۳، ۱۶۹، ۱۷۱؛ (۳) المسعودی: مروج، مطبوعۂ پیرس، ۸ : ۷۲؛ (۴) ڈخویہ، در BGA، ۱ : [illegible] ۱۵۲ و ۶ : ۷۲؛ (۵) الطبری : تاریخ، طبع ڈخویہ، ۳ : ۱۱۰۳ ببعد، ۱۳۳۰، ۱۳۹۲، ۲۱۶۳؛ (۶) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۳ : ۵۲۶ تا ۵۲۸؛ (۷) Röhricht : Geschichte des Königreiches Jerusalem، ص ۱۶۹، ۳۳۹، ۹۶۷؛ (۸) G. Le Strange : Lands of the Eastern Caliphate، بمدد اشاریہ] ۔

(FR. BUHL)

طَرْسُوْن بک : رَکَ طُوْرسُوْن بک. *

طُرْسُوْن فَقیہ : رَکَ بہ طُوْرسُوْن فقیہ. *

طَرْطُوْس : پرانا نام اَنْطَرْطُوْس، اکثر اوقات انطرسوس Antarsūs (طرسوس سے مماثلت کی وجہ سے)؛ شام کے ساحل پر ایک شہر؛ انطردوس Antarados کا قدیم شہر، جو جزیرۂ اَرْواد Arados نیز اَرْوَاذ، جسے اب رُواد کہتے ہیں) کے بالمقابل واقع ہے ۔ سلطنت روم کے ماتحت انطردوس کو Conetantia کہتے تھے، لیکن قدیم نام اس نئے نام کے ساتھ ساتھ مستعمل رہا اور آخر کار اسی نے اس کی جگہ لے لی ۔ مسلمانوں نے طرطوس کا قلعہ عُبادہ بن الصّامت کی قیادت میں ۱۷ھ/۶۳۸ء میں فتح کیا؛ امیر معاویہؓ نے اسے از سر نو تعمیر کرکے مستحکم کیا اور یہاں اور مَرَقِیہ اور بُلُنیاس میں اُن سپاہیوں کو آباد کیا جنہیں انہوں نے زمینیں عطا کی تھیں [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے (آ)، لائیڈن، بار اول، بذیل مادّہ] . *

مآخذ : (۱) الاصطخری، در BGA، ۱ : ۶۱؛ (۲) ابن حوقل، در BGA، ۲ : ۱۱۶؛ (۳) ابن خرداذبہ، در BGA، ۶ : ۷۶؛ (۴) قدامہ، در BGA، ۶ : ۲۳۰، ۲۵۵؛ (۵) الادریسی، طبع Gildemeister، در ZDPV، ۱۸۸۵ء، ۸ : ۲۰ تا ۲۲؛ (۶) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۳۸۸ (بذیل مادۂ انطرطوس) و ۳ : ۵۲۹ (بذیل مادۂ طرطوس)؛ (۷) صفی الدین : مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۱ :

۹۸ (انطرطوس) و ۲: ۲۰۴ (طرطوس)؛ (۷) الدمشقی، طبع Mehren، ص ۲۰۸؛ (۸) ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۲۴۹؛ (۹) Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ص ۳۹۳ ببعد، ۵۴۳؛ (۱۰) G. Rey: *Étude sur les monuments de l'architecture militaire des Croisés en Syrie et dans l'île de Chypre*، ص ۹۹ ببعد، ۲۱۱ ببعد، نیز لوحہ ۸، ۲؛ (۱۱) R. Dussaud: *Rev. archéol.*، ۱۸۹۶ء، ۱: ۲۱۵ ببعد؛ ۱۸۹۷ء، ۱: ۳۳۱ ببعد؛ (۱۲) M. van Berchem و E. Fatio: *Voyage en Syrie*، ص ۳۲۰ تا ۳۳۳؛ (۱۳) Gaudefroy-Demombynes: *La Syrie à l'Époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۱۱۶، ۲۲۸ حاشیہ؛ (۱۴) Dussaud: *Topographie histor. de la Syrie antique et médiévale*، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۱۲۱ تا ۱۲۵۔

(E. HONIGMANN [و تلخیص از ادارہ])

* **طُرطُوشہ** : Tortosa (نسبۃ : طرطوشی)، ہسپانیہ کا ایک شہر، جو دریای اَبرُہ Ebro کے بائیں کنارے پر ڈیلٹا سے چند میل اُوپر کی طرف واقع ہے۔ یہ بَلَنسیہ (Valencia) سے ۱۱۵ میل، بَرشلونہ (Barcelona) سے ۱۰۵ میل اور طَرکونہ (Tarragona) سے ۶۰ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔

[تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادّہ]۔

مآخذ : (۱) الادریسی : وصف افریقیۃ و الاندلس، طبع ڈوزی و ڈخویہ، متن : ص ۲۰۶، ۲۰۹، ترجمہ : ص ۲۱۱، ۲۳۱؛ (۲) ابوالفداء : تقویم البلدان، متن : ص ۱۸۰ و ترجمہ : ص ۲۶۰؛ (۳) یاقوت : معجم البلدان، ۳ : ۵۲۹، ۵۳۰؛ (۴) ابن عبدالمنعم الحمیری : الروض المعطار، عدد ۵۷؛ (۵) المقری : نفح الطیب (*Analectes*)، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابن عذاری : البیان المغرب، ج ۲، متن : ص ۳۷، ۵۶، و ترجمہ : ص ۷، ۱۱ و ج ۳ (طبع E. Levi Provençal، پیرس ۱۹۳۰ء): ص ۱۶۳، ۱۹۰، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۵۰، ۳۰۲؛ (۷) ابن الاثیر : الکامل، ۱۱ : ۹۰ = *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، ص ۵۶۷؛ (۸) E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، بمدد اشاریہ؛ (۹) J. Alemany Bolufer : *La geografia de la Peninsula iberica en los escritores árabes*، غرناطہ ۱۹۲۱ء، ص ۹۷، ۹۸؛ (۱۰) A. Prieto Vives : *Los Reyes de taifas*، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) E. Levi Provençal : *Inscriptions arabes de Espagne*، عدد ۸۹؛ (۱۲) E. Tormo : *Levante* (Guias Calpe)، میڈرڈ ۱۹۲۳ء، ص ۸ ببعد۔

(E. LEVI PROVENÇAL [و تلخیص از ادارہ])

* **الطُّرطُوشی** : ابوبکر محمّد بن ابوالولید بن محمّد بن خَلَف بن سُلیمان بن ایُّوب القُرشی الفہری، ایک عرب مصنّف؛ رَکَ بہ ابن ابی رَندَقہ۔

* **طُرفان** : رَکَ بہ تُورفان۔

* **طَرَفَۃ بن عَبدالبَکری** : جسے عرب نقّاد متفقہ طور پر جاہلیت کے سب سے بڑے اور ممتاز ترین شعرا میں سے مانتے ہیں۔ سبعۃ معلقۃ کا طویل ترین قصیدہ طرفۃ ہی کا لکھا ہوا ہے۔ اس کے علاوہ وہ اس دَور کے ان قدیم ترین شعرا میں سے ہے جن کا کلام محفوظ ہے۔ اس کے معلقے اور دیوان کو شائع کرنے والے عام طور پر ایک لمبا شجرۂ نسب دیتے ہیں، جس سے ہمیں یقینی طور پر صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ وہ قبائل کی شاخ بکر سے تھا۔ اس کے باپ کا نام العَبد بن سفیان بتایا گیا ہے اور یہ عبد غالباً کسی ایسے نام کا اسلامی مخفف ہے جو کسی دیوتا کی طرف منسوب ہے، مثلاً عبد مناۃ۔ عربی مصنفین نے اس کے جو سوانح حیات لکھے ہیں وہ بے حد غیر تسلی بخش

ہیں، اور اُن میں عام طور پر اُس کے اشعار ہی سے نتائج نکالنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اتنی بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ اُس کے شاہان الحیرۃ، بالخصوص عمرو بن ھند (۵۵۴ تا ۵۶۸ء) سے تعلقات تھے۔ شاعر کے قبیلے کے علاقے جنوب مشرقی عرب، یعنی بحرین اور یمامہ میں تھے اور بظاہر عرب کا یہی حصّہ اُن قدیم ترین شعرا کا مسکن تھا جن کی بابت ہمیں کوئی قابل اعتماد معلومات حاصل ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ جس عربی شاعری سے ہم واقف ہیں، وہ ملک کے اسی حصّے سے پھیلی ہو.

ایک روایت میں مذکور ہے کہ طرفہ کو ایک دفعہ اپنے سے بھی زیادہ قدیم شاعر المُسَیَّب ابن عَلَس سے ملنے کا اتفاق ہوا تھا اور اس نے اس موقع پر اس کی نظم کی ایک غلطی کی تصحیح کی تھی۔ قدیم تاریخ کے عرب ماہرین عام طور پر بیان کرتے ہیں کہ طرفہ چھوٹی عمر ہی سے غیر معمولی ذہانت کا مالک تھا اور اس کی ایک نظم (Ahlwardt، عدد ۱) کا حوالہ دے کر یہ استدلال کرتے ہیں کہ طرفہ نے اپنے باپ کی وفات کے بعد اس وقت شعر کہے جب اس کا چچا اس کی ماں وَرْدَۃ سے بدسلوکی سے پیش آیا اور وہ محض کم عمر لڑکا تھا۔ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ وہ عین عنفوان شباب میں فوت ہو گیا۔ یہ نتیجہ اس کی مبینہ بہن الخِرْنِق کے چند اشعار سے اخذ کیا جاتا ہے، جن میں وہ اس کی عمر ۲۶ برس کی بتاتی ہے۔ چونکہ اسی عورت کو ایک شخص ہِفّان کی بیٹی بتایا جاتا ہے، لہذا زیادہ امکان یہ ہے کہ اُس نے کسی اور غیر معروف شخص کا مرثیہ کہا ہو گا، جسے طرفہ کا فرض کر لیا گیا، اور جو ممکن ہے مقابلۃً کم عمری میں فوت ہو گیا ہو.

اُس وقت کی تاریخ کا مقابلہ کرنے سے ہماری معلومات میں کچھ اضافہ ہوتا ہے۔ جب عمرو ۵۵۴ء میں اپنے باپ کا جانشین ہوا تو اس نے اپنے بھائیوں کو بعض علاقوں کی حکمرانی دے دی، لیکن اپنے سوتیلے بھائی عَمْرو بن اُمامہ کی تحقیر کی، جو طرفہ کو ساتھ لے کر یمنی شہزادوں سے امداد حاصل کرنے کے لیے جنوبی عرب میں چلا گیا۔ طرفہ کچھ اونٹ، جو اس کی ملکیت تھے یا جو اُسے اپنے باپ سے ورثے میں ملے تھے، اُس علاقے میں چھوڑ گیا تھا جہاں بادشاہ کا بھائی قابوس اور عمرو بن قیس الشَّیبانی حکومت کرتے تھے۔ عمرو بن اُمامہ کو یمنی قبیلۂ مراد کی امداد مل گئی اور یہ فوج هُبَیْرہ بن عبد یَغُوث کے ماتحت تھی۔ جب وہ یمامہ پہنچے تو هُبَیْرہ ایک کنویں میں سے پانی پینے کی وجہ سے بیمار ہو گیا۔ عمرو بن اُمامہ نے اُس کے لیے ایک طبیب بھیجا، جس نے علاج کی غرض سے اُس کے پیٹ پر گرم لوہے سے ایسے اناڑی پن سے داغ دیے کہ وہ مرنے کے قریب ہو گیا۔ یہ خیال کر کے کہ یہ سب کارروائی عمرو کی زیر ہدایت ہوئی ہے، هُبَیْرہ نے اُسے قضیب کے مقام پر قتل کرا دیا اور وہ اور اس کے قبیلے کے لوگ یمن واپس چلے گئے۔ جس آدمی نے عمرو [بن امامہ] کو قتل کیا تھا وہ بادشاہ عمرو [بن قیس] سے مناسب انعام ملنے کی توقع میں اپنے خاندان سمیت الحیرہ پہنچا، لیکن بجائے انعام کے اُسے بال بچوں سمیت زندہ جلوا دیا گیا۔ یہ واقعہ طَرَفہ نے اپنے دیوان کی پہلی نظم میں بیان کیا ہے، جسے ابن السکّیت نے مرتب کیا تھا (مگر Ahlwardt کے شائع کردہ دیوان میں چند اشعار کے سوا یہ نظم نہیں ہے)۔ اسی نظم میں شاعر ضبط شدہ اونٹوں کی واپسی کا مطالبہ کرتا ہے، جو اُس کے باپ کی ملکیت تھے اور یہاں باپ کا نام معبد بتاتا ہے [قب ابن حزم :

جمهرة النساء العرب، ص ۳۲۰].

یہ اونٹ تبالہ کے نزدیک کسی چراگاہ میں تھے (ابن السکّیت، عدد ۲)۔ اس نظم میں، جو بہت بعد کے زمانے کی ہوگی، وہ اپنے جذبات کا پورے طور پر اظہار کرتا ہے کیونکہ مال اُسے واپس نہیں ملا۔ وہ ایک شخص عبد عمرو بن بشر کی مذمت بھی کرتا ہے۔ یہ شخص، جیسا کہ بعض سوانح نویسوں کا گمان ہے، بادشاہ کا رشتے دار نہ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس ضبطی سے اُسے بھی کچھ نفع پہنچا ہوگا۔ اس نظم سے خاطر خواہ نتیجہ نہ نکلا اور طرفہ نے بادشاہ کی سخت ہجو لکھی، جس میں وہ کہتا ہے کہ بادشاہ عمرو کے مقابلے میں ایک بھیڑ کی بادشاہی قابل ترجیح ہے:

[فلیت لنا مکان الملک عمرو
رغوثا حول قبّتنا تخور]

(اس نظم میں ابن السکیت کے مرتبہ دیوان کے مطابق سترہ اشعار ہیں؛ Ahlwardt کے عدد ۷ اور تتمّہ ۱ میں صرف نو ہی ہیں)۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نظم سے معاملہ حد کو پہنچ گیا اور طرفہ کی بہن کی ایک نظم سے، جس کا نام ابن السکیت نے نہیں لکھا، یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عبد عمرو بہت بڑی حد تک اس بات کا ذمّے دار تھا کہ طرفہ والیِ بحرین کے ہاتھوں گرفتار ہو گیا۔ (یہ نظم نہ تو Ahlwardt نے دی ہے، نہ Seligsohn نے)۔ ابن السکیت ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ والی بحرین اُسے قتل کرنا نہیں چاہتا تھا، لیکن بادشاہ نے ایک اور افسر کو بھیج کر اُسے اور طرفہ دونوں کو قتل کرا دیا۔

اس کے مقابلے میں خط والی روایت کا ذکر بھی ضروری ہے۔ ایک مشہور روایت کی رو سے بادشاہ عمرو کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جب طَرَفہ اور اس کا قرابت دار اَلْمُتَلَمِّس بادشاہ کے دربار میں پہنچے تو اس نے ان کی بڑی قدر و منزلت کی اور ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ خط دیا، جس میں یہ سفارش تھی کہ جب یہ لوگ بحرین پہنچیں تو اُنھیں مناسب انعام و اکرام دیا جائے۔ نوازشات کا یہ طریقہ گو غیر معمولی ہونے کے باوجود بظاہر معقول نظر آتا تھا کیونکہ انعام و اکرام مویشیوں کی صورت میں بھی دیا جا سکتا تھا، لیکن المتلمّس کو کچھ شبہہ ہوا؛ اس نے خط کی مُہر توڑ کر الحیرہ کے ایک نوجوان سے اُس کا مضمون پڑھوایا۔ یہ معلوم کر کے کہ خط میں اُن کے قتل کا حکم ہے، اُس نے اپنی جان کے خوف سے شام کے علاقے میں جانے کا فیصلہ کر لیا۔ اس نے طَرَفہ سے بھی کہا کہ وہ بھی اپنا خط کھول کے دیکھ لے! لیکن وہ نہ مانا اور اُس نے سوچا کہ یہ ناممکن ہے کہ بادشاہ اُسے اس کے اپنے ہی قرابت داروں کے درمیان مروا ڈالنے کی جرأت کرے۔ اَلْمُتَلَمِّس تو ملک شام کو فرار ہو کر چلا گیا اور وہاں سے بادشاہ کی ہجو کہہ کر بھیجتا رہا، لیکن طرفہ بحرین چلا گیا، جہاں اُسے بڑی بے رحمی سے مار ڈالا گیا، یعنی پہلے اُس کے ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالے گئے اور پھر زندہ دفن کر دیا گیا۔ میرا خیال ہے کہ عالموں نے یہ بیان یونہیں گھڑ لیا ہے، کیونکہ المتلمّس کی نظموں سے انھیں یہ معلوم ہوا کہ ان میں کسی خط کا ذکر ہے، گو اُس کے نفسِ مضمون کا کسی کو بھی علم نہیں؛ ہو سکتا ہے کہ وہ بالکل ہی مختلف نوعیت کا ہو۔

ابن الانباری معلّقہ کی شرح کی تمہید میں ایک مسلسل اور بلا فصل سلسلۂ اسناد پیش کرنے کا دعوی کرتا ہے، جو خود اَلْمُتَلَمِّس پر منتہی ہوتا ہے اور اگر ہم حمّاد الرّاویہ پر شبہہ نہ کریں تو یہ سلسلۂ اسناد ہر لحاظ سے معتبر معلوم ہوتا

ہے (طبع Rescher، ص ۱) ۔ اسی شرح سے ہمیں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ طرفہ سے شاہ حیرہ عمرو اور اُس کا بھائی قابوس پہلے ہی بدسلوکی سے پیش آچکے تھے، یعنی جب اُسے ان کے باپ کے زمانے میں بادشاہ کے دربار میں جانے کا اتفاق ہوا تھا (محل مذکور، ص ۵)، لہٰذا مجھے تو یہ بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ طرفہ کبھی بادشاہ عمرو کے دربار میں نہیں گیا بلکہ اُس کے سوتیلے بھائی عمرو بن اُمامہ کا طرفدار رہا اور اسی کے ساتھ وہ یمن گیا، جہاں وہ چند سال رہے، کیونکہ یمامہ کی مہم پر جانے سے پہلے عمرو بن اُمامہ نے وہاں شادی کر لی تھی اور اُس کے کئی بچے تھے (شرح ابن السکیت) ۔ یہ بات بھی مشکوک معلوم ہوتی ہے کہ طرفہ نوجوانی ہی میں مر گیا ۔ وہ عمرو کے تخت نشین ہونے سے پہلے غالباً اپنے قبیلے کے ایک ممتاز آدمی کی حیثیت سے الحیرہ آیا تھا اور کئی سال تک جنوبی عرب میں بھی مقیم رہا ۔ ممکن ہے کہ وہ دیگر شیوخ کے مقابلے میں جوان ہو، لیکن اس بارے میں کوئی قطعی بات کہنا محض جلد بازی ہوگی ۔ اُس کے مذہبی عقائد کی بابت صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ جہاں تک اُس کی نظموں کا تعلق ہے اُن سے تو یہی مترشح ہوتا ہے کہ وہ مروجہ عقیدۂ تقدیر کا قائل تھا ۔

شاعر کی حیثیت سے ہم اس کی قدر و قیمت کے متعلق عربی نقادوں ہی کی رائے کو دُہرا سکتے ہیں، جو محض یہ فیصلہ نہیں کر سکے کہ آیا وہ جاہلیت کے سب سے بڑے شعرا میں سے ایک تھا یا سب سے بڑا تھا ۔ اُس کے معلقہ میں اُونٹ کے بیان کی بجا طور پر بڑی داد دی جاتی ہے اور اس معاملے میں شاید ہی کسی عرب شاعر نے اُس پر سبقت کی ہو ۔ اُس کی نظموں کی اصلیت اور صحت کے متعلق میں ناظرین کو Ahlwardt اور کانگر Geiger کے قیاسات کا حوالہ دوں گا، اگرچہ میرا یہ خیال ہے کہ اُس کے کلام کا ان دونوں کے اندازے سے کہیں زیادہ حصّہ اصلی ہے ۔ اگر المتلمّس، الأعشٰی، عُبَیْدٌ (الاعشٰی کا راوی)، سماک بن حَرْب، حمّاد الراویہ اور الہیثم بن عَدِی نے واقعی یہ نظمیں ایک سے دوسرے کو پہنچائیں تو یقینی طور پر وہ اس زمانے تک پہنچ چکی تھیں، جب نحویوں نے اُن پر شرحیں لکھیں اور ایک حد تک انہیں صحت کے ساتھ محفوظا بھی کر لیا ۔ شاعر کے بہترین حالات اُس کے دیوان کے اس نسخے میں ملتے ہیں جسے ابن السّکیت نے مرتّب کیا، اگرچہ مرتّب نے بدقسمتی سے ابن السّکیت کے حواشی کو الاعلم کے حواشی سے خلط ملط کر دیا ہے ۔ علاوہ ازیں اس کے حالات معلقے کی اس تمہید میں بھی ملتے ہیں جو ابن الانباری نے لکھی ہے ۔

مآخذ: (۱) W. Ahlwardt: العقد الثمین فی دواوین الشعراء الستة الجاهلیین، لندن، ۱۸۷۰ء؛ (۲) *Diwan de Tarafa*، طبع M. Seligsohn، مع شرح الاعلم، پیرس ۱۹۰۱ء؛ (۳) شرح دیوان طرفہ، طبع احمد بن امین الشنقیطی، قازان ۱۹۰۹ء (ابن السکیت کی تنقیح و تصحیح کے ساتھ)؛ (۴) لوئیس شیخو: شعراء النصرانیة، بیروت ۱۸۹۰ء؛ (۵) ابن الشجری: مختارات، قاہرہ ۱۸۸۸ء (طبع جدید ۱۹۲۴ء)؛ (۶) *Tharaphae Moallaka*، طبع Reiske، لائیڈن ۱۷۴۲ء؛ (۶) Jones: *The Moallakat*، لندن ۱۷۸۳ء؛ (۷) A. Th. Hartman: *Die hellstrahlenden Pleyaden*، Münster ۱۸۰۲ء؛ (۸) J. Vullers: *Tarafae Moallaca cum Zuzenii scholiis*، بون ۱۸۲۹ء؛ (۹) P. Wolff: *Die sieben Preisgedichte*، Rotwiel ۱۸۵۷ء؛ (۱۰) F. A. Arnold: *Septem Mo'allacat*، لائپزگ ۱۸۵۰ء؛ (۱۱) Abel: *Die sieben Mu'allakat*، برلن ۱۸۹۱ء؛ (۱۲) C. J. Lyall: *The ten ancient Arabic Poems*، کلکتہ ۱۸۹۴ء؛

(تبریزی کی تشریح کے ساتھ) (۱۳) جمهرة اشعار العرب، قاهرہ ۱۸۹۰ء؛ (۱۴) O. Rescher: Tarafa's Mo'allaqa mit dem Kommentar des Abu Bakr ... Ibn al-Anbari، استانبول ۱۳۲۹ء؛ (۱۵) B. Vandenhoff: Nonnulla Tarafae poetae carmina، برلن ۱۸۹۵ء؛ (۱۶) B. Geiger: Die Mu'allaqa des Ṭarafa übersetzt und erklärt، در WZKM، ج ۱۹ و ۲۰؛ (۱۷) W. Ahlwardt: Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte، Griefswald ۱۸۷۲ء؛ (۱۸) G. Jacob: Studien in arabischen Dichtern، برلن ۱۸۹۳ء۔ طَرَفَة کے اشعار اور قطعات کے حوالے بیشمار تصانیف میں موجود ہیں۔ راقم کے مرتب کردہ 'اشاریے' کے مطابق لسان العرب میں اس کا حوالہ ۲۶۲ مرتبہ دیا گیا ہے؛ [نیز دیکھیے عبدالقیوم: فہارس لسان العرب، فہرست اول، اسماءالشعراء، لاہور ۱۹۳۸ء]۔

(F. KRENKOW)

* **اَلطِّرِمَّاح بن حکیم الطائی**: پہلی صدی ہجری کا ایک مشہور و معروف شاعر، جو اپنے قبیلے کے ایک نہایت معزز خاندان سے تھا۔ اس کے دادا قَیْس کا اُن لوگوں میں شمار ہوتا ہے جو ۹ھ میں مکّۂ مکرمہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں اظہارِ اطاعت کے لیے حاضر ہوے تھے۔ معتبر ترین ماخذ کی رو سے وہ خود ملک شام میں پیدا ہوا تھا اور اپنی زندگی کے ابتدائی ایام اُس نے وہیں بسر کیے تھے۔ اس کے بعد وہ ایک سپاہی کی حیثیت سے کوفے میں آیا اور چند خارجی رہنماؤں کے اثر سے خود بھی خارجی بن گیا اور زندگی بھر اُن کے اعتقادات کا پابند رہا۔ اس نے سپاہی کی حیثیت سے یا کسی اور تقریب سے ایران کے کئی حصّوں کی سیاحت کی۔ اس کا مجموعۂ کلام، جس کا صرف ایک حصّہ ایک بہت پرانے ہسپانوی مخطوطے کی شکل میں محفوظ ہے، اپنے معاصرین کے کلام کے مقابلے میں غیر مانوس الفاظ کو قصدًا استعمال کرنے کی وجہ سے ممتاز نظر آتا ہے۔ یہ کلام رجزگو شاعر الرؤبہ کے کلام سے مشابہ معلوم ہوتا ہے، جس نے اس صنف میں خصوصیت پیدا کر لی تھی۔ الرُؤبہ بصری نحویوں کے لیے نادر الفاظ کے سلسلے میں معلومات کا خزینہ تھا اور الاَصْمَعی اور دوسرے نحویوں کے قول کے مطابق وہ کہا کرتا تھا کہ اُس نے یہ الفاظ الطِرمّاح سے سیکھے ہیں۔ یہ دعوٰی غالبًا بے بنیاد ہے کیونکہ جب الرُؤبَہ کی شہرت ہوئی تو الطِرِمّاح مر چکا تھا۔ الطرمّاح کے تعلقات شاعر اَلْکُمَیْت [رَکَ بآں] سے ایک مختلف نوعیت کے تھے۔ اَلْکُمَیْت شیعی تھا اور شاعری میں کچھ کم درجہ نہ رکھتا تھا۔ باہمی اختلافات کے باوجود اُن کی دوستی سچّی اور دوامی تھی۔ بنو تَمِیم نے اَلْمُہلَّب کے خاندان سے غداری کی اور ۱۰۲ھ/ ۷۲۰-۷۲۱ء میں یزید بن المُہلَّب کے زوال کے بعد بنو تمیم نے جو بغلیں بجائیں اور کُھلّم کُھلّا خوشیاں منائیں، اس سے الطِرِمّاح اور الفرزدق میں مخالفت پیدا ہو گئی اور آخرکار جب الطرمّاح نے ایک نہایت چبھتی ہوئی ہجو لکھی تو معلوم ہوتا ہے کہ الفرزدق نے اُس کا مقابلہ چھوڑ دیا۔ پوری ایک صدی تک یمنی لوگ اس ہجو پر فخر کرتے رہے اور اُسے بنو تمیم کے خلاف دُہراتے رہے۔ ایک صدی کے بعد الطِرِمّاح کا پوتا امان شمالی افریقہ میں کاتب کے عہدے پر فائز تھا، مگر جب ابراہیم بن اَغْلَب، جو تمیمی ہونے کا مدعی تھا، وہاں ۱۸۴ھ/ ۸۰۰ء میں حاکم مقرر ہوا، تو امان اپنا منصب کھو بیٹھا۔ اس شاعر کے دیوان کا صرف ایک حصّہ محفوظ ہے، جس سے ہمیں اس کے عادات و اطوار کا نا مکمل سا اندازہ ہو سکتا ہے۔

اُس کے اشعار میں پرہیزگاری کا جذبہ موجود ہے، جو اس کے آوارہ مزاج حریف کے ہاں مفقود ہے۔ اس کے کلام میں غیر مانوس الفاظ کثرت سے ہیں اور کتب لغت میں اُنھیں اس بات کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے کہ زبان میں یہ الفاظ موجود ہیں، لیکن میں نے کسی حد تک وثوق کے ساتھ یہ معلوم کیا ہے کہ الطِّرِماح نے بہت سے ایسے الفاظ استعمال کیے ہیں جو انھیں معنوں میں اس کے قبیلے کے دوسرے شعراء، مثلاً اَبُوزُبَیْد اور ابن مُقبِل (تمیم بن اُبَیّ بن مُقبل العَجْلانی) نے بھی استعمال کیے ہیں۔ ممکن ہے کہ الطِّرِماح ان دونوں سے اپنے جوانی کے ایّام میں ملا ہو، لٰہذا ہم یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ جو الفاظ اُس نے استعمال کیے ہیں وہ در حقیقت بعض عرب قبائل کی زبان میں موجود تھے اور من گھڑت نہیں ہیں، جیسا کہ رُؤبہ کے کلام میں اکثر دیکھنے میں آتا ہے۔

مآخذ: (۱) طفیل الغنوی اور الطِّرِمّاح بن الحکیم کے قصائد، طبع F. Krenkow، لائیڈن ۱۹۲۸ء؛ (۲) کتاب الاغانی، ۱۰: ۱۵۶ تا ۱۶۰؛ (۳) ابن قتیبہ: کتاب الشعر، طبع ڈخویہ؛ (۴) المرزبانی: اَلمُوَشَّح؛ (۴) لسان العرب میں اس کا حوالہ کئی سو بار آیا ہے [دیکھیے عبدالقیوم: فہارس لسان العرب، جلد اول]؛ (۵) الزمخشری: اساس البلاغۃ میں صرف چھپن اشعار ہیں، جو نہ تو دیوان کے قلمی نسخے میں ملتے ہیں، نہ کسی اور کتاب میں دستیاب ہو سکے ہیں۔

(F. KRENKOW)

* **طَرِیف**: اس اسلامی فوج کا قائد جو ۹۱ھ/ ۷۱۰ء میں سب سے پہلے ساحل ہسپانیہ پر اُتری تھی؛ مشہور و معروف سپہ سالار موسٰی بن نُصَیر [رکّ باں] کا متوسّل (مولٰی)، جس کی اصل نسل کے متعلق عرب مؤرخین مختلف الرائے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ بربر تھا اور بعض اسے عرب کہتے ہیں۔ الرّازی نے اُس کا نام ابوزُرعہ طریف بن مالک المَعافری لکھا ہے اور ابن خَلدُون نے طریف بن مالک النَّخعی۔ بعض اوقات اسے موسٰی بن نُصَیر کے دوسرے مولٰی طارق بن زیاد [رکّ باں] سے بھی ملتبس کر دیا جاتا ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ جب کاؤنٹ جولین نے موسٰی بن نُصیر کو اس بات کی ترغیب دی کہ وہ ایک فوج کے ساتھ سمندر عبور کرکے ہسپانیہ میں داخل ہو تو اُس نے اپنے آقا خلیفہ الولید سے مشورہ کیا۔ اُس نے یہ حکم دیا کہ حملہ کرنے سے پہلے جزیرہ نمائے ہسپانیہ کا تحقیقی جائزہ ایک ہلکی پھلکی فوج کے ذریعے حاصل کیا جائے، چنانچہ موسٰی بن نُصیر نے طریف کو چار سو پیادہ فوج اور ایک سو سوار دے کر، جو سب کے سب بربر تھے، وہاں بھیج دیا۔ طریف اپنی قلیل فوج کے ساتھ آبنائے جبل الطّارق (جبرالٹر) کو عبور کر کے جزیرہ نما پر جا اُترا (جسے جزیرۃ طریف [رکّ باں] کہنے لگے (اور اب طریفہ کہتے ہیں) اور الجزیرۃ الخضراء [رکّ باں] (Algeciras) کے نواح کو تاخت و تاراج کرکے بہت سا مال غنیمت اور قیدی لے کر افریقہ واپس آگیا۔ ملک کی یہ پہلی مشاہداتی تحقیق رمضان ۹۱ھ/ جولائی ۷۱۰ء میں ہوئی۔ اس کے بعد طارق بن زیاد کا بڑا حملہ ہوا۔ بعد ازاں طریف کے بارے میں کوئی بیان نہیں ملتا۔

مآخذ: اندلس کے عرب مؤرخین، بالخصوص (۱) مصنف نامعلوم: اخبار مجموعۃ فی فتح بلاد الاندلس، طبع Lafuente y Alcantara (*Ajbar machmuâ*)، میڈرڈ ۱۸۶۷ء، عربی متن: ص ۶ و ترجمہ: ص ۲۰؛ (۲) ابن عذاری: البیان المغرب، طبع Dozy، ۲: ۵ تا ۶ و مترجمۂ Fagnan، ۲: ۶ تا ۷؛ (۳) المقّری: *Analectes*، اشاریہ؛ (۴) R. Dozy: *Histoire de l'Espagne musulmane*، ۲: ۳۲؛ (۵) Fournel: *Les Berbers*، پیرس ۱۸۷۵ء، ۱: ۲۳۰ تا ۲۳۱؛

(۶) E. Saavedra : *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*، میڈرڈ ۱۸۹۲ء.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **طَرِیف (جزیرۃ)**: (جزیرۃ طریفہ Tarifa) ـ یہ جزیرہ موسیٰ بن نُصَیر کے مولیٰ ابوزُرعہ طریف [رکّ بآں] کے نام سے موسوم ہے، جو فتح اندلس کی ابتدا میں پہلی فوج لے کر ہسپانیہ کے ساحل پر اترا تھا ـ یہ ایک چھوٹا سا شہر ہے، جو اندلس میں آبنائے جبل الطّارق کے شمالی ساحل پر جبال لیون (Sierra de la Luna) کے دامن میں واقع ہے اور براعظم یورپ کا تقریباً سب سے جنوبی حصہ ہے ـ اسلامی حکومت کے زمانے میں طریف، الجزیرۃ الخضراء [رکّ بآں] اور جبل الطّارق [رکّ بآں] (Gibralter) کی مراکش کی بندرگاہوں سے، جو آبنائے کی دوسری جانب واقع تھیں، خاصی تجارت ہوتی تھی ـ الادریسی لکھتا ہے کہ اس کے گرد سخت پتھروں کی ایک دیوار تھی ـ عبدالرحمٰن ثالث کے حکم سے ۳۴۹/۹۶۰ء میں یہاں ایک بُرج بنوایا گیا تھا، جیسا کہ قلعۂ طریف کے ایک دروازے پر نصب ایک عربی کتبے سے ظاہر ہے ـ ۱۲۹۲ء میں شاہ قشتالہ Castile سانچو Sancho چہارم نے طریف مسلمانوں سے چھین لیا اور دو سال کے بعد انہوں نے اسے واپس لینے کی جو کوشش کی وہ بھی ناکام رہی، کیونکہ اس وقت لیون Leon کے سردار قزمان البیونو Guzman el Bueno نے اس کی بڑی کامیابی سے حفاظت کی.

مآخذ: (۱) الادریسی: صفۃ الاندلس، ص ۱۷۶ تا ۲۱۲؛ (۲) الحمیری: الروض المعطار، عدد ۷۷؛ [(۳) میں عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ].

(E. LÉVI PROVENÇAL)

* **طَرِیقَة**: (جمع: طُرُق) ـ اس عربی لفظ کے، جو سڑک، راستے، پگ ڈنڈی کے معنوں میں ہے، اسلامی تصوف میں یکے بعد دیگرے دو اصطلاحی مفہوم ہوگئے:

۱ ـ نویں اور دسویں صدی عیسوی میں یہ ان افراد کی عملی رہنمائی کے لیے اخلاقی نفسیات کا ایک طریقہ تھا جن پر وجدانی کیفیت طاری ہوتی تھی.

۲ ـ گیارھویں صدی کے بعد یہ روحانی تعلیم کے اس دستور العمل کا نام ہو گیا جو مختلف سلسلوں میں، جو اُس وقت مسلمانوں کے ہاں قائم ہو رہے تھے، عام زندگی کے لیے معیّن کیا گیا.

اسلامی تصوف بطور خود اپنی ابتداء تصوّرات اور رجحانات کے لحاظ سے ایک الگ مضمون ہے، جس کا ذکر کسی دوسری جگہ آئے گا [رکّ بہ تصوف]. یہاں ہم صرف انسانی معاشرے پر اس کے اثرات سے بحث کریں گے اور اُن جماعتوں اور سلسلوں (حلقوں) کا ذکر کریں گے جو عقیدت مند مسلمانوں کے ہاں اس طریقے پر عمل پیرا ہونے سے پیدا ہوئے.

پہلے معنوں میں (دیکھیے تصانیفِ جُنید، الحلاج، السّرّاج، القُشیری و ہُجویری) لفظ طریقہ ابھی تک مبہم ہے اور اس کے معنی صرف اس نظری طریق کے ہیں (رعایۃ اور سلوک زیادہ پُر زور لفظ ہیں) جو ہر مرید صادق کی اس روحانی مسلک کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو اسے خدا تک پہنچاتا ہے اور احکام شریعت کی لفظی پابندی کے مختلف نفسیاتی مدارج (احوال و مقامات) سے گزرنے کے بعد حقیقت خداوندی سے روشناس کراتا ہے ـ چونکہ اس دعوے کی بنا پر فقہا کی جانب سے نکتہ چینی کا طوفان اُمڈ آیا تھا، لہٰذا معلّمین تصوف اپنے مسلک کی وضاحت اور اپنے اعمال کو [illegible] محدود کرنے کی طرف

متوجّہ ہوے اور اُنھوں نے آداب و قواعد (آداب الصّوفیہ) مرتب کیے تاکہ شکوک و شبہات دُور ہو سکیں یہ سلسلہ السُلمی اور المکّی سے لے کر ابن طاہر اَلْمَقدسی (صفوۃ) اور الغزالی تک جاری رہا ۔ اگرچہ ان کا منتہاے مقصد یہی رہا کہ براہ راست منزل حقیقت (فتح) پر پہنچ جائیں، تاہم عملاً انھوں نے آہستہ آہستہ مجالس سماع کی شرکت ترک کردی، جن میں وہ اپنی وجدانی کیفیات کے جوش و خروش میں اکثر مجذوبیت کے عالم میں نعرے لگانے لگتے تھے [رَکَ بہ شطح]، جس پر اکثر نکتہ چینی ہوتی تھی ۔ اُس کی جگہ ایسے وظائف و اذکار شروع ہوے جو قرآن مجید پر مبنی تھے ۔ اس طرح مبتدی مرید کو اس ذہنی غور و فکر (تَفکُّر) کے لیے تیار کیا جاتا تھا جس کا تجربہ اسے خود بھی خاموش رہ کر ہو سکتا ہے، یعنی ایک ایسی حالت کا طاری ہو جانا جس میں مختلف رنگوں کی روشنیوں (انوار) کا پے بہ پے ادراک 'صفا' کو الفاظ کے پردے سے نکال کر قلب میں مجسم کردیتا ہے، پھر قلب اپنے ذکر یا وظیفے کے جوہر خداوندی میں شریک ہوجاتا ہے (ذِکْرُ الذّاتِ، بتجھُّر نُورُ الذِّکْرِ فی القَلْب، بقول السہروردی، عوارف، باب ٢٧، ٢ : ١٩١)۔

الغرض طریقہ کا مفہوم آخرکار وہ عام زندگی یا (معاشرہ) ہو گیا جو احکام اسلام کی عام پابندیوں کے علاوہ مخصوص قواعد کے ایک سلسلے پر مبنی ہو ۔ سالک کامل (فقیر یا درویش) بننے کے لیے نو آموز صوفی (مرید، گَنْتُوز) سے گواہوں کے مقدس زمرے (شیخ السَّجّادہ = فارسی: پیر = ترکی : بابا؛ مرشد، مقدّم، نقیب، خلیفہ، تُرجُمان = فارسی: زندہ رہبر، وغیرہ)؛ کے سامنے بیعت (تلقین، شدّ) لی جاتی ہے؛ [اگر وہ کسی ایسے سلسلے سے بھی تعلق رکھتا ہے جس میں سیاحت کی اجازت ہو تو بھی اسے گاہے گاہے ان کے ساتھ سلسلے میں کسی رِباط (زاویہ ــ فارسی: خانقاہ = ترکی: تکیہ) میں گوشہ نشینی (عُزلۃ، خَلْوۃ، اربعینیہ = فارسی: چہل [چلّہ]) اختیار کرنی پڑتی ہے۔ ان کی معاش لوگوں کی نذر و نیاز پر منحصر تھی گوشہ نشینی عام طور پر کسی قابل احترام ولی اللہ کے مقبرے کے قریب ہی ہوتی ہے، جس کا سالانہ عُرس (مولد) بڑی عقیدت سے منایا جاتا ہے اور اس کی روح سے حصول فیضان (زیارۃ، برکۃ) کی استدعا کی جاتی ہے ۔

خانقاہ کے اندر برادران طریقت (اخوان = ترکی آخیار؛ یہ تیرھویں صدی کی آناطولی اصطلاح ہے؛ تیرھویں اور چودھویں صدی میں مصر اور شام میں خواہران سلسلہ کے زاویوں کے قیام کی محض کوشش ہی کی گئی) کا معاشرہ بعض نافلہ مجاہدات کی وجہ سے ممیّز ہے، مثلاً شب بیداری، روزے (صیام)، ورد (مثلاً "یا لَطِیْفُ" کو سو بار یا ہزار بار پڑھنا)، وظائف (ذکر، حِزْب) بالخصوص بعض تہواروں پر (شب بیداری، براءۃ، رغائب، قدر) اور اسی طرح بعض اجازتیں (رُخَص)، مثلاً خیرات (قسمہ، وہ بھیک جو کشکول میں اکٹھی کی جائے) جمع کرنا اور مجالس خلوت (حضرہ، وظیفہ، زِرْدہ)، جن میں مخصوص ادعیہ کے علاوہ بے لوث نَظر بازی (نَظَر الٰی اَلْمُرْد)، مزاح، رقص اور جامہ دری کی بھی اجازت ہوتی ہے ۔

بیعت کی اصلی رسم، جو قرامطہ کی تجارتی مجالس (guilds) کی بیعت کے مشابہ ہے (جیسا کہ Kahle نے خیال ظاہر کیا ہے)، غالباً انھیں سے بارھویں صدی میں اخذ کی گئی تھی - Taeschner نے سترھویں صدی کی ایک ترکی تصویر شائع کی ہے (Islam، ٦ : ١٦٩ تا ١٧٢)، جس میں بیعت کا منظر دکھایا گیا ہے ۔ سند بیعت (اجازہ) سے، جس

کا رواج ۱۲۲۲ء سے جاری ہے (دیکھیے ابن ابی اُصَیْبعہ: عُیُون الانباء، ۲: ۲۵۰) اور جو محدثین کے اسناد کی نقل ہے، نئے مرید کو اس کے دُہرے سلسلے (شجرے) کی سند مل جاتی ہے۔ اس سند کے ساتھ ہی اُسے دُہرا خِرقہ بھی ملتا ہے (خرقۃ الوِرْد، خرقۃ التبرُّک)، جس سے اس کے دوبار حلف اٹھانے (یعنی عہدالیَد والاِقتداء ــ تلقین اور عہدالخرقہ)، اس کے اختیار کردہ دُہرے شجرے، تعلیم (آداب طریقت کی زبانی تلقین) اور اِلقاء (تجلّی ذاتی) کا اظہار ہوتا ہے، جس کا وہ اپنے عہد اطاعت کی بنا پر حقدار ہو جاتا ہے۔

راسخ العقیدہ فقہا نے ان بدعتوں کے خلاف، جن کی تبلیغ بعض صوفی طریقے کرتے رہے، ہمیشہ جنگ جاری رکھی، یعنی اُن کی نفلی عبادتوں اور اُن کی مستثنیات، اُن کے مخصوص لباسوں (مثلاً خاص لباس جس میں کئی رنگوں کے کپڑوں کے پیوند ہوتے ہیں اور کلاہ، تاج وغیرہ)، منشّی اشیا (مثلاً قہوہ، حشیش، افیون) کے استعمال، اُن کی شعبدہ بازی اور اُن کے اس عقیدے کے خلاف کہ تلقین اور برکت میں مافوق الفطرت تاثیر ہوتی ہے۔ انہوں نے اسناد بیعت پر مؤرخانہ تنقید کرنے پر خاص توجہ کی ہے اور ان کے سلسلوں کے رخنوں اور نقائص کو ظاہر کر کے ان کی صحت کو غیر اغلب قرار دیا ہے [رَکّ بہ تصوّف]۔ اُنھوں نے اسناد الہامی (روحانی) کے خلاف بھی آواز بلند کی ہے، جس کی بنا پر سلسلۂ تصوّف کو ایک ایسی مقدس ہستی کے مظاہر سے فیضان حاصل ہوتا ہے جو پُراسرار اور غیر فانی ہے، یعنی الخضرؑ [رَکّ باں]، جن کی ہادی طریقہ کی حیثیت سے سب سلسلے توقیر و تعظیم کرتے ہیں کیونکہ وہ حضرت موسیٰؑ (۱۸ [الکھف]: ۶۴ تا ۸۲) کے رہنما اور صوفی کی رُوح کو حقیقت علیا سے آشنا کرانے کے اہل ہیں۔

[یہ عقیدہ غالبًا تصوّف کی کسی مستند کتاب میں نہیں پایا جاتا رہا۔ حضرت خضرؑ کی ہدایت کا معاملہ تو وہ ایک علٰحدہ بات ہے۔ صوفیہ کے سلسلوں کا اس سے کوئی واسطہ نہیں]۔

ترکیہ میں حکومت کو کئی دفعہ ان سلسلوں کے خلاف داروگیر کرنا پڑی اور ایک مختصر سی عارضی صلح کے بعد، جس کے دوران میں سلطان عبدالحمید نے اپنی تحریک پان اسلامزم کے سلسلے میں اُن سے فائدہ اُٹھانے کی کوشش کی، اُنھیں ۱۹۲۵ء میں رجعت پسندانہ بغاوت کے جُرم میں ختم کر دیا گیا۔ دوسرے اسلامی ممالک میں باوجود اصلاح کی اس کوشش کے جو ہند میں اخلاقی اور الجزائر میں ذہنی لحاظ سے دلچسپ ہے، یہ طریقے ہر جگہ زوال پذیر ہو چکے ہیں۔ چھوٹے درجے کے فقیروں کی شعبدہ بازیوں اور کرتبوں سے اور ان کے متعدد معتقدین کے اخلاق سوز کارناموں کی وجہ سے موجودہ اسلامی دنیا کے خواص میں تقریبًا ان سب کے خلاف بیگانگی اور حقارت پیدا ہو گئی ہے۔

بہرحال ''طریقہ'' کو پورے طور پر نظرانداز بھی نہیں کیا جا سکتا اور اگرچہ اہل طریقہ کے اوسط اخلاقی معیار کی سطح قدیم صوفیہ کی عظیم مثالوں کے مقابلے میں بہت نیچے ہے، تاہم ان کے اس اہم کردار سے جو وہ مسلمانوں کی روزمرہ زندگی میں ادا کرتے رہے ہیں اور جو بظاہر معمولی لیکن دوررس ہے، اُن لوگوں کے لیے اب بھی اہم نتائج برآمد ہو سکتے ہیں جو صوفیہ کے آداب اور تصانیف کا بالامعان مطالعہ کریں گے۔

اسلامی طریقوں کی فہرست:

ذیل کی فہرست کے تاریخی پس منظر کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے اس امر کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ اسلام میں ایک مشترک معاشرہ

قائم کرنے کے لیے لوگوں نے جو مختلف کوششیں کیں انہیں کہیں ۸۱۴ء میں (اسکندریہ اور کوفے میں) صوفیہ کے اصطلاحی نام سے یاد کیا گیا۔ ۸۵۷ء کے بعد (المحاسبی) یہ اصطلاح کسی قدر غیر معیّن طور پر اُن لوگوں کے لیے بھی استعمال ہونے لگی جنوبی عراق میں تصوّف کا ذوق و شوق پیدا ہوا (جہاں مرکزی یا بنیادی اداروں سے زیادہ تعلق رکھنے والوں کو سالمیّہ یا حلاّجیہ بھی کہتے تھے)۔ اس کے بعد تقریباً دو صدیوں تک اس کے نام کے مقابلے میں ملامتیّہ کی اصطلاح بھی مستعمل رہی، جس کا اطلاق خراسان کے زیادہ سرگرم عمل اور انتہا پسند صوفیوں پر ہوتا تھا کیونکہ انہیں کی لوگوں ملامت سے بے نیاز ہونے کا دعوٰی تھا۔

جہاں تک اس ابتدائی زمانے کا تعلق ہے، مندرجۂ ذیل فہرست کو مرتب کرتے وقت تسلسل زمانی کو مدنظر نہیں رکھا گیا۔ بارھویں صدی کے بعد اس فہرست سے مختلف سلسلوں کی تاسیس کے حالات خاص صحت کے ساتھ معلوم ہو سکتے ہیں اور اُن کی تاریخ مختصراً یہ ہے: سلسلۂ صوفیۂ خفیفیہ میں ایک ضمنی سلسلۂ کازرونیّہ کا (م ۱۳۰ء) اور سلسلۂ صوفیۂ جُنیدیّہ میں ایک زیادہ بڑے سلسلے کا ظہور ہوا، جس کے رہنما صوفیۂ کبار تھے (جُرجانی، نسّاج، احمد غزالی)۔ یہ سلسلہ آخرکار تیرھویں صدی میں تین شاخوں میں تقسیم ہوگیا: خواجگان (یوسف ھمدانی، م ۱۱۴۰ھ)؛ کبرَاویّہ (کبری، م ۱۲۲۱ھ) اور قادریہ (اگرچہ بانی سلسلہ ۱۱۶۶ء میں وفات پا گئے تھے تاہم اس کی تنظیم نصف صدی کے بعد جا کر ہوسکی)؛ آخری دو سلسلوں میں احمد ابن القاضی (قواعد وفیہ، قب لالہ لی، مخطوطہ عدد ۱۳۷۸۰) [illegible] (جو بعد میں شاذلیّہ کے نام سے مشہور ہوا) اور چشتیّہ کا اضافہ کیا ہے۔

دوسرے سلسلے بھی ان میں جلد ھی شامل ہو گئے، مثلاً تیرھویں صدی میں قلندریّہ، احمدیّہ، مولویّہ اور چودھویں صدی میں بکتاشیّہ، نقشبندیّہ، صفویّہ، خلوتیّہ کا مع اپنی بے شمار متاخر شاخوں کے اضافہ ہوا۔ پندرھویں صدی میں المغرب میں الجزولی کی اصلاحی تحریک شروع ہوئی اور سماٹرا اور ھند میں سلسلۂ شطّاریّہ کی ابتدا ہوئی؛ آخر میں، یعنی انیسویں صدی میں، قادریہ اور شاذلیہ سلسلوں کی تجدید سے تجانیّہ، درقاوہ اور سنوسیّہ سلسلے پیدا ہوئے۔

بڑے بڑے سلسلوں میں سے آج کل سنوسیہ اور مولویّہ کے سوا کسی سلسلے کا بھی کوئی مخصوص مرکز نہیں۔ رشتۂ بیعت، جس میں مرید منسلک ہوتا ہے، دائمی نہیں ہوتا۔ عام طور پر کسی بھی اسلامی ملک میں کُل آبادی کے تین فی صد سے زیادہ لوگ ان سلسلوں سے وابستہ نہیں۔ جن سلسلوں کی موجودہ زمانے میں وسیع تبلیغ و اشاعت ہے، وہ حسب ذیل ہیں: قادریہ (عراق، ترکی، پاکستان و ھند، ترکستان، چین، نوبہ، سوڈان، المغرب)؛ نقشبندیہ (ترکستان، چین، ترکی، پاکستان و ھند، ملایا)؛ شاذلیہ (المغرب، شام، پاکستان و ھند)؛ بکتاشیہ (ترکیہ، البانیا)؛ تجانیہ (المغرب، چاڈ)؛ سنوسیہ (صحرائے اعظم، حجاز)؛ شطّاریہ (پاکستان و ھند، ملایا)۔ عہد حمیدی میں تمام سلسلوں کو متحد کرنے کی کئی کوششیں ہوئیں؛ اس کے نتیجے میں ایک عجیب قسم کا متحدہ نظام قائم کیا گیا، جس میں چار عالمی سطح پر شفاعت کرنے والوں، یعنی رفاعی (صدر)، جیلانی، بدوی اور دسوقی، کی ایک [illegible] گئی، جس کے ساتھ موجودہ

وقت کے قطب اور ابدال بھی شامل تھے۔ چونکہ دائرۂ معارف میں تمام اسلامی سلسلوں پر علحدہ علحدہ مقالات نہیں، لہٰذا مندرجۂ ذیل فہرست میں بڑے بڑے سلسلوں کے نام، ہر طریقے کی ابتدا کے متعلق مختصر یاد داشت، اس کی تقسیم در تقسیم، اس کا جغرافیائی محل وقوع اور اس کے بانی کی وفات کا سال عیسوی دے دیا گیا ہے۔ جو بڑے بڑے سلسلے تک موجود ہیں، اُن پر ستارے کا نشان دے دیا گیا ہے۔ فہرست میں حروف ابجد کے ذریعے ان نو مآخذ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو ذیل میں مذکور ہیں (ان کے ساتھ جو اعداد دیے گئے ہیں، وہ مآخذ کی رو سے جماعتوں یا اقسام کی تعداد ظاہر کرتے ہیں):

ھ = الہُجْویری، کَشْفُ المحجوب، طبع Shukovski، ۱۹۲۶ء، ص ۲۱۸ تا ۲۳۰ و ترجمۂ نکلسن، ۱۹۱۱ء، ص ۱۷۶ تا ۲۶۶ (۱۱ نام)۔

ع = العُجیمی: فہرِسۃ، مخطوطۂ محمد فاسی (۴۰ نام)۔

س = سنوسی: سلسبیل معین، مخطوطہ، مملوکۂ راقم (۴۰ نام)؛

ط = معصوم علی شاہ: طرائق الحقائق، لیتھو، تہران ۱۳۱۹ھ ش، ۲: ۱۳۶ ببعد (۷۱ نام)؛

او = d'Ohsson: *Tableau général de l' emprie othoman*، پیرس ۱۷۸۸ء، ۲: ۲۹۳ تا ۳۱۶؛ Hughes: *Dictionary of Islam*، ص ۱۱۷؛ براؤن: *Darwishes*، طبع Rose، ۱۹۲۷ء، ص ۲۶۷ تا ۲۷۱) (۳۲ نام)؛

گ = گُمُشْخانَوی: جامع اصول...، قاہرہ ۱۳۱۹ھ، ص ۳ ببعد (۴۰ نام)؛

ر = L. Rinn: *Marabouts et Khouan*، الجزائر ۱۸۸۵ء (۳۱ نام)؛

ب = Malcolm: *Hist. of Persia*، ۱۸۱۵ء، [illegible] ۲۷۱ (۵ نام)؛

م = Massignon: *Annuaire du Monde Musulman*، بار دوم، ۱۹۲۶ء (اعداد سے صفحات مراد ہیں)۔

ع اور س عربی مآخذ ہیں، جو بدقسمتی سے ابھی تک طبع نہیں ہوئے، لیکن ان کی اہمیت بنیادی ہے۔ ھ، ط اور ب فارسی مآخذ ہیں۔ او، اور گ ترکی ہیں اور ان کا مقابلہ *RMM*، ۲: ۵۱۳ تا ۵۱۷؛ *Isl.*، ۶: ۱۳۹ تا ۱۶۹؛ *AIW*، ۱۹۲۲ء، ص ۵۲ تا ۵۶، سے کر لیا گیا ہے۔ ر، جو الجزائر میں تصنیف ہوئی، اس کا مقابلہ le Chetelier (*Confréries musulmanes du Hedjaz*، پیرس ۱۸۸۷ء)، Depont و Coppolani (*Confréries religieuses musulmanes*، الجزائر ۱۸۹۷ء) اور Montet (در *ERE*، ۱۹۱۸ء، ص ۷۱۹ تا ۷۲۹) سے کر لیا گیا ہے، جنھوں نے اسے استعمال کیا تھا۔

فہرست

اَدْھَمِیَّہ: او (۲)—پندرھویں صدی کی جعلی ترکی اور شامی اسناد، جن میں ایک ولی اللہ (م ۷۷۶ھ) کا ذکر ہے۔

اَحْمَدِیَّہ: ع (۱۳)، س (۱۲)، گ (۵)، م (۱۱۷)—مصری طریقہ (طنطا—بدوی، م ۱۲۷۶)؛ بیشمار شاخیں: شِنّاوِیَّہ، مَرازِقَہ، کَنّاسِیَّہ، اَنْبابِیَّہ، حَمُّودِیَّہ، مَنایِفیَّہ*، سَلّامِیَّہ، حَلَبِیَّہ، زاھِدِیَّہ، شُعَیْبِیَّہ، تَسْقِینِیَّہ، عَرَبِیَّہ، سُطُوحِیَّہ*، بُنْدارِیَّہ، مُسْلِمِیَّہ (= شُرُنْبُلالِیَّہ)، بَیُّومِیَّہ*۔

عَیْدَرُوسِیَّہ: ع (۳۱)، س (۳۳)، گ (۴)—سلسلۂ کُبراوِیَّہ کی یمنی شاخ (پندرھویں صدی)؛

اَکْبَرِیَّہ: گ (۷)—حاتمیہ؛

عَلَوِیَّہ: گ (۲۵)—مصنوعی اسناد (خلیفۂ چہارم [illegible]

عَلاویّہ*: ک (۲۵)—درقاوہ کی الجزائری شاخ (مُستغنِم—بن علوہ، Ben Alioua، از ۱۹۱۰ء).

اَمیر غَنیّہ*: ادریسیہ کی شاخ نوبہ میں (م ۱۸۵۳ء).

عَمّاریّہ*: م (۹۰)—سلسلۂ قادریہ کی شاخ الجزائر اور تونس میں (انیسویں صدی).

عَرُوسیّہ*: ر (۱۸)—سلسلۂ قادریہ کی طرابلسی شاخ (زلیتن، Zliten، اُنیسویں صدی).

عاشقیّہ: پ (۲)—العادی.

اشرفیّہ: او (۹۱)—سلسلۂ قادریہ کی ترکی شاخ (ازنیق)—(م ۱۴۹۳ء) = واحدیہ.

عَوامِریّہ*: م (۷۹)—سلسلۂ عیسَویّہ کی تونسی شاخ (انیسویں صدی).

عَزُّوزیّہ*: م (۷۹)—تونس کا ایک چھوٹا سا سلسلہ (انیسویں صدی).

باباییّہ: او (۱۷)—ترکی سلسلہ (ادرنہ)—(م ۱۳۶۵ء).

بَدَوِیّہ: او (۱۱)—= احمدیہ.

بَیرَمیّہ*: او (۱۸)، ک (۲۰)—سلسلۂ صفویہ کی ترکی شاخ (انقرہ)—(م ۱۴۷۱ء)؛ شاخیں: حَمزاویّہ، شَیخیّہ، خواجہ ہمّتیّہ.

بَیّومیّہ: ک (۳۵)—قب احمدیہ.

بَکّائیّہ*: ر (۲۲)—سلسلۂ قادریہ کی سوڈانی شاخ (م ۱۵۰۵ء)؛ شاخیں (Kunta): فَضْلیّہ، آل سِیدیّہ.

بَکْریّہ: ک (۲۲)—قب صِدّیقیہ.

ایضاً: یہ نام بعض اوقات بیت البکری (قاہرہ کے شیوخ الصوفیہ، سولھویں صدی سے) کے لیے بھی آتا ہے.

ایضاً: ع (۲۰)، س (۱۶)، او (۲۰) ر (۱۱)—شاذلیہ سلسلے کی مصری شامی؟]شاخ—(م ۱۵۰۳ء).

ایضاً: مصر میں سلسلۂ خلوتیہ کی اصلاح شدہ صورت—(م ۱۷۰۹ء).

بَناوہ*: قادریہ کی شاخ دکن میں (انیسویں صدی).

بکتاشیّہ*: ط (۸)، او (۱۳)، ک (۱۲)—آناطولی (از ۱۳۳۶ء) اور بلقان کا سلسلہ (البانوی شاخ ۱۹۲۲ء سے خود مختار ہے؛ مرکز: آقچہ حصار).

بَتیریّہ*: م (۳۲۳)—صقلیہ کا چھوٹا سا سلسلہ (۱۹۲۳ء میں).

بَسطامیّہ: او (۳)—مصنوعی ترکی اسناد، پندرھویں صدی کی (قب طَیفُوریّہ).

بوعلیّہ*: م (۷۹)—قادریہ کی شاخ الجزائر اور [illegible] میں (انیسویں صدی).

بُحوریّہ: ک (۲۰)—غیر مشخص.

بونوحیّہ*: (سیبونیّین) جنوبی مراکش کا ایک چھوٹا سا سلسلہ) قب *RMM*، ۵۸: ۲۱).

بُرہانیّہ* (یا بُرہمیّہ): ع (۱۳)، س (۲۰)—مصری سلسلہ (ابراہیم الدسوقی (م ۱۲۷۷ء)؛ شاخیں: شہاویّہ، شرانبہ.

دَردیریّہ: خَلوَتیّہ سلسلے کی مصری شاخ (م ۱۷۸۶ء)

دَرقاوہ*: م (۹۰)—سلسلۂ جزولیہ کی الجزائری و مراکشی شاخ (م ۱۸۲۳ء)؛ مختلف شاخیں: بوزیدیّہ، کتّانیّہ، حرّاقیّہ، عَلَویّہ.

دَسُوقیّہ: ک (۷)—= بُرہانیّہ.

ذَہَبیّہ: ط (۶)—سلسلۂ کُبراویہ کا فارسی نام.

جَہریّۃ: ع (۱۲)، س (۹۲)—چینی سلسلہ (پندرھویں صدی).

ایضاً: م (۲۵۱، ۲۶۷)—وہ سلسلے جو مجمع عام میں ذکر کی اجازت دیتے ہیں، چین و ترکستان میں (قادریہ)، قب خُفیّہ۔ (انیسویں صدی).

جَلالیّہ بُخاریّہ*: سہروردیہ کی شاخ، پاکستان و ہند میں (مخدوم جہانیاں، م ۱۳۸۳ء).

جَلْوَتِیَّہ*: او (۲۵)، ک (۱۱)۔ سلسلۂ خلوتیہ کی ترکی شاخ (بورسہ؛ پیر افتادہ، م ۱۵۸۰ء)؛ شاخیں: ہاشمیہ، رَوْشَنیہ، اَنائیہ، ہُدائیہ*۔

جَمالِیَّہ: ط (۱۱)۔ سُہروردیہ کی ایرانی شاخ (اَرْدِستانی، پندرھویں صدی)۔

ایضاً: او (۳۲) ترکی ۔ سلسلہ ۔ استانبول ۔ (م ۱۷۵۰ء)۔

جَرّاحِیَّہ*: سلسلۂ خلوتیہ کی ترکی شاخ ۔ (م ۱۷۳۳ء)۔

جُزُولِیَّہ: ر (۹)۔ مراکش میں سلسلۂ شاذلیہ کی اصلاح شدہ صورت؛ شاخیں: دَرْقاوہ، حمّادِشہ، عیسَوِیَّہ، شَرْقاوہ، طَیِّبِیَّہ۔

جَباوِیَّہ: = سَعدِیَّہ۔

جِلالہ: سلسلۂ قادریہ کا مراکشی نام۔

جُنَیدِیَّہ: ہ (۴)، ع (۳۹)، س (۴)، ر (۳)۔ بغداد کا ایک سلسلہ (م ۹۱۰ء)، جو صوفیہ میں گیارھویں صدی میں رائج ہوا اور جس سے خواجگان، کُبراویہ اور قادریہ سلسلے وجود میں آئے۔ سولھویں صدی میں ذکر کی مصنوعی اسناد کی وجہ سے نام کی تجدید ہوئی۔

فِرْدَوْسِیَّہ: کُبراویہ کا ہندوستانی نام۔

غَوْثِیَّہ*: ع (۳۷)، س (۲۶)۔ سلسلۂ شطاریہ کی ہندی شاخ (غوث، م ۱۵۶۲ء، بمقام گوالیار)۔

غزالِیَّہ: ک (۱۳)۔ دبستان غزالی (م ۱۱۱۱ء)۔

غازِیَّہ*: ر (۱۴)۔ جنوبی مراکش میں سلسلۂ شاذلیہ کی شاخ (م ۱۵۲۶ء)۔

گُلْشَنِیَّہ*: او (۲۲)، ک (۱۸)۔ = رَوْشَنِیَّہ۔

گُرْزمار*: سلسلۂ قادریہ کی ہندی شاخ۔

حَبِیبِیَّہ*: ر (۱۳)۔ تافیلالت میں شاذلیہ کی شاخ (م ۱۷۵۲ء)۔

حَدّادِیَّہ: ک (۲۱)۔ غیر مشخص [غالباً سلسلۂ خواجگان چشت کی ایک شاخ ہے، جس میں ذکر حدادی بالجہر بصورت حلقۂ قیام و رقص رائج ہے]۔

حَدّاوہ*: مراکش کے سیاح فقیروں کا سلسلہ، بمقام تگزرت ۔ (انیسویں صدی)۔

حِفْنَوِیَّہ*: ر (۱۷)۔ سلسلۂ خلوتیہ کی مصری شاخ (م ۱۷۴۹ء)۔

حَیْدَرِیَّہ: سلسلۂ قلندریہ کی ایرانی شاخ (تیرھویں صدی)۔

ایضاً: = خاکسار ۔ ایرانی کاریگروں کی برادری (اُنیسویں صدی)۔

حاکِمِیَّہ: ہ (۷)۔ دبستان حکیم ترمذی (م ۸۹۸ء)۔

حَلّاجِیَّہ: ہ (۱۲)، ع (۳۸)، س (۵)۔ دبستان حسین ابن منصور حلاج (م ۹۲۲ء)؛ نام کی تجدید بارھویں صدی میں ایک "ذکر" کے مصنوعی اسناد کی بنا پر ہوئی۔

ہَمَذانِیَّہ: ع (۷)، س (۱۲)۔ سلسلۂ کُبراویہ کی کشمیری شاخ (علی ہَمَذانی، م ۱۳۸۵ء)۔

حَمّادِشہ*: الزرہون میں سلسلۂ جُزُولیہ کی مراکشی شاخ (اٹھارھویں صدی)؛ ذیلی شاخیں: دَغوغیہ، صَدّاقیہ، رِیاحیہ، قاسِمیہ ۔ بمقام مکناسہ اور سلی Salé۔

حَمْزاوِیَّہ: ک (۱۹) دَرْقاوِیَّہ اور مَلامِیَّہ کا مخلوط سلسلہ۔

حَنْصَلِیَّہ*: ر (۲۶) ۔ وہران و مراکش کا ایک چھوٹا سا سلسلہ (م ۱۷۰۲ء)۔

ایضاً: ناصریہ سلسلے کی ایک شاخ (انیسویں صدی)۔

حَرِیرِیَّہ: رفاعیّہ کی شاخ، حوران میں؛ (م ۱۲۴۷ء)۔

حاتِمِیَّہ: ابن عربی (م ۱۲۴۰ء) کا دبستان۔

ہُدائِیَّہ: = جلوتیہ۔

حُلْمانِیَّہ: ہ (۱۱)۔ دسویں صدی کا فرقہ حُلُولیہ۔

حُلُولِیَّہ: ہ (۱۱)۔ الحادی۔

حُرُوفیّه : الحادی ۔

اَباحیّه : الحادی ۔

اِدْرِیسِیّه* : م (۳۳) — سلسلۂ خَاضِرِیّه کی شاخ، جو عسیر میں مقیم ہوئی (انیسویں صدی) ۔

اِغت بانیّه : او (۲۳) — سلسلۂ خَلْوَتِیّه کی ترکی شاخ (۱۵۳۳ء) ۔

اِغت شاشیّه : ت (۷) — سلسلۂ کُبراوِیّه کی خُراسانی شاخ (اسحٰق خَتّلانی، م - پندرھویں صدی) ۔

عیسَویّه* : ر (۲۱)، گ (۲۸) — مکناسه میں سلسلۂ جَزُولیّه کی مراکشی شاخ ۔

اِشْراقیّه : دبستان سہروردی حَلَبی (م ۱۱۹۱ء) ۔

اَسْمٰعِیلِیّه* : کُرْدُفان میں اہلِ نُوبه کا ایک سلسله (انیسویں صدی) ۔

اِتّحادیّه : الحادی ۔

قادریّه* : ع (۲۶)، س (۶)، ت (۳۱)، او (۵)، گ، ر (۔) — بغداد کا ایک سلسله، جو دبستان جنیدیه سے بنا (حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ [رک بآں]؛ م - ۱۱۶۶ء) متعدد شاخیں: یمن اور صومالیا میں یافعیّه (چودھویں صدی)، مَشارِعیّه، عُرابیّه؛ ہندوستان میں بَناوه اور گُرزمار؛ آناطولی میں اشرفیّه، ہندیّه، خُلوصیّه، نابُلسیّه، رُومیّه، اور وَصْلَتیّه؛ مصر میں فَریدیّه اور قاسمیّه (انیسویں صدی)؛ المغرب میں عَمّاریه، عَرُوسیّه، بوعلیّه اور جلالَه؛ مغربی سوڈان میں بَکّائیّه ۔ [پاکستان و ہند میں بَناوه اور گُرزمار سلسلوں کا جو ذکر کیا گیا ہے، وه غیر معروف اور کم تعداد میں ہیں یہاں سلسلۂ قادریه کی البته دوسری متعدد شاخیں ہیں ۔ یه سلسلۂ فیضان اب بھی جاری ہے ۔ بڑی بڑی شاخیں رَزّاقیّه، مَنُوریّه، برکاتیه، اوچویّه، نَوشاهیه وغیره ہیں ۔ سلسلۂ قادریه کی بڑی بڑی گدیاں یه ہیں: پاکستان میں اوچ شریف (بہاول پور)، ملتان (حضرت موسیٰ پاک شہید)، دیپال پور، شیرگڑھ (ضلع ساہیوال، حضرت داؤد کرمانیؒ)، شیرشاه (ضلع ملتان)، مکھڈ، حجره شاه مقیم، وزیر آباد، بغداد (ضلع ملتان)، لاہور (حضرت میاں میر، حضرت موج دریاؒ بخاری و حضرت شاه چراغ وغیره) اور ہندوستان میں جونڈیره، کالپی، مارہره (یو - پی)، مرادآباد، رام پور، آگره، پُھلواری (بہار)، گلبرگه (دکن) وغیره] ۔

قلندریّه : ع (۳)، س (۳۹) — خانه بدوش سلسله، جو ایران میں قائم ہوا (ساوجی م ۱۲۱۸ء)، اور شام اور برصغیر پاکستان و ہند میں پھیل گیا (چودھویں صدی سے سولھویں صدی تک) ۔

کَرّانیّه* : م (۷۹) — تونس کا ایک چھوٹا سا سلسله (انیسویں صدی) ۔

کَرْزازیّه* : ر (۳۲) — تافیلالت میں سلسلۂ شاذلیه کی شاخ (انیسویں صدی) ۔

قَصّاریّه : ه (۲) — نویں صدی کا ایک دبستان = مَلامَتیّه ۔

کازَرُونیّه : شیراز کے دبستان خَفِیفیّه کا ایرانی سلسله — (م ۱۳۰۳ء) ۔

خاضِریّه : (خِضْریّه) ر (۷۲) — مراکشی سلسله (ابن الدّباغ، م - ۱۷۱۷ء)، جس سے امیرغنیّه، اِدریسیّه اور سَنُوسیّه سلسلے جاری ہوئے ۔

خَفِیفیّه : ه (۹)، ع (۱۶)، س (۳۱) — دبستان ابن خفیف (م ۹۸۲ء) چودھویں صدی میں مصنوعی اسناد کی بنا پر نام کی تجدید ہوئی ۔

خُفْیّه* : ترکستان اور چین میں نقشبندیه سلسلے کا نام (انیسویں صدی)؛ قب جَہْریّه ۔

خَلِیلیّه* : م (۷۹) — تونس کا ایک چھوٹا سا سلسله

(اُنیسویں صدی) ۔

خَلْوَتِیّہ* : ع (۱۰)، س (۱۹)، ت (۱۷)، او (۱۵)، گ (۱۰)، ر (۲۰) ۔ سلسلۂ سہروردیہ کی شاخ، جو خراسان میں قائم ہوئی (ظہیر الدین، م ۱۳۹۷ء) اور ترکیہ میں پھیل گئی ۔ اس کی متعدد شاخیں ہیں : آناطولی میں جَرّاحیّہ، اغث باشیّہ، عُشّاقیّہ، نیازیّہ، سُنْبُلیّہ، شَمْسیّہ، گلشنیّہ، اور شُجاعیّہ؛ مصر میں ضَیفیّہ، حَفْنَویّہ، سَباعیّہ، صاوِیّہ دَرْدیریّہ، مَغازیّہ؛ نُوبہ، حجاز اور صومالیا میں صالحیّہ؛ القبائل میں رَحمانیّہ ۔

خَمُوسِیّہ* : م (۷۹) ۔ تُونس کا ایک سلسلہ (اُنیسویں صدی) ۔

خَرّازیّہ : ہ (۸)، ع (۲۹)، س (۳۶) ۔ دبستان ابو سعید خرّاز (م ۸۹۹ء)؛ پندرھویں صدی کی مصنوعی ترکی اسناد ۔

خَواطِرِیّہ : ع (۴۲)، س (۳۲) ۔ سلسلۂ مَدَنیّہ کی حجازی شاخ (ابن عرّاق، م ۱۵۵۶ء) ۔

خَواجَگان : ت (۱۵) ۔ دبستان جُنَیدیّہ کی ایک ایرانی شاخ، جو ترکستان میں پھیلی (= یَسَوِیّہ) ۔ (یوسف ھمدانی، م ۱۱۴۰ء)۔

کُبراوِیّہ : ع (۶)، س (۲۰)، ت (۶)، او (۸) ۔ خراسانی سلسلہ، جو سلسلۂ جُنَیدیہ کی ایک شاخ ہے (نجم کُبریٰ، م ۱۲۲۱ء) شاخیں : فِردَوسیّہ، ھَمَذانیّہ، اغتشاشیّہ، نُور بخشیّہ، ذَہَبیّہ، رُکنیّہ [سلسلۂ نوربخشیہ کے پیرو علاقۂ بلتستان، لداخ اور سکردو میں بہت ہیں، اوراد و وظائف کی کتاب کسی کو نہیں دکھاتے اور نہ اپنے سلسلے کی تلقین اپنے علاقے سے باہر کرتے ہیں] ۔

قُونَوِیّہ : ت (۱۲) ۔ صدر رومی کا دبستان (م ۱۲۷۳ء)، جو سلسلۂ حاتمیہ کی شاخ ھے

قُشَیرِیّہ : ع (۲۳)، س (۳۵) ۔ سولھویں صدی کی مصنوعی اسناد، جو القشیری (م ۱۰۷۲ء) تک پہنچتی ہیں۔

مَدَنِیّہ : ع (۲۲)، س (۷) ۔ شاذلیہ کا پہلا نام ۔

ایضًا* : دَرقاوہ کی طرابلسی شاخ مسراط میں ۔

مَدارِیّہ* : ع (۳۳)، س (۳۸) ۔ ہندوستانی خانہ بدوش سلسلہ (شاہ مدار، بدیع الدین، (م ۱۴۳۸ء بمقام مکن پور) ۔

مَغْرِبِیّہ : گ (۲۹) ۔ شاید ان کا تعلق ایرانی شاعر مغربی (م ۱۴۰۶ء) سے ہو ۔

مَلامَتِیّہ : ع (۵)، س (۱۸) ۔ دبستان خراسان (نویں دسویں صدی) صوفیۂ عراق کے مخالف، مصنوعی اسناد کی بنا پر سولھویں صدی میں نام کی تجدید ہوئی ۔

مَلامِیّہ : گ (۳۶) ۔ (=حمزاویہ) ترکی سلسلۂ بیرمیّہ کی شاخ ۔

مَنْصُورِیّہ : = حلّاجیّہ ۔

مَرازِقَہ : احمدیہ کی شاخ (چودھویں صدی) ۔

مَشِیشِیّہ : مراکشی ابن مشیش (م ۱۲۲۶ء) کے پیرو یا مرید، جو پہلے شاذلیہ سمجھے جاتے تھے؛ سولھویں صدی میں ان کی دوبارہ جماعت بندی ہوئی ۔

مَتْبُولِیّہ : گ (۳۸) ۔ مصر کا ایک چھوٹا سا سلسلہ ۔

مَولَوِیّہ* : ع (۱۱)، س (۲۸)، ت (۲)، گ (۸)، او (۱۰) ۔ آناطولی سلسلۂ جلال الدین رومیؒ (م ۱۲۷۳ء، بمقام قونیہ)؛ شاخیں : پوست نشینیّہ، ارشادیّہ،

مصریہ : [= نیازیہ] ۔

مُحَمَّدِیّہ : ع (۱)، س (۱) ۔ آنحضرتؐ سے بلاواسطہ روحانی تعلق مصنوعی طور پر پیدا کرنا ۔ یہ طریقہ سولھویں صدی میں علی خواص اور شعرانی نے استعمال کیا ۔ جزولی

کی دلائل کی تلاوت کے سلسلے میں بھی یہ عمل کیا جاتا ہے۔

مُحاسِبیّہ : ہ (۱)۔ دبستانِ حارث محاسبی (م ۸۵۹ء)۔

مُرادیّہ : او (۳)۔ استانبول میں ایک ترکی سلسلہ۔

مُشارِعیّہ : ع (۲۰)، س (۴۳)۔ سلسلۂ قادریہ کی یمنی شاخ (پندرھویں صدی)۔

مُطاوِعہ : احمدیہ۔

نقشبندیّہ* : ع (۳۶)، س (۲۴)، ت (۱۰)، او (۱۲)، گ (۱)، ر (۱۹)۔ ترکستان کا ایک سلسلہ، جس کا دعوی ہے کہ وہ سلسلۂ طیفوریہ سے نکلا ہے۔ اس کی شاخیں چین، ترکستان قازان، ترکیہ، ہندوستان اور جاوا میں ہیں (بہاءالدین، م ۱۳۸۸ء)۔

نقشبندیّہ : خالدیّہ۔ ترکیہ کا از سرِ نو ترتیب دادہ سلسلہ (انیسویں صدی)۔

ناصریّہ* : ر (۱۶)۔ سلسلۂ شاذلیہ کی جنوبی مراکش میں شاخ، جو تمغروت میں ہے (سترھویں صدی)؛ اس کی ایک ذیلی شاخ تونس میں شبیّہ کے نام سے ہے۔

نعمت اللّٰہیّہ* : ت (۵)۔ کرمان میں ایرانی شیعیوں کا سلسلہ، جو سلسلۂ قادریہ یافعیّہ سے نکلا ہے۔

نیازیّہ : او (۲۹)۔ سلسلۂ خلوتیہ کی ترکی شاخ۔

نُبُویّہ : ملکِ شام میں اہلِ حرفہ کا سلسلہ (بارھویں صدی)۔

نور الدّینیّہ : او (۳۱)۔ = جرّاحیہ۔

نور بخشیہ : ت (۳)۔ سلسلۂ کبراویہ کی خُراسانی شاخ (محمد نور بخش، م ۱۴۶۵ء)۔

نُوریّہ : ہ (۵)۔ دبستانِ نُوری (م ۹۰۷ء)۔

ایضاً : ع (۹)، س (۲۲)۔ سلسلۂ رکنیّہ کی اختلافی شاخ (چودھویں صدی)۔

ایضاً : العادی۔

پیرحاجات : ت (۴۱)۔ افغانوں کا ایک سلسلہ، جس کا بانی انصاری ہروی (م ۱۰۸۸ء) بیان کیا جاتا ہے۔

رحّالیّہ* : مراکش کے مداریوں کا ایک سلسلہ (سولھویں صدی)۔

رحمانیّہ* : ر (۲۰)۔ قبائلیہ میں سلسلۂ خلوتیہ کی ایک شاخ۔

رشیدیّہ* : ر (۱۳)۔ الجزائر کا ایک چھوٹا سا سلسلہ، جو سلسلۂ یوسفیہ سے بنا ہے، لیکن اس سے اختلاف رکھتا ہے (انیسویں صدی)۔

رسول شاہیّہ* : م (۳۹۲)۔ گجرات کا ہندوستانی سلسلہ (انیسویں صدی)۔

روشنیّہ : سلسلۂ خلوتیہ کی شاخ، ترکیہ اور قاہرہ میں (گلشنی، م ۱۵۳۳ء)۔

ایضاً : سہروردیہ سلسلے کی افغانی شاخ (بایزید انصاری، م سولھویں صدی کا آخر)۔

رفاعیّہ* : ع (۲۸)، س (۸)، ت (۹)، او (۶)، ک (۴)۔ جنوبی عراق کا ایک سلسلہ، جو اپنے مرکزی مقام بصرے سے شروع ہو کر دمشق اور استانبول تک پھیل گیا؛ شاخیں : شام میں حریریّہ، سعدیّہ، صیّادیّہ؛ مصر میں بازیّہ، مالکیّہ اور حبیبیّہ (انیسویں صدی)۔

رکنیّہ : ع (۸)، س (۲۲)۔ سلسلۂ کبراویہ کی بغدادی شاخ (علاءالدّولہ سمنانی، م ۱۳۳۶ء)۔

رومیّہ : ک (۴۱)۔ = اشرفیّہ۔

سبعینیّہ : ابن سبعین کا خانہ بدوش سلسلہ اور اس کا دبستان۔

سعدیّہ* : او (۱۳)، ک (۵۱)۔ رفاعیہ سلسلے کی شامی شاخ (سعدالدّین الجباوی، م ۱۳۳۵ء)؛ شاخیں : عبدالسّلامیّہ، ابوالوفائیّہ۔

صفویّہ : ت (۴)۔ اردبیل میں سلسلۂ سہروردیہ کی

آذری شاخ۔ اس سے قزل باشیہ فرقہ، خاندان صفوی اور کئی ترکی سلسلے پیدا ہوے۔

سہلیّہ : ہ (۶)، ع (۴۰)، س (۴۰) — دبستان (سہل تستری، م ۸۹۶ء)؛ سولھویں صدی میں مصنوعی اسناد کی بنا پر نام کی تجدید ہوئی۔

سقطیّہ : او (۴) — سولھویں صدی کی مصنوعی ترکی اسناد (سقطی، م ۸۶۷ء)۔

سلامیّہ : = عروسیّہ۔

سالمیّہ : = سہلیّہ (اپنے پہلے معنوں میں)۔

سمّانیّہ* : سلسلۂ شاذلیہ کی مصری شاخ (انیسویں صدی)۔

سنانیّہ* : م (۹۷) — چھوٹا سا تونسی سلسلہ (انیسویں صدی)۔

سنوسیّہ : ر (۳۱) . مجاہدین کا ایک سلسلہ، جو خاضریہ کی ایک شاخ ہے اور جغبوب اور بعد ازاں کفرہ (مشرقی صحرا) میں قائم ہوا۔

ساسانیّہ : ملک شام اور آناطولی میں کاریگروں کی ایک برادری (بارھویں صدی سے چودھویں صدی تک)۔

سیاریّہ : ہ (۱۰) — دسویں صدی کا عقائدی دبستان۔

شعبانیّہ* : گ (۱۷) — قسطمونی میں سلسلۂ خلوتیہ کی ترکی شاخ۔

شاذلیّہ* : ع (۱۷)، س (۱۳)، ت (۱۶)، او (۹)، گ (۳)، ر (۶) — بانی سلسلہ ابومدین تلمسانی (م ۱۱۹۷ء) اور علی شاذلی تونسی (م ۱۲۵۶ء)؛ مغربی شاخیں : غازیّہ، حبیبیہ، کرزازیّہ، ناصریّہ، شیخیّہ، سہیلیّہ، یوسفیّہ، زروقیّہ، اور زیانیّہ؛ مصری : بکریّہ، خواطریّہ، وفائیّہ، جوہریّہ، مکیّہ، ہاشمیّہ، سمّانیّہ، عفیفیّہ، قاسمیّہ، عروسیّہ، ہندوشیّہ، قاوقجیّہ؛ ان میں سے بعض استانبول میں ہیں، بعض رومانیا اور بعض بلاد نوبہ میں

شاہ مداریہ : = ملنگ، مداریہ۔

شیخیّہ* : ر (۲۳) . شاذلیہ اولاد سیدی شیخ وھرانی (انیسویں صدی) کا ایک نام۔

شمسیّہ : او (۲۷) . سلسلۂ خلوتیہ کی ترکی شاخ — (م ۱۶۰۱ء) — نوریہ — سیواسیّہ۔

شرقاوہ* : بعد میں سلسلۂ جزولیّہ کی مراکشی شاخ (۱۵۹۹ء)۔

شرقاویّہ* : سلسلۂ خلوتیہ کا مصری سلسلہ (اٹھارھویں صدی)۔

شطّاریّہ* : ع (۳۴)، س (۲۵)، گ (۳۲)۔ ہندوستان، سماٹرا اور جاوا کا سلسلہ (عبداللہ شطّار، م ۱۴۱۵ء یا ۱۴۲۸ء) [قب غلام سرور : سوانح؛ خزینۃ الاصفیا، کانپور ۱۸۹۳ء، ۲ : ۳۰۶ تا ۳۰۸]؛ شاخیں : غوثیّہ، عشقیّہ۔

شوذیّہ : بارھویں صدی میں ہسپانوی خانہ بدوش درویشوں کا سلسلہ، جو سبعینیّہ پر مبنی تھا۔

صدیقیّہ : ع (۴)، س (۳)، ر (۱) — مصنوعی اسناد، جو خلیفۂ ثانی تک پہنچتی ہیں (عطاء اللہ نے وضع کی تھیں، تیرھویں صدی)۔

سنان امیّہ : او (۲۸) — ترکی سلسلہ (م ۱۶۶۸ء)۔

سہیلیّہ : ر (۱۵) — الجزائر میں شاذلیّہ کی شاخ (انیسویں صدی)۔

سہروردیّہ* : ع (۱۵)، س (۱۱)، ت (۱)، او (۷)، گ (۹)، ر (۵) — سلسلۂ بغداد، جس کے بانی عبدالقاہر السہروردی (م ۱۱۶۷ء) اور عمر السہروردی (م ۱۲۳۴ء) تھے، جنھیں صدیقیہ کہتے تھے، یعنی حضرت ابوبکر صدیق کے اخلاف؛ اس کے پیرو افغانستان اور ہندوستان میں موجود ہیں؛ شاخیں : جلالیّہ، جمالیّہ، خلوتیّہ، روشنیّہ، صفویّہ اور زینیّہ۔

سلطانیّہ* : م (۱۵۲) — ترکستان کا ایک سلسلہ (انیسویں صدی)۔

سنبلیّه* : او (۲۱)، گ (۳۹) — خلوتیّه کی ترکی شاخ (۱۵۲۹ء) .

تبانیّه* : م (۷۹) — تونس کا ایک سلسله (انیسویں صدی) .

طیّبیّه* : ر (۲۵) — جزولیه کی مراکشی شاخ، وزان میں .

طیفوریّه : ه (۳) — دبستان داستانی و خرقانی (گیارھویں صدی)، از اولاد ابو یزید طیفور بسطامی (م ۸۷۷ء).

طالبیّه* : مراکش کا چھوٹا سا سلسله، جو سَلی Salé میں ہے (انیسویں صدی؛ دیکھیے RMM، ۵۸ : ۱۳۳) .

ثاقبیّه : ب (۳) — العادی.

تجانیّه* : ر (۲۹) — الجزائر اور مراکش کا ایک سلسله (م ۱۸۱۵ء)، جو تمشنا (Temacin) اور عین مہدی سے مشرقی اور مغربی سوڈان میں پھیل گیا ہے .

چشتیّه* : ع (۴۲)، س (۳۷)، گ (۱۶) — هندوستانی و افغانی سلسله؛ مرکز : اجمیر .

تهامیّه : = طیّبیّه .

علوانیّه : او (۱) — سولھویں صدی کی مصنوعی ترکی اسناد، جن میں آٹھویں صدی کے ایک بزرگ متوطن جدّه کا حواله ہے .

اُمّی سنانیّه : او (۴۳) — ترکی سلسله (م ۱۵۵۲ء) .

عرابیّه : ع (۲۷)، س (۹) — سلسلۀ قادریه کی شاخ (سولھویں صدی) .

عشقیّه : ع (۵۳)، س (۲۷) — شطّاریه کی هندوستانی شاخ (ابویزید عشقی، م - پندرھویں صدی) .

عشّاقیّه* : او (۲۶)، گ (۲۱) — سلسلۀ خلوتیه کی ترکی شاخ .

اُویسیّه : ع (۲)، س (۳)، گ (۴۰)، ر (۴) — ترکی جعلی اسناد، جو اس سلسلے کو ایک صحابی سے ملاتی ہیں - [اویسیه سلسلے کے بانی حضرت اویس قرنی بتائے جاتے ہیں، جنھیں آنحضرت ؐ کی زیارت نصیب نہیں ہوئی، لیکن آپ کو خرقۀ خلافت حضرت علی رض نے عطا کیا - اس سلسلے کے بزرگ هندوستان میں بھی ہیں اور اسناد میں شجرے پیش کرتے ہیں] .

وفائیّه* : ر (۷) — شامی مصری تجدید شده سلسلۀ شاذلیّه .

وحدتیّه : ب (۵) — العادی = وجودیّه .

وارث علی شاهیه : هندوستان کا سلسله (انیسویں صدی کے آخر میں)؛ [اس سلسلے کے بانی حضرت حاجی وارث علی شاه تھے - سلسلے کا صحیح نام وارثیه ہے، جو چشتیه و قادریه سلسلوں کی ایک شاخ ہے - بانی سلسله نے احرام پوش درویشوں کا حلقه قائم کیا، جو اب تک جاری ہے - حاجی وارث علی شاه کا مزار باره بنکی کے قریب دیوه شریف میں ہے] .

وصولیّه : ب (۱) — العادی .

یسویّه : خواجگانِ ترکستان کی ایک شاخ (یسوی).

یونسیّه : ملک شام کا خانه بدوش سلسله (شیبانی).

یوسفیّه* : ر (۱۲) — ملیانه میں شاذلیه کی مغربی شاخ (سولھویں صدی) .

زرّوقیّه : ع (۱۹)، س (۱۵)، ر (۱۰) — فاس میں شاذلیّه کی شاخ .

زینیّه : او (۱۶) — بورسه میں سلسلۀ سهروردیه کی ترکی شاخ، برسه میں (خوافی م ۱۴۳۵ء) .

زیانیّه* : ر (۲۸) — شاذلیّه کی مغربی شاخ (انیسویں صدی) .

زُریقیّه : ب (۱) — العادی؛ شناخت نہیں ہو سکا، شاید نام غلط لکھا گیا ہے .

مآخذ : ضروری مآخذ تو اس فهرست کے شروع

ھی میں بیان کر دیے گئے ھیں، نیز دیکھیے ماخذ، در *Handbuch der Islam-Literatur* : G. Pfannmüler ۱۹۲۳ء، ص ۲۹۲ تا ۳۱۵ - علاوہ ازیں رک بہ بکتاش، درقاوہ، درویش، ذکر، فتوۃ، گلشنی، حلاج، عیسویہ، قلندریہ، مدینیہ، مالیہ، مولویہ، شدّہ، شاذلیہ، شطاح، شطاریہ، وغیرہ ۔

(LOUIS MASSIGNON)

* **طَسْم بن لاوذ بن سام بن نوح :** عرب میں زمانۂ قبل از تاریخ کا ایک افسانوی قبیلہ، جو بلحاظ نسل، سکونت (الیمامہ میں) پیشہ (زراعت اور مویشی پالنا) اور تاریخ، جَدیس بن عاثر بن اِرَم بن سام بن نوح [رکّ بآں] سے وابستہ ھے اور اس کا ذکر ھمیشہ جدیس کے ساتھ آتا ھے ۔ عربی تصانیف میں ان دو ھم نسب قبیلوں کے زوال کی داستان اکثر بیان ھوئی ھے [تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اول، بذیل مقالہ] ۔

مآخذ : (۱) الطبری ۱ : ۷۷۱ بعد؛ (۲) کتاب الاغانی ۱۰ : ۴۸ بعد؛ (۳) شرح نشوان برقصیدۂ الحمیریہ، جس کے اقتباس D. H. Müller *Südarab. Studien*، ص ۶۷ بعد میں دیے ھیں، نیز زیادہ تفصیل کے ساتھ اعشٰی دیوان (طبع R. Geyer) کی تیرھویں نظم کے سترھویں شعر میں اس کا بیان ھے؛ نیز دیکھیے کتاب مذکور (ص ۷۳، نوٹ ۱۲) میں عربی ماخذ کی ایک مکمل فہرست متعلقہ داستانِ طسم و جدیس ۔

(H. H. BRÄU [تلخیص از ادارہ])

* **طَعام :** (ع) کھانا؛ کھانا بھی دین کا ایک جزو ھے ۔ شکر گزاری کے ساتھ کھانے والا ایسا ھے جیسا صبر کے ساتھ روزہ رکھنے والا، لہٰذا غذا بھی احکام شرعیہ کے تحت ھے اور اس کے لیے جو آداب و قواعد ھیں، وہ ماھرینِ علم الاخلاق نے مدوّن کر دیے ھیں ۔ بہت زیادہ روزے رکھنا ممنوع ھے، کیونکہ اس سے آدمی دینی فرائض بجا لانے کے قابل نہیں رھتا ۔ قرآن مجید کا فرمان ھے کہ زمین کی تمام اچھی چیزیں کھائی جا سکتی ھیں سورۃ ۳۶ [یٰسٓ] : آیة ۳۳ [وَاٰيَةٌ لَّهُمُ الْاَرْضُ الْمَيْتَةُ اَحْيَيْنٰهَا وَاَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَاْكُلُوْنَ] کی رو سے، جو بالکل ابتدائی دور میں نازل ھوئی، غلّہ (نباتاتی غذا) بھی انسان کی ایک اھم خوراک ھے ۔ بری چیزوں کا کھانا ممنوع ھے (۷ [الاعراف] : ۱۵۷ [وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ]) ۔ امام الشافعی نے اس کی یہ تفسیر کی ھے کہ بری چیزوں سے مراد وہ اشیا ھیں جنھیں لوگ عادی حالات کے تحت عموماً نہیں کھاتے تھے ۔

بعض دوسری چیزیں بھی ممنوع ھیں مثلاً مردار مَیْتَة [رکّ بآں]، خون، سور کا گوشت اور وہ چیزیں جو بتوں پر چڑھائی جائیں (۱۶ [النحل] : ۱۱۵ [اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ]) ۔ مَیْتَة سے مراد ایک تو وہ مردہ جانور ھے جو اپنی قدرتی موت مر گیا ھو اور اس کے بعد وہ جس کا خون نہ نکالا گیا ھو ۔ ایک اور آیت میں ’’خون‘‘ کی تعریف میں خون کا ذکر ’’بہانے کے‘‘ ساتھ آتا ھے ۔ اس طرح عربوں میں خون پینے یا کھانے کا جو رواج تھا، وہ منسوخ کر دیا گیا ۔

امام الطّبری فرماتے ھیں کہ ایسا خون جو کم و بیش بمنزلہ گوشت کے ھو (جیسے جگر اور تلّی)، نیز وہ خون جو ذبیحے کے جسم کے اندر باقی رہ جائے، حلال ھے ۔ اس (خون) کے بارے میں مسلمانوں کے ھاں اتنی شدت نہیں جتنی یہود کے ھاں ھے ۔

اس کے بعد مَیْتَة کی مزید تعریف یہ کی گئی ھے کہ گلا گھونٹ کر مار دیا گیا ھو، ڈنڈے مار مار کر مار ڈالا گیا ھو، یا گر کر مر گیا ھو،

یا دوسرے جانور نے سینگ مار کر ہلاک کر دیا ہو، یا شکاری جانور نے اُسے مار ڈالا ہو۔

فقہا نے ایسی اشیا کی درجہ بندی کرنے کی کوشش کی ہے جو نص قطعی کے ذریعے حرام قرار نہیں دی گئیں۔ اس کے لیے ایک عام قاعدہ یہ تھا کہ جو چیزیں لوگ عموماً کھا لیتے ہیں وہ حلال ہیں۔ اگر کوئی غیر معروف جانور عربوں کو دکھایا جائے اور وہ اُسے کسی حلال جانور کا نام دیں تو اُسے بھی کھایا جا سکتا ہے اور اگر وہ اُسے ایسا کوئی نام نہ دے سکیں تو اسے کھانے یا نہ کھانے کے متعلق یہ دیکھنا ہوگا کہ وہ کسی حلال جانور سے مشابہت رکھتا ہے یا نہیں.

نجس جانوروں کی اقسام میں شکاری پرندے اور درندے ہیں، نیز پیٹ کے بل رینگنے والے جانور اور وہ جانور جنھیں مار ڈالنے کا انسانوں کو حکم دیا گیا ہو۔ اَلْبَیْضاوِیؒ نے تسلیم کیا ہے کہ ان احکام کے استنباط میں رواج کو دخل ہے۔ یہ احکام سب قطعی نہیں اور ان کی تفصیلات میں فقہا کے مذاہب مختلف ہیں.

پالتو گدھے اور خچر نہیں کھانا چاہییں۔ [بعض جانوروں کی حلت سے متعلق ائمہ میں اختلاف پایا جاتا، مثلاً] امام الشافعیؒ نے گھوڑے کے گوشت کی بھی اجازت دی ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ اور مذہب مالکی کے مطابق ممنوع ہے۔ امام مالکؒ نے اسے حرام تو نہیں کہا، لیکن اسے پسند نہیں کیا، کیونکہ پھر فوجوں کے لیے گھوڑے سانے مشکل ہو جائیں گے.

احادیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے گوہ (سُوسمار) کا گوشت کھانے سے انکار کر دیا، لیکن دوسروں کو اُس کے کھانے سے نہیں روکا۔ ٹڈی کا کھانا جائز ہے۔ امام مالکؒ کا فتوی ہے کہ تمام وہ جانور جو پانی کے اندر یا اوپر رہتے ہیں، وہ سب حلال ہیں لیکن دوسروں کے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے.

تمام حلال جانور کھائے جا سکتے ہیں بشرطیکہ قاعدے سے انھیں ذبح کر لیا جائے۔ ذبح کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جانور کو قبلہ رو لٹا کر اللہ کے نام کے ساتھ اس کے گلے پر چھری پھیری جائے۔ امام الشافعیؒ فرماتے ہیں کہ مسلمان جب بھی ذبح کرتا ہے اللہ ہی کے لیے کرتا ہے، خواہ وہ زبان سے یہ الفاظ ادا کرنا بھول جائے؛ لیکن فقہا کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ گلے میں چار بڑی رگیں ہیں: حَنجرہ (ہوا کی نالی، نرخرہ)، مُرِیْ (غذا کی نالی) اور دو شریانیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک ان چاروں کو کاٹنا ضروری ہے۔ امام الشافعیؒ کے نزدیک حنجرہ اور مُری کا کاٹ دینا کافی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کوئی سی تین نالیاں کاٹی جائیں اور اسی کا نام "ذَکٰوۃ" ہے، یعنی آداب کے مطابق ذبیحہ.

تشریح الابدان کے حقائق کے تحت یہ ضروری تھا کہ اونٹ کی گردن کو وہاں سے کاٹا جائے جہاں وہ دھڑ سے ملتی ہے۔ اسی کو نَحْر [رگِ ہاں] کہتے ہیں۔ [نحْر کا قاعدہ یہ ہے کہ اونٹ کے چاروں پاؤں باندھ دیے جائیں اور کھڑے ہی کھڑے اس کی گردن اور دھڑ کے مقام اتصال پر نیزہ چبھو کر اُسے خوب گھمایا جائے تاکہ وہاں رگوں کا جو گچھا ہے وہ سب اچھی طرح کٹ جائے۔ خون بہہ جانے کے بعد اونٹ خود بخود گر پڑے گا اور اگر اسے گرا لیا جائے اور جس طرح دوسرے جانور ذبح ہوتے ہیں، ایسے ہی اسے بھی ذبح کر لیں تب بھی درست ہے، لیکن احسن طریقہ نحر ہی ہے].

عورت کے لیے بہتر یہ ہے کہ وہ خود ذبح

کرے اور کسی بھی ''اہل کتاب'' سے مدد نہ لے۔ اگر کوئی جانور کسی گڑھے میں گر جائے۔ اور اس کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو پھر ہر وہ ترکیب درست ہے جس سے تمام خون بہہ جائے۔ اہل کتاب کے ہاتھ کا کھانا حلال ہے (انگلستان کے مسلمان عموماً اہل کتاب قصابوں کے ہاں سے گوشت منگواتے ہیں)۔ مجوسی کے ہاتھ کا کھانا درست نہیں۔ مچھلی کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کا پکڑ لینا ہی ذبح کا قائم مقام ہے۔ ایسی مچھلیاں جو طبعی موت مر جائیں اور سطح آب پر تیرتی ملیں، ان کا کھانا ممنوع ہے، لیکن امام مالکؒ انہیں بھی حلال کہتے ہیں۔ حدیث سے بھی ثابت ہے کہ ایک مرتبہ ایک مچھلی سمندر کے کنارے پڑی ہوئی ملی اور مسلم فوج نے ایک مہینے تک اس کے گوشت پر گزارہ کیا۔ [یہ ایک عظیم الجثہ مچھلی تھی، جو پانی سے باہر آ کر مر گئی۔ صحابہ کو اس وقت مسئلہ معلوم نہیں تھا۔ انہوں نے ''آیت اضطرار'' کے تحت لا کر اسے کھایا، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا گوشت طلب فرما کر اس کی حلت بیان کر دی (ابو داؤد، کتاب الاطعمہ)]۔

ٹڈی جو مری پڑی ملے، اسے نہیں کھانا چاہیے۔ ٹڈیوں کے مارنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کا سر جدا کر دیا جائے یا زندہ ہی کو آگ میں بھون لیا جائے۔

شکار کی اجازت نے کئی ایک مسائل کے استنباط کی راہ نکال دی، لیکن اس ذیل میں جو موشگافیاں کی گئی ہیں، ان سب کے بیان کرنے کی ہمیں ضرورت نہیں۔ اگر شکاری نے تیر پھینکتے وقت یا شکار کے پیچھے شکاری جانور چھوڑتے وقت اللہ کا نام لے لیا تو پھر اس پرندے یا چرندے کا کھانا جائز ہے۔ اگر کتا تربیت یافتہ نہ تھا، تو پھر اس کا کیا ہوا شکار صرف اسی صورت میں جائز ہے کہ شکاری اس کے مرنے سے پہلے اسے ذبح کرنے میں کامیاب ہو جائے۔ اگر کوئی مسلمان کسی ایسے کتے سے شکار کھیلتا ہے جس کی تربیت کسی مجوسی نے کی ہے تو شکار درست ہے، لیکن اگر مسلمان کے تربیت دادہ کتے سے مجوسی نے شکار کیا تو پھر یہ شکار نجس ہے کیونکہ وہ نہ تو اللہ کا نام لیتا ہے، نہ اسے ذبح کرتا ہے۔ مچھلی اگر کسی بت پرست نے بھی پکڑی ہو تو وہ پاک ہے۔ حرام چیزیں سخت ضرورت کے وقت بطور غذا استعمال کی جاسکتی ہیں، اس سے یہ مسئلہ اٹھا کہ آیا ایسی صورت میں آدمی پیٹ بھر نجس غذا کھالے یا صرف اتنی کہ اس کے کھا لینے سے وہ کہیں ایسی جگہ پہنچ سکے جہاں غذا مل جائے۔ بعض نے کہا ہے کہ ناپاک غذا کھانے سے بہتر یہ ہے کہ کسی دوسرے سے غذا لے کر کھا لی جائے۔

متورع اور متقی لوگ غذا کے بارے میں محتاط ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اسے جائز طریقے پر حاصل کرنا چاہیے اور جس روپیے سے وہ حاصل کی جائے وہ بھی دیانتداری سے کمایا گیا ہو۔ بعض افراد اس کے بھی روادار نہیں کہ ان کے بچے کو پڑوس کی کوئی عورت دو چار منٹ کے لیے اپنا دودھ پلا دے، کیونکہ ممکن ہے اس کا دودھ مشتبہ ہو۔ بعض لوگوں نے اپنے آپ کو محض اس بنا پر مطعون کیا تھا کہ انہوں نے پہلے تو دعوتیں قبول کر لیں اور پھر یہ پوچھتے پھرے کہ کھانا حلال کا تھا یا نہیں؛ اسی لیے یہ قاعدہ بنا لیا گیا کہ دوسرے کے گھر جب آدمی کھائے تو (اس کی حلت یا مشتبہ ہونے کی بابت) سوال نہ کرے۔ اگر مہمان ایسے سوال سے باز نہ رہ سکتا ہو تو پھر شرکت ہی نہ کرے۔

کھانا آداب و تہذیب کے ساتھ کھانا چاہیے، چنانچہ ایک شخص کو اس لیے تنبیہ کی گئی کہ وہ سر راہ کھا رہا تھا۔ کھانے سے پہلے اور آخر میں اللہ کا نام لیا جاتا ہے۔ آدمی کو دائیں ہاتھ سے اور بیٹھ کر کھانا کھانا چاہیے، لیٹ کر نہیں۔ کھانا صرف وہی کھانا چاہیے جو اس کے سامنے ہو، البتہ پھلوں کو اپنی پسند کے مطابق اٹھا لینا جائز ہے۔ پچھلے زمانے میں اور اب بھی بعض علاقوں میں سب لوگ ایک ہی برتن میں سے کھاتے ہیں۔ [قرآن مجید نے اس بات کا اختیار دیا ہے کہ سب مل کر کھائیں یا اکیلے اکیلے]۔

دسترخوان پر کھانے کے جو آداب امام غزالیؒ نے بیان کیے ہیں وہ عقل اور عملی دانش پر مبنی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں: ”تنہائی میں کھاتے وقت ان آداب کی مشق کرو تاکہ جماعت کے ساتھ بیٹھ کر کھانے میں تکلف نہ کرنا پڑے۔“

کھانے کے بعد انگلیوں کو دھونے سے پہلے چاٹ لینا چاہیے۔ جب مجمع بیٹھا ہوا ہو تو چلمچی دائیں طرف سے گھمائی جائے۔ کھانا کھا چکنے کے بعد اَلْحَمْدُ لِلّٰہ کے الفاظ پڑھ کر اللہ تعالٰی کا شکر ادا کرنا چاہیے۔ جو خادم کھانا تیار کرتا اور کھلاتا ہے اسے فراموش نہیں کرنا چاہیے۔

[شاہ ولی اللہ دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ میں فن آداب معاش کے باب میں اکل و شرب کے آداب کی بحث میں لکھا ہے کہ زمین پر جتنے لوگ بستے ہیں جن کا مزاج معتدل اور جن کی فطرت سلیم ہے، سب کے سب اس پر متفق ہیں کہ اس جانور کا گوشت جو بغیر ذبح کے طبعی موت مرا ہو اور وہ گوشت جو متعفن ہوچکا ہو اور اس جانور کا گوشت جس کا مزاج اعتدال سے بہت دور اور اس کی عادات خسیس اور نفرت انگیز ہوں، طیب نہیں اس کے کھانے سے پرہیز کیا جائے (کیونکہ

قرآن مجید میں اس کے بارے میں بنیادی اصل ہے: وَ كُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلٰلًا طَيِّبًا (۵ [المائدہ]: ۸۸)۔ اسی طرح یہ بات سب کے نزدیک مستحسن سمجھی جاتی ہے کہ کھانے کی چیز کو برتن میں رکھا اور دسترخوان پر چنا جائے۔ جب آدمی کھانا کھانے لگے تو ہاتھ منہ دھو لیا کرے۔ ایسی حرکات سے احتراز کیا جائے جس سے حرص اور پرخوری کا تأثر پیدا ہوتا ہو اور کوئی ایسی حرکت نہ کی جائے جس کا باعث چھچھورا پن ہو اور کوئی ایسی بات انسان سے ظاہر نہ ہو جو حاضرین کے لیے نفرت طبع کا باعث ہو۔ احادیث اور فقہ کی کتابوں میں کتاب الاکل والشرب کے ماتحت کھانے پینے کے اسلامی آداب کا مفصل ذکر موجود ہے۔ قرآن مجید سے ثابت ہے کہ غذا کا بھی انسان کے اخلاق پر گہرا اثر پڑتا ہے (۲۳ [المؤمنون]: ۵۱)۔ کھانے پینے کے متعلق قرآنی احکام کے بارے میں دیکھیے: ۵ [المائدہ]: ۳، ۴، ۸۷؛ ۶ [الانعام]: ۱۱۹ ببعد؛ ۷ [الاعراف]: ۳۱؛ ۱۰ [یونس]: ۲۴؛ ۱۶ [النحل]: ۵، ۱۴؛ ۲۰ [طٰہٰ]: ۸۱؛ ۲۲ [الحج]: ۳۶؛ ۲۳ [المؤمنون]: ۱۹؛ ۲۴ [النور]: ۶۱؛ ۳۶ [یٰسٓ]: ۳۳؛ ۴۷ [محمد]: ۱۲؛ ۴۹ [الحجرات]: ۱۲۔

امام غزالیؒ نے اپنی کتاب احیاء علوم الدین میں بھی اس موضوع پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے (دیکھیے ۲ : ۶۸ ببعد و ۲ : ۲) اور کھانے کے بعد کے اسلامی آداب بتائے ہیں (دیکھیے ۲ : ۲ ببعد، ۲ : ۶۸ ببعد]۔

(مختصر از آ۔ لائیلن [و ادارہ])

طغا تیمور: رک بہ تغاتیمور۔

طُغتگِین بن عبداللّٰہ: امین الدّولہ ظہیر الدین ابو منصور، خاندان بُوری کا بانی۔ طُغتگین نے سلجوق سلطان تُتُش (رک بآن) کی ملازمت میں ایک مملوک کی حیثیت سے اپنی فوجی زندگی شروع

کی - بعد میں تُتش نے اُسے آزاد کر کے نہ صرف اپنے بیٹے دُقاق کی تعلیم و تربیت اُس کے سپرد کر دی، بلکہ دقاق کی ماں صَفْوۃ المُلک کی شادی بھی اُس سے کر دی - جب تُتش اپنے بھتیجے برکیارُوق سے لڑتا ہوا ایک معرکے میں مارا گیا (۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء) تو دُقاق کو دمشق کا بادشاہ تسلیم کر لیا گیا - وہ اپنے سوتیلے باپ کا بے حد ادب کرتا تھا، چنانچہ دوسرے اتابیگوں کی مثال پر عمل کرتے ہوئے طغتگین نے بہت جلد حقیقی حکمران کی حیثیت اختیار کر لی - رمضان ۴۹۷ھ/۱۱۰۴ء میں دُقاق کی موت پر اس نے پہلے اس کے یک سالہ بچے تُتش اور بعد ازاں دقاق کے دوازدہ سالہ بھائی اَرْتاش (بایکتاش) کے سامنے حلف اطاعت اٹھایا؛ تاہم طغتگین نے ارتاش کو جلد ہی الگ کر دیا اور خود بادشاہ بن بیٹھا - اس پر ارتاش نے بیت المقدس کے بادشاہ بالڈون Baldwin اوّل سے گفت و شنید شروع کر دی، چنانچہ زیادہ عرصہ نہ گزرنے پایا تھا کہ طغتگین کو فرنگیوں کا مقابلہ کرنا پڑ گیا - جب بنو فاطمہ کے وزیر الملک الافضل نے فلسطین میں ایک بہت بڑا لشکر بھیجا تو طغتگین کو بھی اپنی افواج وزیر کی امداد کے لیے بھیجنے پر آمادہ کیا گیا - ذوالحجہ ۴۹۸ھ/اگست ۱۱۰۵ء میں بالڈون نے الرَّمْلہ کے قریب مسلمانوں کو زبردست شکست دی تاہم صفر ۴۹۹ھ/اکتوبر ۱۱۰۵ء میں طغتگین نے فرنگیوں کے ایک کاؤنٹ کو شکست دی، جس نے بار بار کے حملوں سے دمشق کے علاقے کو تنگ کر رکھا تھا - اس نے طغتگین کے اس قلعے کو بھی تباہ کر دیا جو شہر سے صرف دو دن کی مسافت پر واقع تھا - اس کے بعد (اور ایک حوالے کے مطابق اس سے ذرا پہلے) اس نے رَفَنِیّہ بھی فتح کر لیا، جو کاؤنٹ ریمنڈ کے ایک بھتیجے کے زیر فرمان تھا - بایں ہمہ جب اُس نے طرابلُس الشام کے شمال مشرق میں عِرقہ کا قلعہ فتح کرنے کی کوشش کی تو اُسے پوری کامیابی نہ ہوئی - عرقہ کے قلعے کا سپاہ سالار اپنے حکمران القاضی ابن عمّار [رک بآں] سے باغی ہو گیا تھا اور اُس نے طغتگین کی امداد طلب کی تھی - طغتگین نے کئی مستحکم مقامات فتح کر لیے - کاؤنٹ ولیم William، والی طرابلس، یہ خبریں سُن کر خود میدان میں اتر آیا اور اُس نے دمشق کی افواج کو ایسی شکست دی کہ وہ تتر بتر ہو کر حِمص کی طرف بھاگ گئیں اور اُس نے عِرقہ کے قلعہ پر قبضہ کر لیا (شعبان ۵۰۲ھ/مارچ ۱۱۰۹ء) - ۵۰۴ھ/۱۱۱۰-۱۱۱۱ء میں سلجوق سلطان محمّد [رک بآں] نے شامی پناہ گزینوں کی درخواست پر صلیبی فوجوں کے خلاف زبردست کارروائی کرنے کا فیصلہ کیا اور الموْصل کے والی کو ایک فوج تیار کر کے فرنگیوں کے خلاف نبرد آزما ہو جانے کا حکم دیا - اُس نے سلجوقیوں کے تمام باجگزاروں کے نام فرمان صادر کیا کہ وہ مودُود کے لشکر کے ساتھ شامل ہو جائیں - چند کامیابیوں کے بعد مسلم سردار آپس میں الجھ پڑے اور ربیع الاوّل ۵۰۸ھ/ستمبر ۱۱۱۳ء میں مودُود کو ایک حشیشی فدائی نے دمشق میں قتل کر دیا - اس قتل کے سلسلے میں کئی مسلمان حکمرانوں پر، جن میں طغتگین بھی شامل تھا، شبہہ کیا گیا، لیکن جب سلطان محمّد نے مودُود کی جگہ بغداد کے صاحب الشرطہ آق سُنقُر البُرسُقی [رک بآں] کو مقرر کر دیا، تو ارتُق ایلغازی [رک بآں] نے بغاوت کر دی کیونکہ اُس نے اس تقرر کو اپنی ہتک سمجھا - طغتگین بھی اس سے جا ملا کیونکہ بغداد میں اُسے مودُود کے قتل کا محرک سمجھا جاتا تھا اور اس بنا پر اُسے سلطان کے انتقام کا خوف تھا - عیسائیوں کے ساتھ اُن دو

مسلمان سرداروں کے اتحاد اور جنگ کے بعد کے حالات کے لیے رک بہ ایلغازی۔ ذوالقعدہ ۵۰۹ھ/مارچ ـ اپریل ۱۱۱۶ء میں طغتگین بغداد گیا اور اس نے سلطان کی اطاعت کا عہد کیا۔ سلطان اُس سے بڑی مہربانی سے پیش آیا اور اسے شام کا والی مقرر کر کے یہ اختیار بھی دے دیا کہ وہ وہاں سے فوج بھرتی کرے اور محصولات میں کمی بیشی بھی کرے۔ طغتگین کچھ عرصے کے بعد پھر ایلغازی سے مل گیا اور دونوں نے متفقہ طور پر فرنگیوں کے خلاف اپنی جنگ جاری رکھی [رک بہ ایلغازی]؛ تاہم وقت یوں ہی گزرتا گیا اور آخرکار صور (Tyre) عیسائیوں کے قبضے میں آ گیا۔ یہ اہم تجارتی شہر سیاسی لحاظ سے مصر کے ماتحت تھا، لیکن ۵۰۶ھ/۱۱۱۲ - ۱۱۱۳ء میں باشندگان شہر نے فرنگیوں کے خوف سے طغتگین کی مدد مانگی تھی۔ اتابیگ نے وہاں ایک والی بھیج دیا، جس کا نام مَسْعُود تھا۔ وہاں کئی سال تک وہ اس عہدے پر ممتاز رہا۔ اہلِ صُور نے اُس کے رویّے کی شکایت فاطمی خلیفہ سے کی، جس نے اسے فوراً موقوف کر کے اس کی جگہ ایک اور والی مقرر کر کے بھیج دیا۔ جب صلیبیوں نے شہر پر حملہ کرنے کی دھمکی دی تو نئے حاکم نے طغتگین سے امداد مانگی۔ طغتگین محاصرین کو پسپا نہ کر سکا اور اسے ان سے گفت و شنید کرنا پڑی۔ قلعہ گیر فوج اور باشندوں کو یہ اجازت مل گئی کہ وہ اپنا اپنا منقولہ سامان لے کر نکل جائیں، چنانچہ جمادی الاولٰی ۵۱۸ھ/جون - جولائی ۱۱۲۴ء کو فرنگی صُور میں داخل ہو گئے۔

طغتگین ''عیسائیوں کے خوفناک ترین دشمنوں میں سے ایک'' تھا۔ وہ ۸ صفر ۵۲۲ھ/۱۲ فروری ۱۱۲۸ء کو فوت ہوا۔ مشرقی مؤرخین اُسے ایک قابل اور عادل حکمران لکھتے ہیں۔ اُس کی خواہش کے مطابق تاج الملوک بُوری، جو اس کا بڑا بیٹا تھا، دمشق کے حکمران کی حیثیت سے اس کا جانشین ہوا۔

مآخذ: (۱) ابن خلّکان: وفیات الاعیان، مادۂ تُتُش، طبع وُسْتَنْفِلْٹ، عدد ۱۲۱، و ترجمۂ de Slane، ۱: ۲۷۰؛ (۲) ابوالفداء: Annales، طبع Reiske، ۳: ۳۳۳، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۰۲، ۴۲۶، ۴۳۲؛ (۳) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ج ۱۰، بمواضع کثیرہ؛ (۴) اُسامہ بن مُنقذ، طبع Derenbourg، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن قلانسی: ذیل تاریخ دمشق، طبع Amedroz، ص ۱۳۰ ببعد، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۴ تا ۱۵۱، ۱۵۶ تا ۲۱۸؛ (۶) ابن خلدون: کتاب العبر، ۵: ۱۵۰ ببعد؛ (۷) ابوالمحاسن: النجوم الزاهرة، طبع Popper، ۲: ۳۰۳، ۳۳۶ تا ۳۳۸، ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۶۲ ببعد، ۳۸۲، ۳۸۸؛ (۸) Weil: *Geschichte der chalifen*، ۳: ۱۵۰، ۱۶۶، ۱۷۷، ۱۹۵ تا ۱۹۸، ۲۰۰ تا ۲۰۲، ۲۳۳ ببعد، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۵۰؛ (۸) *Recueil des historiens des croisades*، *Hist. orientaux*، ۱: ۳، بمدد اشاریہ؛ (۹) Röhricht: *Geschichte des Königreichs Jerusalem*، بمدد اشاریہ۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **طُغْرٰی: [طُغْرا]؛ (عثمانی اور سلجوقی ترکی)،** اوغوز کی رمزیہ تحریر (cipher) یا خوش خط نشان، جسے بعد میں سلجوقی اور عثمانی فرمانرواؤں نے بھی اختیار کر لیا اور جو آگے چل کر نشان سلطنت یا علامت سلطانی کے طور پر استعمال ہونے لگا۔ بادشاہ کی طرف سے یہ علامت نہ صرف شاہی احکام اور فرمانوں بلکہ دستاویزات ملکیت، سکوں، یادگار سرکاری عمارتوں اور جنگی جہازوں پر بھی لگائی جاتی تھی اور موجودہ زمانے میں تو کاغذات شناخت، راہداری کے پروانوں، ڈاک

کے ٹکٹوں، اسٹامپ کے کاغذوں اور سونے چاندی پر صرّافی کے نشانوں وغیرہ سب کے لیے بھی نشان مستعمل ہونے لگا ہے۔

اشتقاق و مفہوم: طغرٰی کا لفظ فارسی زبان کے لفظ نشان، نشانہ یا نیشان (جس سے عربی جمع نیاشین بنی)، بمعنی ”علامت“ اور عربی لفظ توقیع [رک بآں] کا ہم معنی ہے، یعنی ”خفیہ تحریر دستخط وغیرہ“؛ چنانچہ فرامین کی آخری رسمی تحریر میں طغرٰی کو ”علامت“ کہتے ہیں۔ ان تمام الفاظ کے معنی طغرٰی سے زیادہ وسیع ہیں۔ مثال کے طور پر مصر میں طغرٰی علامت کا ایک جزو یا اس کا ایک مخصوص پہلو ہی سمجھا جانے لگا تھا۔ طغرا کا لفظ فارسی زبان میں بھی رائج ہے (قب امثلہ از حکیم خاقانی و میر نظمی، در *TOEM*، عدد ۳۳، ص ۵۶) اور ابن خلکان (وَفَیاتُ الاَعیان، ۱: ۲۰۲) کا تو یہ خیال ہے کہ یہ لفظ ہی فارسی زبان کا ہے۔ بقول ابن خلّکان فارسی زبان ہی میں اس لفظ کی املا عربی حروف میں طُغرٰی یا طُغرا بالف مقصورہ ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ ترکی ادبیات میں اسے فُعلٰی کے وزن پر عربی کا صیغۂ مؤنث سمجھا جاتا ہے اور ترکی فارسی نحو کے مطابق اس کی گردان کرتے وقت اس کے ساتھ مؤنث اسم صفت استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً طغرائے غرّاء ”چمکدار اور روشن طُغرٰی“۔ بعض مغربی مصنفین بھی اسے مؤنث ہی لکھتے ہیں (”die Taghra“).

عربی زبان میں کچھ مدت تک طغّر کا فعل طُغرٰی لگانے کے معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے (المقریزی: الخطط، قاہرہ ۱۲۷۰ھ، ۲: ۲۱۱)۔ عامی زبان میں طُغرٰی کو طُرّہ (”کسی کپڑے کا حاشیہ یا کسی دستاویز کی پیشانی کا اوپر کا حاشیہ“) سے ملتبس کر دیا گیا ہے، چنانچہ الجبرتی کے ہاں طغرٰی کے لیے یہی نام استعمال ہوا ہے اور آج کل مصر میں بھی مستعمل ہے۔ یہ التباس، جس کی توجیہ لسانی ہے کسی دستاویز کے اس مقام کے ذریعے ہو سکتی ہے جہاں طغرٰی ثبت کیا جاتا تھا (قب نیچے)، خاصا پرانا ہے (قب ابن خلکان، کتاب مذکور، قب نیز Quatremère: *mamlouks* ۲/۲: ۳۰۸، حاشیہ).

مختلف بولیوں میں طغرٰی کا تلفظ تُورَہ اور تُرہ ہے، مثلاً گگاؤز Gagauz میں (Radloff: *Proben*، شمارہ ۱۰، moschkoff، ص ۹۸) اور اس طرح ایک ایسے لفظ کا متحد الصوت (homonym) بن جاتا ہے جس کے معنی ترکی زبان میں لکڑی یا اس تسمے کے ہیں جس سے بڑا ڈھول بجایا جاتا ہے، یا وہ بٹا ہوا رومال جسے کھیل میں [کوڑے کے طور پر استعمال کرکے ہتیلی پر مارتے ہیں۔ (عربی لفظ طُرّۃ کا بھی، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، انہیں معنوں میں مستعمل ہونا پایا جاتا ہے؛ قب نیز عربی یا فارسی لفظ دُرّہ، دِرّہ بمعنی نَس یا رگ).

دوسری زبانوں میں اس لفظ کو جذب کر لینے کی ان کوششوں کے باوجود طغرٰی کو خالص ترکی الاصل ہی سمجھنا چاہیے۔ کاشغری کے قابل قدر حواشی (۱: ۳۸۸) میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ یہ لفظ اوغوز زبان کے تُغراغ سے ماخوذ ہے جس کے معنی یہ تھے:

۱۔ مُہر (طابع) اور تحریر معمّا (توقیع)، جو اوغوز بادشاہ (مَلِک) استعمال کرتا تھا، لیکن (شہری) ترک اسے نہیں جانتے۔

۲۔ ”وہ گھوڑا جو عارضی طور پر فوج کو کسی شاہی معائنے کے دنوں میں یا تا اختتام جنگ مستعار دیا جائے“ (غالباً یہ استعمال اس وجہ سے ہوا کہ ایسے گھوڑے پر شاہی نشان دیا جاتا تھا).

کاشغری (۲ : ۲۱۷) نے مغل تُغراغ لُنْق، بھی دیا ہے جس کے معنی ''تغراغ، وصول کرتا ہیں اور تغراغ سے مراد کوئی فرمان یا چاکر (ترکی اوغلان، عربی غُلام) ہے۔

تُغراغ سے طغرٰی بن جانے کو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اوغوز زبان کے الفاظ کا آخری حلقی حرف ترکی تلفظ میں گر جاتا ہے اور اس قسم کی تبدیلی کی اور مثالیں بھی ہیں۔

ترکی اور فارسی کے دوسرے الفاظ کی طرح جن کے آخر میں الف ہو اور عربی زبان میں مستعمل ہوں، طغرٰی کے لفظ کی جمع کے لیے ''وات، بڑھا دیتے ہیں: طغراوات (قب القلقشندی، ۱۲ : ۱۶۲) جیسے اغاوات، باشاوات، قلفاوات، اُستاوات، خورداوات وغیرہ۔

دوسری طرف پرانی شکل تغراغ کی موجودگی کی بنا پر ہم طغری کے کئی ایسے بے آہنگ اشتقاقات کو نظر انداز کر سکتے ہیں جو بعض لوگوں نے تجویز کیے ہیں، مثلاً Zenker تقلیب صوتی کے ذریعے اس میں صیغہ' تمنائی کی جھلک پاتا ہے یعنی تُرغا (ی) ''ایسا ہونے دو'' یا Tychsen نے جو اس میں ذوغرو [طوغرو] ''صحیح، برحق'' کے لفظ کو پنہاں پاتا ہے Rostocke *Introductio in rem numariam muhammed anorum* ۱۷۹۴ء جسے *Description de l' Egypte*، ۱۶ : ۳۲۸ و ۳۳۹ میں نقل کیا گیا ہے)۔

تاہم وہ نظریہ جو طغرٰی کو ایک خیالی پرندے تُغری سے وابستہ کرتا ہے، زیادہ تفصیل کا مستحق ہے۔ وہ مصنفین جو اس نظریے کے قائل ہیں، یعنی احمد مدحت آفندی، احمد ولیق پاشا، ضیا گوک آلپ (*MTM*، شمارہ ۲، ص ۳۰۴ و ۳۵۴) اور کرنل علی (*TOEM*، شمارہ ۳۲ اور ۳۳، ۱۳۳۳ھ) کہتے ہیں کہ یہ پرندہ اوغوز کے خاقان اعظم کا نشان یا اونغون تھا (ضیا گوک آلپ کا بیان ہے کہ یہ پرندہ اوغوز قوم کا طوطم (totem) یعنی اعتقادی قومی نشان تھا) اور اس کے ماتحت جو چوبیس قبیلے تھے، ان میں سے ہر ایک قبیلہ اور ان چار خانوں میں سے ہر ایک خان جو ان قبیلوں کے چھے چھے گروہوں کا سردار تھا، اپنا اپنا تمغا رکھتا تھا۔ افسوس یہ ہے کہ ان مصنفین میں سے کوئی ایک بھی اپنے بیان کی تصدیق میں کوئی سند پیش نہیں کرتا۔ رشید الدّین اور محمود کاشغری سے جو حوالے دیے گئے ہیں، ان میں صرف اس خیالی یا روایتی پرندے کا حال بیان کیا گیا ہے (یہ بتا دینا بھی مناسب ہوگا کہ شاہنامہ، طبع Mohl، در اوراق، ۵ : ۶۱۹ و ۶۲۱، میں بھی اس پرندے کا ذکر آیا ہے؛ خاقان نے اسے بہرام گور کو بطور تحفہ دیا تھا)۔

کاشغری حالانکہ وہ ہمارے نسبت تغراغ کے اشتقاق پر بحث کرنے کا زیادہ اہل ہے، صرف اتنا کہتا ہے کہ لاادْرِی اصْلَهٗ ''میں اس کی اصل سے واقف نہیں۔''

طغرٰی کی تاریخ : بدقسمتی سے ہمیں یہ علم نہیں کہ وہ طغرٰی جسے اوغوز اور سَلْجُوق، جو ایک ہی نسل سے تھے، استعمال کرتے تھے کس نمونے کا تھا۔ طغرائی یا اس عہدیدار کا لقب جسے سلْجُوق طُغرا کشی کے لیے مقرر کیا کرتے تھے، ان عہدیداروں میں سے ایک کی شہرت کی بدولت محفوظ رہ گیا ہے جو ملک شاہ اور مسعود کا وزیر اور لامیۃ العجم کا مصنّف تھا، اور جو بعض کے نزدیک ۵۱۴ھ اور بقول بعض ۵۱۸ھ میں فوت ہوا [دیکھیے مادہ الطُّغرائی]۔ اُس کے سوانح نگار (ابن خلّکان، طبع de slane، ۱ : ۲۶۴؛ ابن الوردی، قاہرہ ۱۲۸۵ھ، ۲ : ۳۱؛ ابن الاثیر *Recueil des Hist. des Croisades*، ۱ :

۲۲۷) سب کے سب یہ کہتے ہیں کہ طغرائی اس شخص کو کہتے ہیں جو طُغری بناتا ہے۔ M. Babinger نے مطالع البدور فی منازل السرور (قاہرہ ۱۳۰۰ھ، ۲ : ۱۰۸) کے حوالے سے ایک رئیس دیوان انشاء با الطغراویۃ کا بھی ذکر کیا ہے، جو علاء الدین علی بن عبداللہ البہائی، م ۸۱۵ھ/ ۱۴۱۲ء کی تصنیف ہے۔

ہم مصر کے مملوک سلاطین کے ہاں بھی طغری کا رواج پاتے ہیں جو یقیناً انھوں نے (ایوبیوں کے توسط سے؟) سلجوقیوں سے لیا۔ بقول القلقشندی اس کا استعمال شعبان بن حسین (۱۳۶۳ء تا ۱۳۷۶ء) کے عہد تک ہی جاری رہا۔ اس بیان کی تصدیق المقریزی نے بھی کی ہے (الخطط، محل مذکور) جو لکھتا ہے کہ اس کے زمانے یعنی ۷۶۶ھ اور ۸۳۵ھ (۱۳۶۴ء تا ۱۴۳۲ء) کے درمیان اس کا رواج نہ تھا۔

القلقشندی (۱۳ : ۱۶۲ تا ۱۶۶) اس طُغری کی تفصیل دیتا ہے، جو شاہان مصر منشور (رکّ بآں، جمع مناشیر) پر استعمال کیا کرتے تھے۔ منشور سے مراد وہ ہدایت یا احکام ہیں جو ہزار سواروں کے سردار یا امیر طبل خانہ کے نام جاری ہوا کرتے تھے۔

ایک خاص عہدیدار کا یہ کام ہوتا تھا کہ وہ اس قسم کے طغرے مستطیل کاغذ کے ٹکڑوں پر بنائے۔ پھر محررین ان ٹکڑوں کو دستاویزات کی پیشانی یعنی طُرّے پر اُن کی مخصوص جگہ پر ''بسم اللہ'' سے اُوپر چسپاں کر دیا کرتے تھے (قب Quatremère : Sultans mamlouks، ۲/۲ : ۳۰۸، ۳۰۹)۔

طغرے میں سلطان کے القاب ایک سطر میں لکھ دیے جاتے تھے۔ سلطان الملک النّاصر محمّد بن قلاوون کے طغرے کا متن [illegible] السلطان الملک النّاصر، ناصر الدّنیا و الدین محمّد بن السلطان الملک المنصور سیف الدّین قلاوون (شکل ۱)۔

عمودی شکل کے کل حروف، مثلاً ا و ک و ل ط و لا جو طغری میں ۱۳ ہیں، کے سیدھے خطوط (منتصب) کو کافی لمبا کر دیا گیا ہے اور وہ یکے بعد دیگرے یا تو علٰحدہ علٰحدہ ہیں یا دو دو یکجا (القلقشندی نے اس فاصلے کی صحیح صحیح پیمائش بھی دی ہے جو ان عمودی خطوں کے درمیان چھوڑی جاتی تھی)۔ اس باقاعدہ ترتیب کو قائم رکھنے کے لیے بعض حروف کو ان کی جگہ سے سرکا دیا جاتا تھا، مثلاً الملک کا ک جیسے 'السلطان' کے دو لاموں کے درمیان رکھ دیا جاتا تھا۔ القاب کی سطر کے نیچے خلّداللہ سلطانہٗ کے الفاظ تھے جو طغری نویس نہیں بلکہ کاتب منشور خود لکھ دیتا تھا اور یہ جملہ منشور کی کچھ جگہ بھی لے لیتا تھا (غالباً ایسا عمداً کیا جاتا تھا)۔

القلقشندی کے نزدیک اس طُغری کی پیمائش ''طول و عرض میں نصف ذراع القُماش القاہری'' ہوتی تھی۔ حروف یا قلم کا ناپ عمودی خطوط کی عمودی تعداد کے مطابق مختلف ہوتا تھا۔

دوسری شکل کے بیان کے لیے ہم پھر اُسی کتاب کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اس شکل میں ۴۵ سیدھے خطوط ہیں (جو ۴۷ عمودی حروف کے لیے استعمال ہوتے ہیں) جنھیں دو دو میں ترتیب دیا گیا ہے اور جن کے سرے متوازی افقی ہیں، لیکن اس کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ عمودی حروف کے نیچے (جو قلم جلیل الثُلث میں لکھے گئے ہیں) سلطان شعبان بن حسین کا نام لکھا گیا ہے (زیادہ جلی حروف میں یا قلم الطُومار میں)۔

ہم خاص توجہ اُن دونوں کی طرف مبذول کرانا [illegible] شعبان اور ان کے الفاظ میں

آتے ہیں اور عین مرکز میں لکھے گئے ہیں۔ غالباً یہ دو قوسوں کا وہ اتصال ہے جس کا ذکر نیچے آئے گا۔

قدیم ترین عثمانی طغری جو میرے علم میں ہے امیر سلیمان (۸۰۶ھ/۱۴۰۳ء تا ۸۱۶ھ/۱۴۱۳ء) کے سکوں پر ملتا ہے۔ فان سر نے ان طغروں کے متعلق جو مراد اوّل یا اُس کے باپ اورخان کے عہد کے ہیں جو کچھ بھی کہا ہے وہ کسی ٹھوس دلیل پر مبنی نہیں معلوم ہوتا۔ یہ سچ ہے کہ Fekete نے بقول خلیل ادهم جو کوئی خاص حوالہ نہیں دیتا، مراد اوّل کے عہد کے طُغری دار سکوں کا ذکر کیا ہے، لیکن یہ مصنف بھی اپنی فہرست میں اُن سکّوں کا ذکر نہیں کرتا۔ کرنل علی (ص ۱۰۱ تا ۱۱۱) بھی مراد اوّل کے زمانے سے لے کر طغری کے مصوّرانہ ارتقا کی تفصیل دیتا ہے، مگر یہ نہیں بتاتا کہ اس نے یہ تفصیلات کہاں سے لیں۔

یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ امیر سلیمان کے طغرے میں اس قسم کی تحریر کے سب بڑے بڑے عناصر شامل ہیں۔ یعنی:

(۱) عدد تین عمودی خطوط جو ان الفوں سے لیے گئے ہیں جو اس بادشاہ اور اس کے باپ کے نام میں آتے ہیں۔ ''امیر سلیمان'' کے الفاظ کے اوپر (۱) بن کا لفظ لکھا گیا ہے اور اس کے اوپر بایزید۔ محمّد (۱) بن بایزید (محمّد اول) (قب خلیل ادهم: مُوزۂ همایونِ مسکوکاتِ عثمانیه، قُسطنطنیه ۱۳۳۴ھ، ۱ : ۳۱) کے طُغرے میں ۴ عمودی خط ہیں، لیکن یہ تعداد غیر معمولی ہے اور صرف مقابلۃً قدیم زمانے کے سلاطین کے لیے دیکھنے میں آتی ہے۔

(۲) بیضوی شکل کی کھلی ہوئی قوسیں جو بادشاہ کے نام کے نیچے کی طرف آ کر ملتی ہیں اور جو پہلے دائیں طرف مڑ کر اُوپر کو چڑھتی ہیں، پھر دائیں طرف کو مُڑ کر عمودوں کو ان کے اُوپر کے حصّے میں قطع کرتی ہوئی دائیں جانب غائب ہو جاتی ہیں۔ شاذونادر طور پر ایسی قوسین ایک اور کبھی تین کی تعداد میں بھی پائی جاتی ہیں۔ دو کا عدد بہت شروع کے زمانے سے سلطان کے طغری کی شکل کے لیے مخصوص ہو گیا۔

ابتدا میں یہ قوسیں بظاہر حروف نون کو طُویل کرنے سے پیدا ہوتی تھیں جو لفظ (۱) بن اور بادشاہ اور اُس کے باپ کے نام میں آتے ہیں، یا شہزادۂ سلیمان کے طغری میں یا مراد اوّل کے نام میں (بقول کرنل علی)، محمّد اوّل کے طغری میں جہاں دوسرا نُون لفظ سلطان سے ملتا ہے، (قب خلیل ادهم، محل مذکور)، یا بعد کے طغروں میں جہاں بقول Fekete، ابن اور سلطان کے نُون طویل کر دیے گئے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ یہ بڑے پرانے زمانے میں بھی پائے جاتے تھے، بلکہ اس حالت میں بھی جب ناموں میں دوسرا نون نہ ہوتا تھا؛ قب وہ طغرے جو اگرچہ ناسکمّل ہیں جنھیں خلیل۔ ادهم نے دیا ہے: ص ۳۴، ۳۸، ۵۵، ۶۵، ۶۷، ۶۸۔

پہلے پہل نام اور ابتدا اس دائرے میں لکھے جاتے تھے جسے قوسین گھیرے ہوئے ہوتی تھیں، لیکن طغری کے متأخر ارتقا میں اس جگہ کا ایک حصہ خالی رہنے دیا جاتا تھا۔ پہلے وہاں صرف سلطان کا نام رہ گیا؛ اُس کے باپ کا نام اور بعد میں دونوں نام عمودوں کے بالکل نیچے لکھے جانے لگے، جہاں وہ ایک دوسرے کو قطع کرتے ہوئے خطوط کا ایک گنجان مجموعہ بن جاتے تھے اور ان سے ایک کم و بیش هندسی شکل پیدا ہو جاتی تھی جسے گرہ کہتے تھے، یعنی ''چھوٹا

ھتیلی''، انگشت شہادت اور انگوٹھے کے درمیان کی جگہ (صحیح معنوں میں ''پھیلتا ہوا'') جو فعل سرمک سے اسم مصدر ہے؛ قب کہاوت سرہ سربہ، مِنہ سربہ [آزاد منش، لا ابالی، خیلا] یہ لفظ انھیں معنوں میں قرغز زبان میں بھی موجود ہے؛ قب Radloff; Wörterbuh، ۴ : ۸۵۳).

اس سرہ اور دائرے کے درمیان المظفر (فتحمند) کے لفظ کا اضافہ کر دیا جاتا ہے اور اُس کے ساتھ دائمًا کا لفظ بھی بڑھا دیا جاتا ہے 'جیسے دائرے کے مرکز میں ایک بہت رسمی مہر کی شکل میں رکھ دیتے ہیں۔ دائمًا کے آخری الف کو لمبا کر دیتے ہیں اور وہ ایک دم بائیں کو مڑ کر قوسوں کو قطع کرتا ہے۔ یہ الفاظ سب سے پہلے، بقول غالب ادھم (Catalogue، ص ز اور ح، ۲ حاشیہ) ابراہیم ثانی کے سکوں پر ثبت ہوئے جس کا عہد حکومت ۱۰۴۹ھ سے شروع ہوا تھا.

قوسوں کے دائیں طرف کے دونوں سروں کو ایک زیادہ لمبی اور خوش نما شکل دے دی جاتی ہے۔ اس طرح کے سرے موجودہ طغری کی ایک اور نمایاں خصوصیت بن کر بازو بن جاتے ہیں (طغرہ قوللری)۔ تینوں عمودی خطوط کے اوپر سے تین شکستہ خط تیرتے ہوئے شعلوں کی طرح نیچے اترتے ہیں۔ 'جہاں تک لفظ 'خان' کا تعلق ہے وہ پہلے تو بادشاہ کے باپ کے نام کے آخر میں دکھایا جاتا رہا تھا، لیکن محمود اول کے زمانے (۱۷۳۰ تا ۱۷۵۴ء) سے بادشاہ کے نام کے آخر میں لکھا جانے لگا.

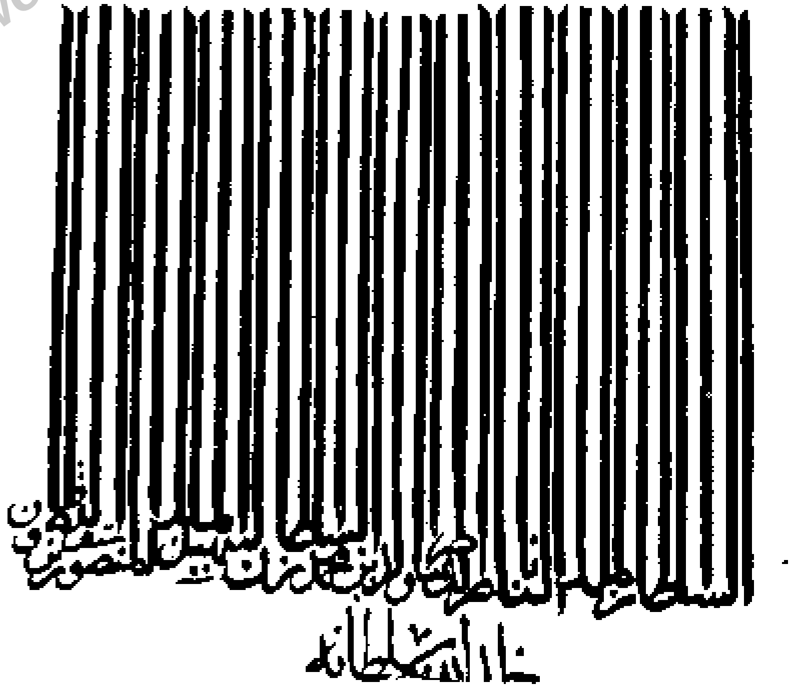
طغری کی دائیں طرف کی کھلی جگہ میں اکثر اوقات ایک پھول بنا دیا جاتا تھا۔ اسی جگہ بعد کے زمانے میں سلطان اپنا لقب 'غازی' لکھوانے لگے یعنی جب کبھی وہ اس لفظ کے مستحق ہوتے (محمود ثانی نے اس جگہ اپنا تخلص عدلی لکھوایا تھا، قب شکل ۸)۔ طغری۔ میں جو مزید تبدیلیاں ہوئیں اُن کے لیے قب Fekete، ص ۴۴، حاشیہ ۱.

طغری کی اس شکل کی جو ہم بیان کر چکے ہیں عام لوگوں نے بھی اکثر نقل کی، جو سلطان کے نام کی جگہ الواح اور خطاطی کے قطعات میں دینی کلمات تحریر کرا کر مسجدوں، کتاب خانوں، قہوہ خانوں اور نجی مکانوں میں لگوانے لگے۔ مصر میں تو تاجر پیشہ لوگ بھی اپنے نشانات تجارت اس قسم کے خط میں لکھواتے ہیں، لیکن اب اُن کا رواج کم ہو رہا ہے۔ حال کے زمانے تک اس بات کی اجازت تھی کہ کسی خطاط یا کوزہ گر سے کوئی شخص اپنے نام کا طغری بنوا لے (قب شکل ۱۲، ۱۳).

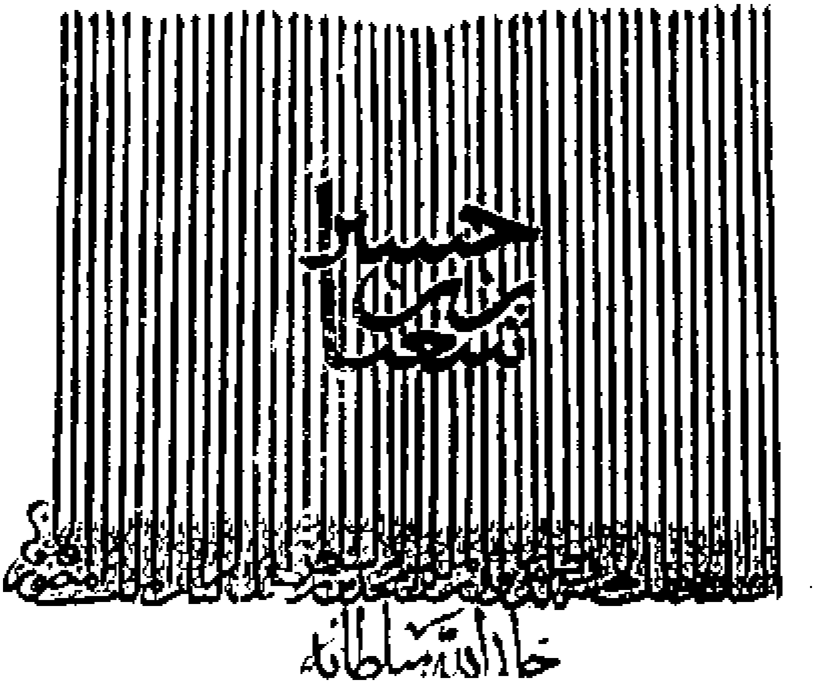
ترکی کے آخری سلطان کی معزولی کے بعد وہاں طغری کا سرکاری استعمال متروک ہوگیا (قانون انقرہ مجریہ یکم نومبر ۱۹۲۲ء).

اب اگر ہم عثمانی طغری کا مملوک طغری سے یہ معلوم کرنے کے لیے مقابلہ کریں کہ ان دونوں میں تصویر کشی کا مشترک عنصر کیا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ یہ عنصر محض عمودی حروف کے سیدھے خطوط تک محدود ہے۔ اس سے قدرتی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ طغرے کی لازمی خصوصیت عمودی خطوط کی ایک خاص تعداد ہے جو معین نہیں.

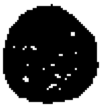
مصنفین ایک طغرے کا ذکر کرتے ہیں، جو مراد ثانی کے سکوں پر نقش تھا۔ (علی، ص ۳۱۱؛ خلیل ادھم، محل مذکور) جس میں صرف بیضوی قوسین ہیں، لیکن میرے خیال میں یہ وہ چیز نہیں جسے ہم حقیقی طغری کہہ سکیں اور اگر ہے تو نامکمل ضرور ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اگر



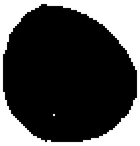
شكل ١ : طغرى «السلطان الملك الناصر ناصر الدين و الدنيا محمد بن السلطان الشهيد الملك المنصور سيف الدين قلاوون خلد الله سلطانه»



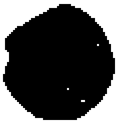
شكل ٢ : طغرى الشعبان بن حسين «السلطان [illegible] [illegible] [illegible] الملك الأشرف [illegible] السلطان الملك [illegible] [illegible] [illegible] خلد الله سلطانه»



شکل ۳۔
طغرای امیر سلیمان
(۱۴۰۳-۱۴۱۳ء)

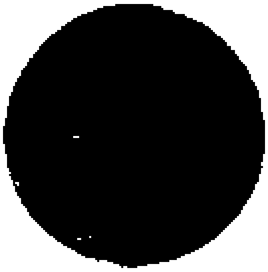


شکل ۴۔
طغرای محمد ثالث
(۱۵۹۵-۱۶۰۳ء)



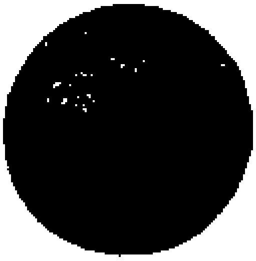
شکل ۵۔
طغرای ابراہیم اول
(۱۶۴۰-۱۶۴۸ء)

شکل ۶۔
طغرای محمود اول
(۱۷۳۰-۱۷۵۴ء)

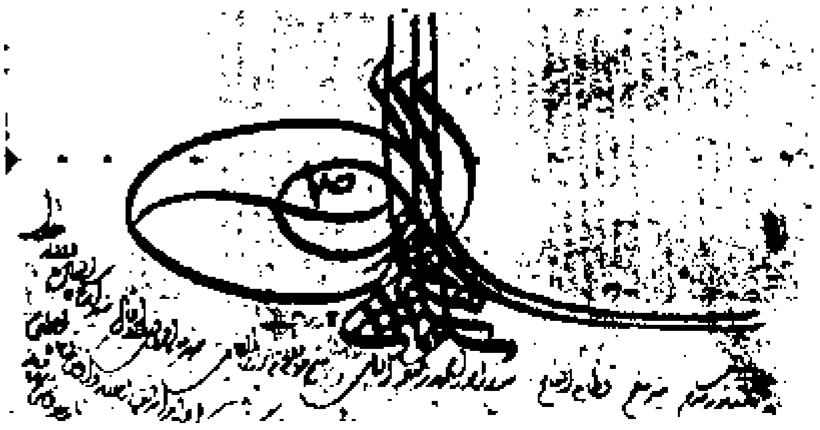


شکل ۷۔
طغرای مصطفیٰ ثالث
(۱۷۵۷-۱۷۷۴ء)

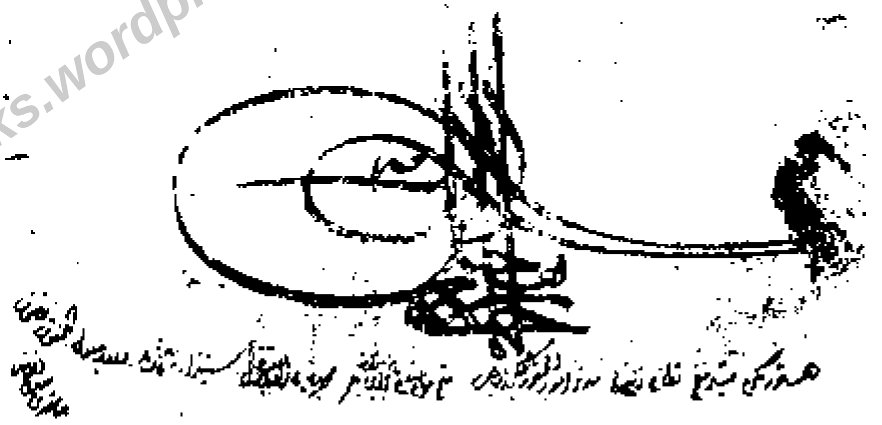
شکل ۸۔
طغرای محمود ثانی
(۱۸۰۸-۱۸۳۹ء)



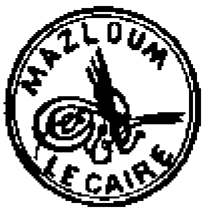
شکل ۹۔
طغرای عبدالعزیز
(۱۸۶۱-۱۸۷۶ء)



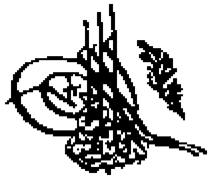
شکل ۱۰۔ طغرای سلطان سلیمان ثانی (ثالث) بن ابراہیم بر فرمان مصدرۂ عشرۂ اولیٰ ذی القعدۃ ۱۰۹۹ھ = ۲۸ اگست تا ۶ ستمبر ۱۶۸۸ء۔



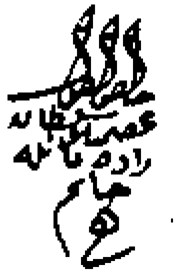
شکل ۱۱۔ طغرای سلطان احمد ثانی بن ابراہیم بر فرمان مصدّرۃ عشرۃ ثانیۃ جمادی الثانیۃ
۱۱۰۳ھ - ۱۶ تا ۲۵ فروری ۱۶۹۲ء



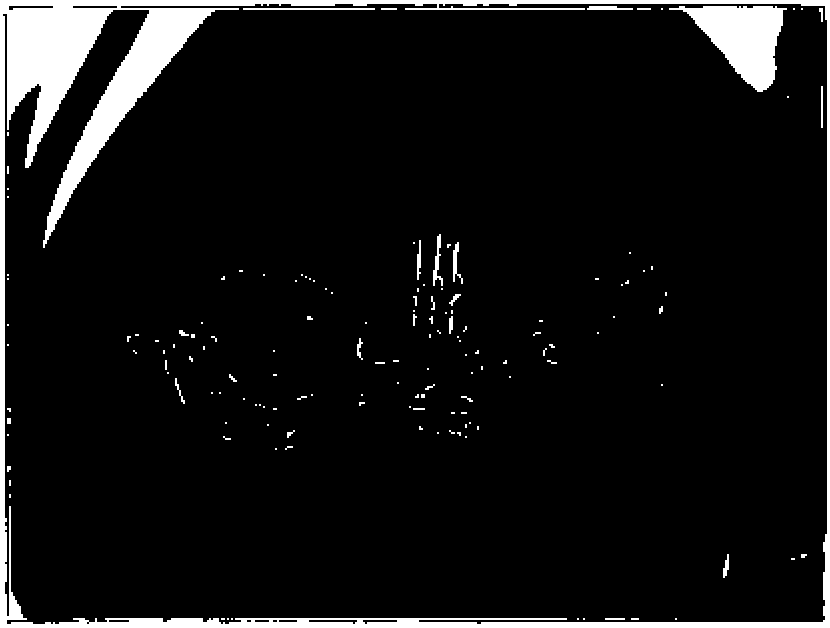
شکل ۱۲۔
ایلی ناصر کا نام بخط طغرا۔



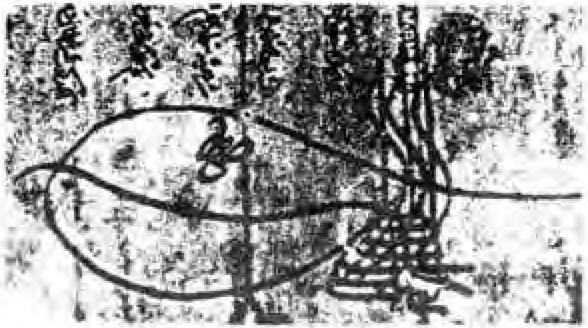
شکل ۱۳۔
بسملۃ بخط طغرا قاہرۃ کے ایک
ریستوران کے طعام نامے پر



شکل ۱۵۔
طغرای "خالص القول عصمتلو
سلطان زادۂ قائلہ سدام"



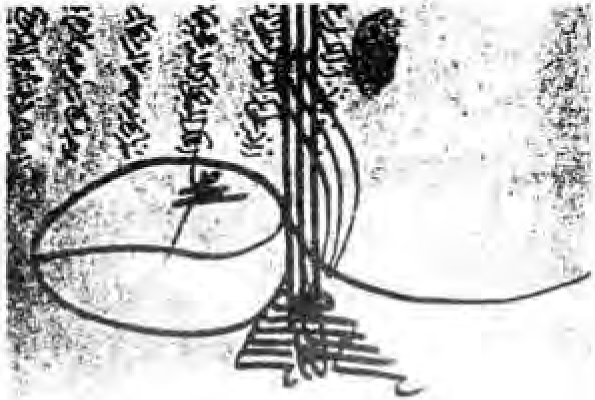
شکل ۱۶۔ (صاحبۂ حاجی حسن اوغلو حاجی احمد ۱۱۸۱ھ) مرعش کے ایک
[illegible] کا مارک



شکل ۱۶۔

نشانجی احمد پاشا؛

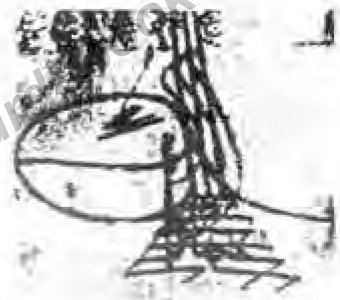
۱۰ ربیع الثانی ۱۰۲۶ھ = ۱۷ اپریل ۱۶۱۷ء



شکل ۱۷۔

طرخونجی احمد پاشا؛

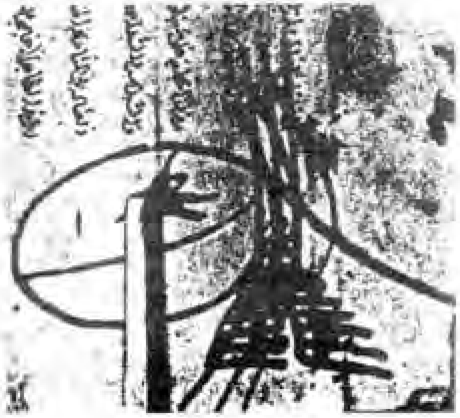
۶ شوال ۱۰۶۰ھ = ۲ اکتوبر ۱۶۵۰ء



شکل ۲۲۔

بوشناق عثمان پاشا؛

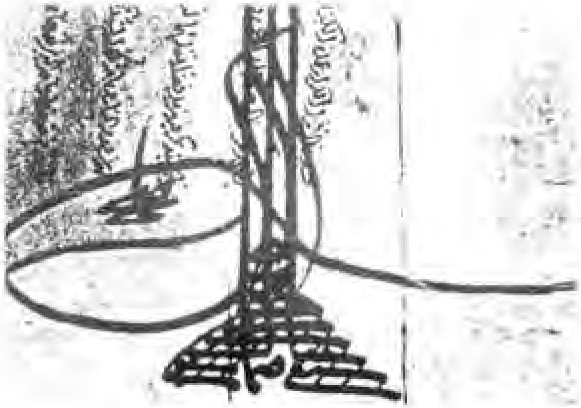
۹ ربیع الثانی ۱۰۹۳ھ = ۱۷
اپریل ۱۶۸۲ء



شکل ۱۸۔

خادم (خادم بیضی) عبدالرحمن پاشا؛

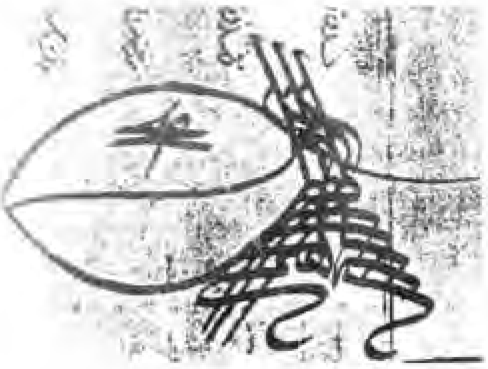
۱۱ ذی القعدة ۱۰۶۱ھ = ۲۶ نومبر ۱۶۵۱ء



شکل ۱۹۔

خادم (خادم بیاضی) عبدالرحمن پاشا؛

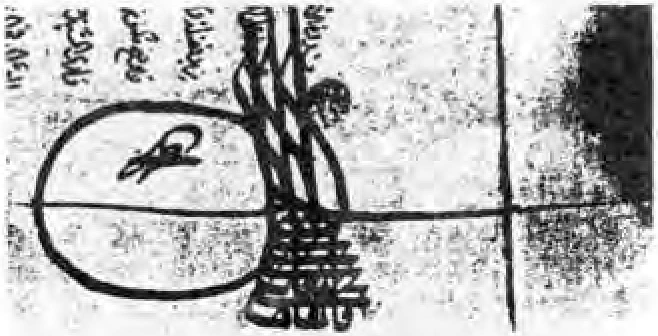
۱۰ محرم ۱۰۶۳ھ = ۱۰ دسمبر ۱۶۵۲ء



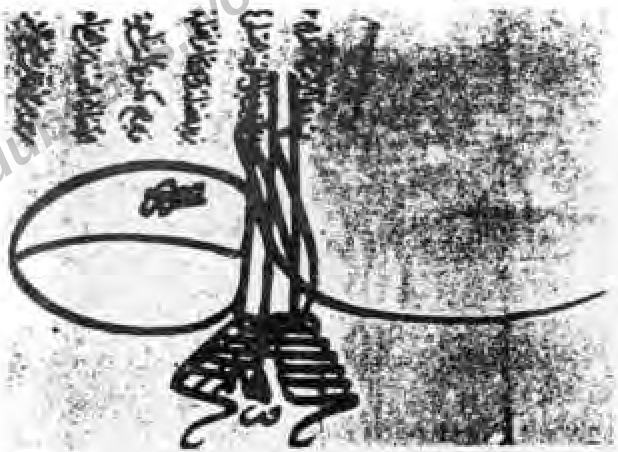
شکل ۲۰۔

(داماد) ملک ابراہیم پاشا؛

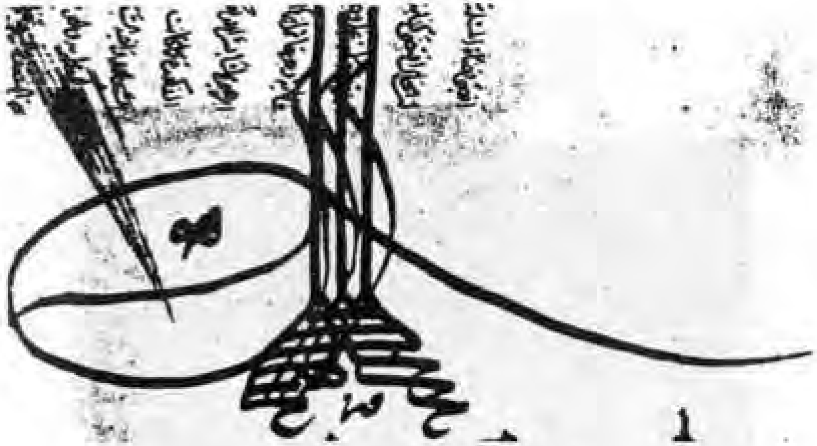
۱۰ ربیع الاول ۱۰۷۲ھ = ۳ نومبر ۱۶۶۱ء



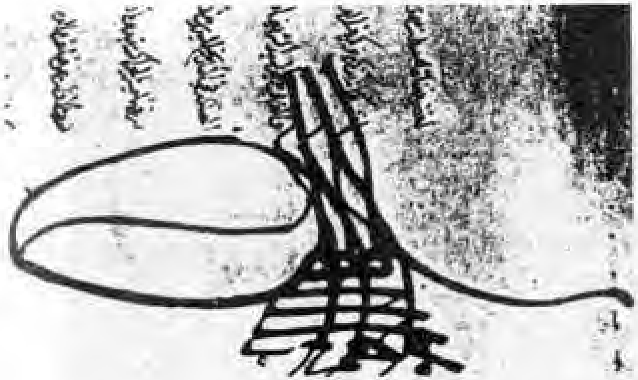
شکل ۲۱ . کنعان ، قائم مقام (والی کا) ؛
۱۹ رجب ۱۰۸۰ ھ = ۳ دسمبر ۱۶۶۹ ء.



شکل ۲۲ . قرہ ابراہیم پاشا ؛
۱۳ شعبان ۱۰۸۱ ھ = ۲۷ دسمبر ۱۶۷۰ ء.



شکل ۲۳ . قرہ ابراہیم پاشا ؛
۱۲ محرم ۱۰۸۳ ھ = ۱۲ مئی ۱۶۷۲ ء.



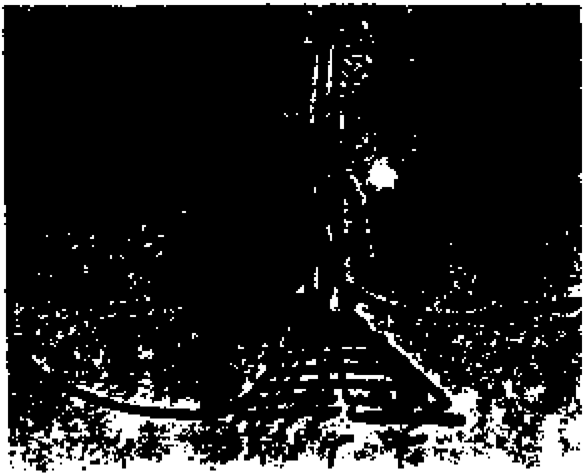
شکل ۲۵ . حمزہ پاشا ؛
۲۵ ذی الحجۃ ۱۰۹۶ ھ = ۲۲ نومبر ۱۶۸۵ ء.

besturdubooks.com

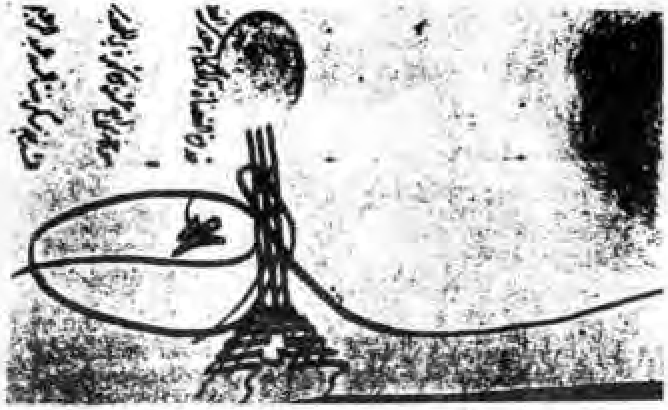
شکل ۲۵۔ سرخوش احمد پاشا؛
۲۹ جمادی الثانی ۱۱۰۱ھ = ۱۵ اپریل ۱۶۸۸ء۔

شکل ۲۶۔ حمزہ پاشا؛
یکم ربیع الثانی ۱۰۹۸ھ = ۱۴ فروری ۱۶۸۷ء۔

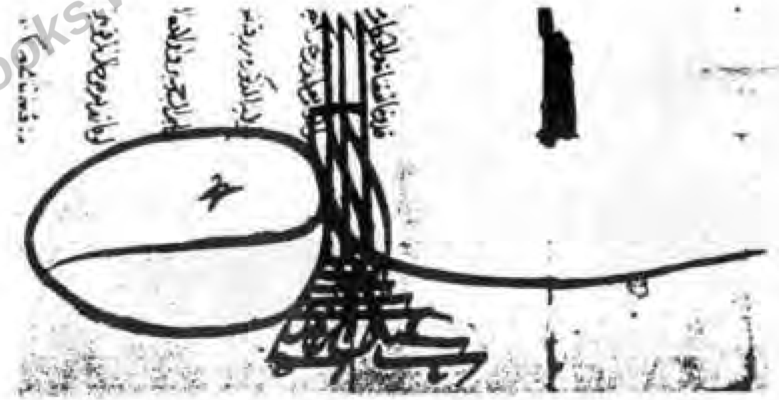
شکل ۲۸۔ مورلہ خزندار علی پاشا؛
۱۷ رمضان ۱۱۰۳ھ = ۲ جون ۱۶۹۲ء۔



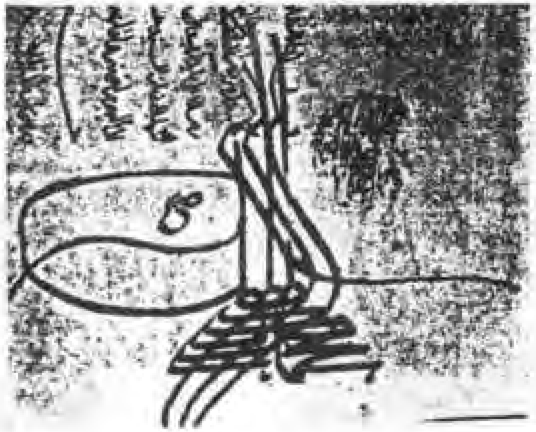
شکل ۲۹۔ چلبی اسمٰعیل پاشا؛
۱۰ جمادی الاول ۱۱۰۸ھ = ۱۰ دسمبر ۱۶۹۶ء۔



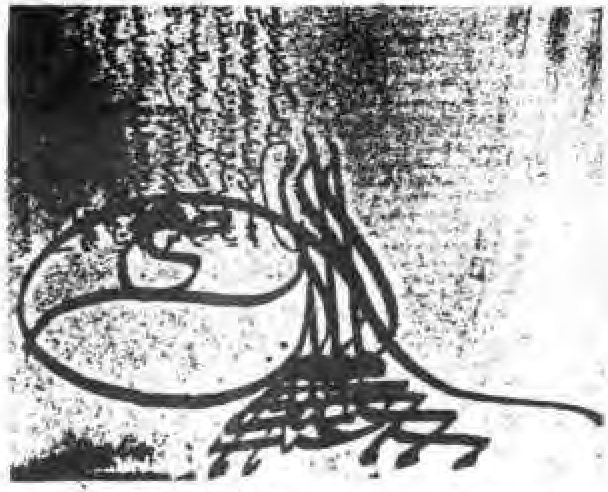
شکل ۳۰۔ داماد حسن پاشا؛
۲۲ ذی الحجّة ۱۱۲۰ھ = ۶ مارچ ۱۷۰۹ء۔



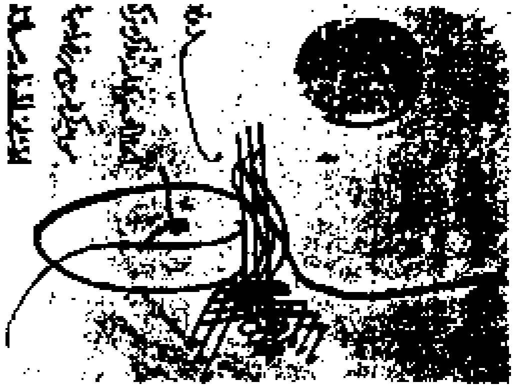
شکل ۳۱۔ عبدالرحمٰن پاشا؛
۱۰ ربیع الثانی ۱۰۸۹ھ = یکم جون ۱۶۷۸ء۔



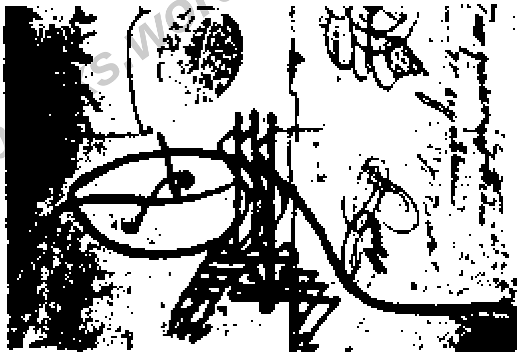
شکل ۳۲۔ صدر سابق نشانجی محمد پاشا؛
۱۳ شعبان ۱۱۳۷ھ = ۲۸ اپریل ۱۷۲۵ء۔



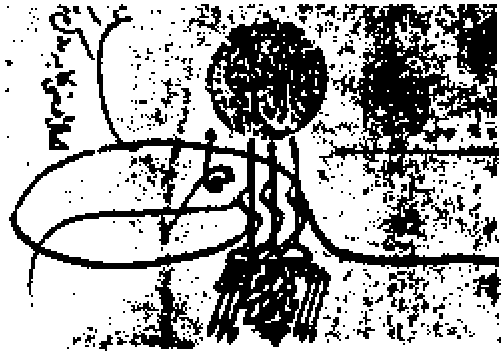
شکل ۳۳۔ بوینو۔ ایری حسن پاشا زادہ عبداللہ پاشا؛
۱۵ ذی القعدۃ ۱۱۶۵ھ = ۲۴ ستمبر ۱۷۵۲ء۔



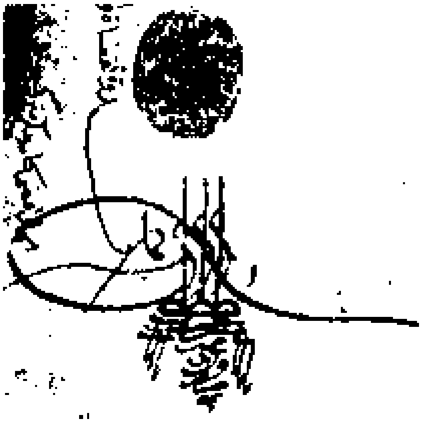
شکل ۳۴۔ نابلُسی مصطفیٰ پاشا؛
۱۲ رجب ۱۱۸۸ھ = ۱۸ ستمبر ۱۷۷۴ء۔



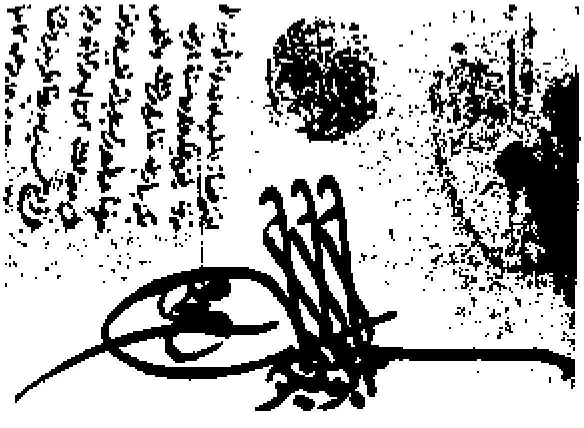
شکل ۳۵۔ بلعدار محمد پاشا؛
یکم ذی الحجّۃ ۱۱۹۵ھ = ۱۸ نومبر ۱۷۸۱ء۔



شکل ۳۶۔ ابراہیم بک قائمقام؛
۱۹ جمادی الثانی ۱۱۹۹ھ = ۲۹ اپریل ۱۷۸۵ء۔



شکل ۳۷۔ یگن محمد پاشا؛
۱۲ رجب ۱۲۰۰ھ = ۱۲ مئی ۱۷۸۶ء۔



شکل ۳۸۔ لقمانیی (ابو) بکر پاشا؛
یکم جمادی الاول ۱۲۱۲ھ = یکم نومبر ۱۷۹۷ء۔

بعض طغروں میں ان قوسین سے مماثل کوئی خطوط تھے تو وہ طغری کا لازمی عنصر نہیں تھے۔ اگرچہ بعد میں الفاظ لکھنے کے اسلوب نے یہ عنصر بھی شامل ہو گیا، تاہم یہ یقینی بات ہے کہ وہ زیبائشی نمونہ جو سیدھے خطوط سے بنتا ہے، ترکوں کے ہاں عربی رسم الخط کے استعمال سے پہلے ہی مروّج تھا۔

طغری کی علامت: اگر ہم یہ مان لیں کہ طغری محض ایک قسم کی رسمی تحریر نہیں ہے، تو پھر اس سے کس علامت یا رمز کا اظہار ہوتا ہے؟

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ کہ بعض لوگوں کو اس میں ایک پرندے کی تصویر نظر آتی ہے، بعض نے یہاں تک کہا ہے کہ اس میں ایک سوار کی تصویر نظر آتی ہے جو گھوڑا سرپٹ دوڑائے چلا جا رہا ہے (Tychsen)، لیکن سب سے زیادہ مقبول نظریہ وہ ہے جسے v. Hammer کی بدولت شہرت حاصل ہوئی (Hist de l'Emp. Ottoman، ۱ : ۲۲۱)۔ اُس کے قول کے مطابق طغری سلطان مراد اوّل کے ہاتھ کے نشان کی نقل ہے، جو لکھنا پڑھنا نہیں جانتا تھا اور جس نے اپنا ہاتھ سیاہی میں ڈبو کر اپنے دستخطوں کے بجائے اُس عہد نامے پر اس کا نشان لگا دیا جو اُس نے رغوسیوں (Ragusans) سے کیا تھا۔ یہ تشریح جسے v. Hammer نے اس کا خیال کیے بغیر کہ سلطان مذکور کے ہاں دیوان انشا موجود تھا، Engel سے نقل کیا ہے (Gesch. des Freystaates Ragusa، وی انا ۱۸۰۷ء، ص ۱۳۱) جو کوئی سند پیش نہیں کرتا۔ مشرق میں اس کا کوئی علم نہیں اور صاف طور پر یہ ایک افسانہ ہے جس کی ابتدا یقیناً رغوسا ہی میں ہوئی ہوگی۔ تاہم اس نظریے کو بڑی مقبولیت حاصل رہی ہے چنانچہ Barbier de Meynard نے بھی اسے قبول کر لیا (Rec. des Hist. des Croisades، ۴ : ۱۳۸، حاشیہ) اور ابھی حال ہی میں اس کی تائید اس بنا پر کی گئی ہے کہ اُنگلیوں کے نشان کا دستور قدیم زمانے سے چلا آتا ہے [پورے ہاتھ کا نشان بنانے کا رواج بھی، خصوصاً بعض تہواروں یا شادی بیاہ کے موقعوں پر، بعض مشرقی ممالک، (مثلاً ہندوستان) میں رائج رہا ہے]۔

اگر طغری کی قدیم ترین صورت پر غور کیا جائے (دیکھیے اوپر) تو یہ تمام نظریے جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے، حرف غلط کی طرح مٹ جاتے ہیں۔ یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ Fekete بھی عثمانی طغری کے نمونے سے شروع کر کے جو اگرچہ زیادہ پیچیدہ ہے، اسی منفی نتیجے پر پہنچا۔ بعد کی توجیہات جو طغری کی زیادہ ترقی یافتہ شکلوں پر مبنی ہیں، غیر اہم ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ طغری یا ''پنچے'' کو جو اسی کی نقل ہے (دیکھیے پنجہ) بعض اوقات ترکی زیبائشی فن میں ایک پرندے کی شکل دے دی گئی ہے (۱۱۸۱ھ کا ایک نمونہ شکل نمبر ۴ میں دکھایا گیا ہے)۔ اسی طرح یہ امر واقعہ کہ ''پنجہ'' کے معنے پرندے کا پنجہ اور ''پسرہ'' کے معنی کف دست ہیں، von Hammer کے نظریے کی حمایت میں کوئی دلیل نہیں اور اسے خود اس کا حوالہ دینے کا خیال بھی نہیں آیا (فرانسیسی لفظ "Griffe" [ناخن، پنجہ] ''مہر بجائے دستخط'' کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے)۔

اس مسئلے کو یوں سہل بناتے وقت یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان خمیدہ خطوں کی، جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، کوئی رمزیہ اہمیت ہے یا نہیں۔ اس ضمن میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے جسے ہم بہت تامل سے پیش کرتے ہیں: کہیں

عمودی خطوط تُغ [تُوغ رُکْ بان] کا مظہر تو نہیں جس کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ ترک اُسے گھوڑے یا تبتی گائے (yak) کی ان دُموں کے لیے جنھیں علَم کے سرے پر لہرایا جاتا تھا، یا اس سے پہلے عام طور پر جھنڈوں کے لیے بھی استعمال کیا کرتے تھے ۔ اس خیال کے خلاف سب سے بڑی دَلیل جو دی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ اس لفظ (تَغ) کے ساتھ راء کا جو لاحِقہ نظر آتا ہے وہ بہت شاذ ہے، جس سے ہم ۔ راء غ (جیسے کہ تُغ راغ میں) وغیرہ کا اشتقاق کسی ایسی ترکیب سے کرسکیں جو مشہور عام لاحقوں ۔لا (۔لا۔غ) وغیرہ سے مماثل ہو ۔ تاہم ہم نے اس لاحقے کی طرف اپنی تصنیف *Grammaire de la langue turque* اور بالخصوص *L' Anthropologie*، ج ۳۲ (۱۹۲۲ء)، ص ۱۷۲، میں توجہ ضرور دلائی ہے ۔ اس نظریے کے متعلق فیصلہ کن بات اس لاحقے کے زیادہ گہرے مُطالعے ہی سے کہی جا سکتی ہے جو ابھی تک نہیں کیا گیا ہے ۔

رہی وہ دلیل جس کا استنباط اُن شملوں سے جو طغریٰ کی چوٹی پر لہراتے نظر آتے ہیں، یا اس واقعے سے ہو سکتا ہے کہ ''پنجے'' میں یہ رواج قرار پا گیا تھا کہ اکثر اوقات عمودی خط دو تُوغ رکھنے والے پاشاؤں کے لیے اور تین عمودی خط تین تُوغ رکھنے والے پاشاؤں یا وزیر کے لیے ظاہر کیے جاتے تھے، تو یہ سب ایسی تشریحات ہیں جو بعد میں کی گئی ہیں اور جن کی اہمیت اتنی ہی ہے جتنی کہ اُن پہلے دلائل کی جنھیں مسترد کر دیا گیا ہے (اعجوبے کے طور پر ہم شکل ۵، میں ایک ایسا دستخط پیش کرتے ہیں جس میں الفاظ ''خالص الفؤاد'' شکل (۵ ا) کو ایک توغ کے تین عمودی خطوط میں مرتّب کیا گیا ہے، اگرچہ ان کا اشارہ ایک عورت کی طرف ہے) ۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ سکّہ شناس، بظاہر بعض اوقات طغریٰ کو ''حروف کے ذریعے زیبائشی نمونے'' کے وسیع تر معنوں میں لیتے ہیں'' JRAS، ۹ : ۳۰۰، ۳۸۱ (۱۸۳۸ء).

نشانجی : یہ ذکر ہو چکا ہے کہ سلاجقہ اور مملوک بادشاہوں کے ہاں ایسے سرکاری عہدیدار ہوا کرتے تھے جن کے مخصوص فرائض منصبی یہ تھے کہ وہ طغریٰ بنایا کریں (تُرکی : تُغرہ چکمک، فارسی میں طغریٰ کشیدن) ۔ یہی دستور عثمانی ترکوں کا بھی رہا جو اسی قسم کے عہدیدار ملازم رکھا کرتے تھے جنھیں نشانجی یا توقیعی کہتے تھے ۔

نشانجی تین دفتر داروں اور دفتر امینی کے ساتھ اُن پانچ اعلیٰ افسروں میں شمار ہوتا تھا جو دربار میں ''خوجگیان'' کا مرتبہ رکھتے تھے (Mouradja d'Ohsson، ۳ : ۲۵۰؛ von Hammer، ۱۷ : ۵۳) ۔

اس مخصوص فریضے کے علاوہ، کم از کم پہلے زمانے میں، اُس کے ذمّے متعدد قانونی فرائض کا ادا کرنا بھی ہوتا تھا جس کی بنا پر اسے مفتی قانون کہتے تھے، گویا وہ دنیوی قانون کا مشیر ہوا کرتا تھا بمقابلہ شیخ الاسلام کے جو بالخصوص مذہبی اور دینی قانون سازی کا مشیر ہوتا تھا ۔ اُس کے ہاں مختلف قوانین کا مسوّدہ تیار ہوا کرتا تھا ۔ قانون کے متن کی جانچ ایک مُمیّز کیا کرتا تھا اور اُس کے بعد نشانجی خود اس قانون پر طغریٰ بناتا تھا ۔ یہ بھی بتا دینا چاہیے کہ جو قوانین ہم تک پہنچے ہیں اُن میں سے زیادہ تر نشانجیوں ہی نے بنائے تھے ۔

پہلے ان عہدیداروں کو یہ حق بھی حاصل تھا کہ وہ ہر ایک دستاویز کی جو ان کے پاس سلطانی مہر لگنے کے لیے آئے، جانچ پڑتال کریں

اور اس کے بارے میں اپنے اختیارات سے کام لیں۔ اس طرح اُن دفاتر کی نگرانی کا موقع بھی ملتا رہتا تھا جو ایسی دستاویزات ان کے پاس بھیجتے تھے۔ (Mouradja d'Ohsson، محلّ مذکور)۔

عبدالرّحمٰن (۸۰۱ء، MTM، ص ۵۱۵) توقیعی (نشانجی کے قانون نامہ کی رُو سے اس سلسلے میں جو رسمی باتیں کرنی پڑتی تھیں، وہ حسب ذیل تھیں: جب کسی فرمان کے اجرا کے لیے سرکاری اجازت نامے (تصحیح فرمانی) کی ضرورت پڑتی تو قانون یہ تھا کہ اس کا طغریٰ وزیراعظم خود بنائے۔ یہ اجازت نامہ موصول ہونے پر نشانجی اُس کی پشت پر ''دفتری گلہ'' یعنی رجسٹر متعلقہ پیش ہو (جس میں سے سابقہ نظائر کو دیکھا جا سکے) لکھ کر اُسے دفتر امینی کے پاس بھیج دیا کرتا تھا۔ دفتر امینی فی الفور فرمان مذکور کو متعلقہ رجسٹر کے ساتھ دفتر خانے کے کیسہ دار (رجسٹروں کے محافظ) کی وساطت سے واپس کر دیتا تھا۔ حوالۂ متعلقہ دیکھنے کے بعد نشانجی اُس کی تصدیق کر دیتا اور اجازت نامہ اپنے پاس رکھ لیتا تھا۔

نشانجی ایک سربمہر تھیلے (مُہُور کیسہ) میں قاضی عسکر (غلط العوام، قزُسکر) کی جاری کردہ برات بھی وصول کیا کرتا تھا۔ وہ رجسٹر میں برات داروں کے ناموں کے مقابل میں لفظ صَحْ (تصدیق شدہ، دیکھا گیا، منظور کردہ) لکھ دیتا اور پھر اُسے اُسی تھیلے میں بند کرکے اور مُہر لگا کر کیسہ دار کی معرفت ''کاغذامینی'' کے پاس بھیج دیتا (جو محکمۂ دیوانی کے محاصل جمع کرتا تھا)۔

محمّد ثانی کے قانون کے مطابق نشانجی، مدرسین یعنی قانون دانوں میں سے بھرتی کیے جاتے تھے جن کا درجہ ''داخل'' اور ''صحن'' کا ہوتا تھا (کیونکہ ظاہر ہے کہ عہدے کی ضروریات کے مطابق قانونی قابلیت کی ضرورت تھی) نیز دفتر داروں اور رئیس الکتّاب [رَکّ بآں] میں سے پہلے زمانے کے دفتر دار اس موقع پر، بیگلربیگ کے درجے کے آدمی شمار ہوتے تھے، اور رئیس الکتّاب صرف سنجاق بیگی کے برابر سمجھا جاتا تھا۔

بعد ازآں رئیس الکُتّاب کی اہمیت بڑھ گئی اور رفتہ رفتہ نشانجیوں کے فرائض طغریٰ نویسی تک محدود ہوگئے۔ تاہم اُن کے فرائض میں تیمار [رَکّ بہ زعامت خاص] اور وقف مواجبات کے انتقال کی رجسٹری (تسجیل) کا کام باقی رہ گیا (قانون نامہ محمّد ثانی، طبع محمّد عارف ۱۳۳۰ھ، ص ۲۹، حاشیہ ۵، ضمیمۂ TOEM)۔

اسی قانون نامہ کے مطابق نشانجی کو دیوان ھمایوں میں وزراء، قضاۃ عسکر اور دفتر داروں کے ساتھ صدر میں بیٹھنے کی معزز و ممتاز حیثیت حاصل تھی۔

ترتیب مدارج یوں قائم کی گئی تھی: وزیروں کے ایک پہلو میں قاضی عسکر اور اس کے بعد دفتر دار بیٹھا کرتے تھے، اور دوسری طرف نشانجی۔ اگر نشانجی کا رُتبہ وزیر یا بیگلربیگی (جس کی وجہ سے وہ پاشا کے لقب کا مستحق ہو جاتا تھا) کا ہوتا تو وہ دفتردار سے اُوپر بیٹھتا۔ اگر وہ صرف سنجاق بیگی یا امیر لوا ہوتا (جس کی وجہ سے وہ صرف ''بیک'' کے لقب کا مستحق تھا) تو وہ دفتردار کے بعد آتا، لیکن سلطنت کے پرانے اور نئے صدر مقاموں کے قاضیوں سے اُس کی نشست پہلے ہوتی تھی۔ نشانجی اور دفتر دار کا رتبہ القاب دیوانی کے لحاظ سے یکساں سمجھا جاتا تھا (دیکھیے منشئات فریدون بے، ص ۹)۔ وہ نشانجی جن کا مرتبہ وزیر کے برابر ہوتا تھا، انھیں دوسرے وزیروں کی طرح سب مراعات حاصل تھیں (قانون

نامۂ عبدالرّحمٰن) ۔ بقول Mouradja d' Ohsson (۳ : ۲۷۳) نشانجیوں کی سرکاری تنخواہ ۶۶۲۰ پیاسٹر [قرش] تھی ۔ نشانجیوں کے متعلق مزید تفصیلات مراسم دیوان کے اسی قانون نامہ میں ملیں گی ۔ ''دوسرے دیوان خوجہ لری'' کی طرح وہ بھی رسمی عمامہ یعنی ''مجوّزہ'' پہنا کرتے تھے، اور ایک ''اُوست'' یا اُونی لبادہ، قفتان یا لقمہ لی قضی کا جامۂ زیریں ۔ بقول von Hammer (۱۷ : ۵۳) نشانجیوں کا خلعت سُرخ رنگ کا ہوتا تھا، اور دوسرے خوجگیان کا ارغوانی ۔ ان کے گھوڑوں کی ایک پوشش (عباتی) اور ساز (رخت) دوسرے درجے (اورنہ) کا ہوتا تھا، اور اُن کا ''خاص'' ہم یوک (جار لاکیہ اُبیر) سے کچھ زیادہ تھا ۔

طغری کش : سلطنت کی وسعت کی وجہ سے نشانجیوں کو اپنی مدد کے لیے بعض اور عہدیداروں کی ضرورت محسوس ہوئی، چنانچہ قانون نامۂ محمّد ثانی میں اس کے لیے یہ گنجائش موجود ہے ۔ ''تُغرۂ شریفی وُزرالر (کذا) چکوب نشانجیہ یاردیم انمک قانونم دَر'' یعنی ''میں نے وزیر کو حکم دے دیا ہے کہ وہ نشانجیوں کو طغری کشی کے کام میں امداد دے'' (ص ۱۳) یہ گنبد کے وزرا، (قبّہ وزیر لری) تھے جنھیں یہ اختیار حاصل تھا ۔ انھیں طغری کش وزیر کہتے تھے اور وہ بطور خود اپنے کام کے ذمّے دار تھے (احمد راسم : ۲ : ۶۳۳، دیکھیے نعیما، ۲ : ۳۷، اوپر سے ساتویں سطر : عموم دولت عثمانیہ نکّ حل و عقدینی سکّہ وزدی رواسنک طغراے سلطانی مطابق اولہ) ۔ سپہ سالار اعظم کو بھی یہی اختیار حاصل تھا ۔ دیکھیے عبارت ذیل : ''سردارلیق طغراسے غرّاسی ایلہ امیر لر کدب'' یعنی ''سپہ سالار اعظم کے طغری کے ساتھ حکم دیا گیا'' (اولیا چلبی : ۵ : ۱۰۳)؛ ''عالیا خطِّ شریف ایلہ سردار معظّم و طغری کش دستور مکرم ام'' یعنی میں ہوں ازروے احکام سلطان بدستخط خاص، سپہ سالار اعظم و وزیر'' (کتاب مذکور : ۳ : ۱۲۷، ص ۱۳) ۔

''مشق طغری'' کی اصطلاح اُس نوازش سلطانی کے لیے تھی جو سلطان بطور خود اُس شخص پر کیا کرتا تھا، جسے وہ طغری کشی کا کام سپرد کر کے سرفراز و ممتاز کرنا چاہتا تھا ۔

نشانجیوں کا کام کچھ اس طرح ہلکا ہو گیا کہ باب عالی کے وہ احکام جو دارالخلافہ کے لیے جاری ہوتے تھے، اُن پر طغری نہیں ہوتا تھا، طغری صرف اُن فرمانوں پر لگایا جاتا تھا، جو بیرونی ولایات کو بھیجے جاتے تھے؛ انھیں ''طُغرل'' کہتے تھے (Mouradja d'Ohsson Bianchi اور Kieffer تحت لفظ طغرالو) ۔ تاہم دیکھیے اوپر براے طغری تصحیح فرمائی ۔

آخر میں یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ اعلٰی عہدیدار اور دوسرے درجے کے والی بھی اپنا ''پنجہ'' بناتے وقت اکثر اوقات اسے طغری کے مشابہ شکل دے دیا کرتے تھے ۔ میرے پاس مصر (شکل ۱۶) کے سابق والیوں کے جاری کردہ احکام کی عکسی تصاویر موجود ہیں، جن میں ''پنجہ'' سلطانی طغری سے مشابہ ہے ۔ لفظ مظفر کی جگہ (۱۰۶۱ھ اور ۱۰۶۲ھ کے پنجوں میں اس کے ساتھ ساتھ) دو، اور بعد میں تین بیضوی دائرے پائے جاتے ہیں ۔ تین عمودوں سے ملا کر حرف ''ط'' بناتے ہیں، جو غالبًا لفظ ''طُوغ'' کے پہلے حرف کی یادگار ما بعد ہے ۔ ''دائما'' کی جگہ ''صحّ'' پایا جاتا ہے ۔ دستاویز کی پیشانی کے بجاے وہ دائیں طرف حاشیے پر عموداً ثبت کیے جاتے تھے (میں یہ بات سمجھنے سے قاصر ہوں کہ کیوں بعض مصنفین اس خصوصیت کو سدا اُن کے ساتھ جذبۂ عقیدت و احترام پر محمول نہیں کرتے) ۔

جب اصلاحات کے بعد نشانجیوں کا ختم عہدہ کر دیا گیا تو طغری بنانے کے لیے ایسے عہدے دار رکھے گئے جو ”طغری کش“ کہلاتے تھے۔

(۱۳۳۴ھ/۱۹۱۶ء) کے سالنامۂ سلطنت عثمانیہ کے ص ۱۲۳ پر ایک طغری کش کا نام آتا ہے۔ جس کا رتبہ سانیہ (ثانیہ) کا تھا اور جو دیوان ہمایون (بیلک جی دائرہ سی) سے متعلق تھا۔

اس سے پہلے سالناموں (مثلاً ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۶ء، ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۷ء، ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۸ء) میں دو طغری کشوں کا ذکر آیا ہے، جنھیں علی الترتیب ”اوّل“ اور ”ثانی“ لکھا گیا ہے اور جن کی بابت مذکور ہے کہ وہ ”مہم او دہ سی“ کے رُکن ہیں، دوسرے عہدے داروں، یعنی باش کاتب (بعد میں مدیّر)، ممیّز (مؤخر)، معاون، نامہ نویس (مقدم) اور دو مقابلہ جیوں کے مدارج متمائز، ثانیہ اور ثالثہ تھے۔

سلطنت عثمانیہ کے قدیم ترین سالنامہ بابت سال ۱۲۶۳ھ/۱۸۴۷ء میں نشانجی کا ذکر نہیں آیا، کیونکہ اس وقت یہ عہدہ ہٹایا جا چکا تھا۔ طغری کش کا بھی ذکر نہیں جسے بلاشبہہ کسی خاص اہمیت کے قابل نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اس جلد میں عہدے داروں کی فہرست دوسری جلدوں کی نسبت غیر مکمل تھی (قب IA، ستمبر ۱۸۴۷ء)۔

مآخذ: (۱) ابو العباس احمد القلقشندی: صبح الاعشی، قاہرہ ۱۳۳۲ھ، ۱۳: ۹۹ تا ۱۰۶؛ (۲) Howland wood: *The tughras as found upon coins*, *Numismatist*، ۱۹۰۵ء، ۱۸؛ (۳) علی: طغرائے ہمایون (ترکی)، *TOEM*، ۸: (۱۹۱۷-۱۹۱۸ء)، عدد ۴۳، ص ۵۳ تا ۵۸ اور عدد ۴۴، ص ۱۰۹ تا ۱۲۵؛ (۴) Fr. Kraelitz-Greifenhorst: *Die Tugra der osmanischen Prinzen*، *MOG*، ۱۹۲۱-۱۹۲۲ء، ص ۱۶۷ تا ۱۷۰؛ (۵) وہی مصنف: *Die Handfeste (Pençe) der osman. Wesire* (مع سہ تصاویر)، *MOG*، ۱۹۲۳-۱۹۲۶ء، ص ۲۵۷ تا ۲۶۸؛ (۶) F. Babinger: *Die grossherrliche Tughra, Ein Beitrag zur Geschichte des osmanischen Urkundenwesens*، در *Beiträge zur Kunst des Islam, Festschrift für Freidrich Sarre zur Vollendung seines 60. Lebensjahres*، لائپزگ، ص ۱۸۸ تا ۱۹۶ (*Jahrbuch der asiatischen Kunst*، ۱۹۲۵ء)؛ (۷) L. Fekete: *Einführung in die osmanischtürkische Diplomatik*، بوڈاپسٹ ۱۹۲۶ء، ص ۳۲ تا ۳۴۔

(J. DENY)

* **طُغرا**: ملا طُغرا مشہدی، ایک ایرانی ادیب جو مشہد میں پیدا ہوا اور جہانگیر کے عہد حکومت کے اواخر میں برصغیر پاکستان و ہند چلا آیا۔ کچھ عرصہ دکن میں رہنے کے بعد شاہجہان کے عہد حکومت میں شہزادہ مراد بخش کا مُنشی مقرر ہوا اور شہزادے کے ہمراہ بَلخ کی مہم پر گیا۔ شہزادے نے بلخ اور بَدخشاں فتح کیے (۱۰۵۵ تا ۱۰۵۷ھ/ ۱۶۴۵ تا ۱۶۴۷ء) جس کی یاد میں ملا طُغرا نے ایک رسالہ مرآۃ الفتوح لکھا۔ اسی کے تتبع میں ایک شخص غلام محی الدّین نے ۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲-۱۷۲۳ء میں مغلیہ سلطنت کے ایک اعلیٰ فوجی افسر سیف الدّولہ عبدالصّمد (۱۱۵۰ھ/۱۷۳۷-۱۷۳۸ء) کے سوانح حیات فتوحات نامۂ صمدی کے نام سے ایک قصیدے میں لکھے ہیں۔

اس کے بعد طُغرا، مرزا ابو القاسم کے دیوان سے وابستہ ہو کر کشمیر چلا گیا۔ یہاں اُس نے اپنی زندگی کے باقی ایام گزارے اور ۱۰۷۸ھ/ ۱۶۶۷-۱۶۶۸ء سے پہلے فوت ہو گیا (سال مذکور کی ایک کتاب میں لکھا ہے کہ وہ فوت ہو چکا ہے: Rieu، ص ۷۴۲) - ۱۰۳۰ھ/۱۶۲۰-۱۶۲۱ء جس میں بقول Pertsch [illegible] *Die Persis* der ... Bibliothek zu Gotha، ص ۲۴)، طغرا کی ایک کتاب تکمیل پذیر ہوئی۔ گوتھا کے مخطوطے عدد ۹ کے خاتمۂ کتاب سے به ظاہر ہوتا ہے کہ اس سال کا حوالہ کاتب کتاب سے متعلق ہے نہ کہ مصنّف سے۔ Ch. Stewart (Catalogue Mysore، ص ۳۶) طغرا کا سال وفات ۱۳۲۳ء بتاتا ہے، کچھ کہا نہیں جا سکتا کہ یہ غلطی کیونکر ہوئی۔

طغرا نظم اور نثر (رسائل) دونوں میں اظہار خیال کرتا تھا۔ اس کے منظوم کلام میں حسب ذیل تصنیفات قابل ذکر ہیں: ساقی نامہ، ایک جامع مثنوی جو ظہوری (م - ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء) کی اسی نام کی مثنوی کی طرز پر لکھی گئی؛ [در] تعریف کشمیر، یہ مثنوی اس نے حکیم زُلالی (م - ۱۰۲۶ھ/۱۶۱۷ء) کی تقلید میں لکھی۔ طغرا نے حکیم زُلالی کے مجموعۂ کلام پر ایک دیباچہ بھی لکھا تھا (قب Ethé: Catalogue of the Pers. Manuscripts in the India office Library، ص ۸۱۶ تا ۸۱۹)۔ تعریف غالبًا کشمیر ہی میں تصنیف ہوئی، یعنی جب طغرا دربار کی ملازمت چھوڑ چکا تھا۔ طغرا نے غزلیں، رباعیات اور مقطّعات وغیرہ بھی لکھے۔ تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رسائل جو اس نے بہت پر تکلّف اسلوب میں لکھے ہیں، اس کے منظوم کلام کی به نسبت زیادہ مقبول ہوے۔ یہ رسائل متعدد مخطوطات کی شکل میں محفوظ ہیں، بحالیکہ اس کے منظوم کلام کے مخطوطوں کی تعداد کم ہے (کم از کم یورپ میں)۔ طغرا نے غالبًا ۳۰ رسائل لکھے تھے۔ ان کی فہرست جو مخطوطات کی شکل میں محفوظ ہے، مآخذ کی ذیل میں دے دی گئی ہے۔ یہاں مرآۃ الفتوح کے علاوہ مندرجۂ ذیل کتب کا ذکر کر دینا کافی ہے: معیار الادراک، دیوان حافظ پر ایک مقالہ؛ فردوسیہ اور تجلّیات، نثر میں کشمیر کے دو تذکرے، تذکرۃ الاتقیا جو کشمیر کے بارہ معاصر شعرا و علما کی مدح میں ہے؛ مرآۃ العیوب، دربار گولکنڈہ کے ایک امیر کی ہجو میں؛ چاوسیّہ، اورنگ زیب کی مدح میں، اور پری خانہ عباس ثانی، شاہ ایران کی تعریف میں۔

آخر میں ہم اُن خطوط کا ذکر بھی کر سکتے ہیں جو طغرا نے اپنے معاصرین کو لکھے۔ اس کے اٹھارہ رسائل و مکتوبات کا ایک مجموعہ مع شرح (سنگی طباعت) ۱۸۷۱ء میں کانپور اور ۱۸۸۵ء میں لکھنؤ میں شائع ہوا تھا۔

مآخذ: (۱) Grundriss der Iran. Philologie، ۲: ۳۳۳، ۳۳۶ تا ۳۳۸؛ (۲) Rieu: Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum، ص ۷۴۲، ۸۵۰، ۸۵۷، ۱۰۳۸، ۷۹۶، ۷۶۷، ۹۷۱، ۱۰۳۶؛ (۳) Rieu: Supplement، ص ۲۰۵ (جہاں دیوان قدسی پر طغرا کے دیباچے کا ذکر ہے)؛ ص ۲۶۷؛ (۴) Sachau and Ethé: Catal. of the Pers. Mss. in the Bodleian Library، ۱: ۸۴۴ ببعد؛ (۵) Ch. Stewart: A descriptive Catalogue of the Oriental Library of the late Tippoo Sultan of Mysore، ص ۳۶؛ (۶) Ethé: Catal. of Pers. Mss. in the Library of India Office، ص ۸۶۸ ببعد، ۹۶۳؛ (۷) W. Pertsch: Verzeichnis der Persischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin، ص ۳۸۰، ۹۶۳، ۹۶۷، ۸۶۵، ۹۹۱، ۹۹۶؛ (۸) وہی مصنف: Die persischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha، ص ۲۴؛ (۹) E. Browne: Supplementary Handlist of the Muhammadan Manuscripts ... in ... Cambridge، ص ۲۰، ۴۲، ۱۰۷، ۱۲۲، ۱۹۶، ۲۰۸، ۲۶۱، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۷؛ (۱۰) E. Edwards: Catal. of Persian Printed Books in the British Museum، لنڈن ۱۹۲۲ء، بذیل مادہ۔

(V. F. BÜCHNER)

* **الطُغرائی:** مؤیّد الدین فخر الکتّاب ابو اسمٰعیل الحسین بن علی بن محمّد بن عبدالصّمد الاصفہانی، عام طور پر طُغرائی ہی کے نام سے (طغرا کی نسبت سے جس میں بادشاہ کے نام اور القاب ہوتے تھے اور جو دستاویز کی پیشانی پر بسم اللہ کے اوپر لکھا جاتا تھا)، ایک مشہور عربی شاعر، ۴۵۳ھ/۱۰۶۱ء میں غالبًا اصفہان میں پیدا ہوا۔ اُس کا ابتدائی حال تفصیل سے معلوم نہیں، یہ ضرور پتا چلتا ہے کہ وہ پہلے اربل میں بطور کاتب کام کیا کرتا تھا، پھر وہ سلجوقیوں کے محکمۂ دیوانی میں ملازم ہو گیا اور سلطان ملک شاہ اور اُس کے بیٹے کے عہد میں اس محکمے سے وابستہ رہا۔ خوش نویسی میں اس کا کوئی ثانی نہ تھا، لیکن عماد الدّین کے ایک طویل بیان کے مطابق وہ اپنے کام میں بہت سُست تھا۔ سلطان محمّد کا وزیر جو شاید طُغرائی کو اپنا حریف سمجھتا تھا، اس کا دشمن ہو گیا اور چاہتا تھا کہ کسی طرح اُسے راستے سے ہٹا دے، لیکن اسے کوئی معقول عذر نہ مل سکا۔ یہ بات کہ طُغرائی کو اعلیٰ عہدوں کے حصول کی تمنّا تھی، اُس کے سوانح نویسوں کے اس بیان سے ظاہر ہوتی ہے کہ وہ وزارت کا عہدہ حاصل کرنے کے لیے بے دریغ دولت رشوتوں پر خرچ کیا کرتا تھا، لیکن اُسے اس میں کامیابی نہ ہوئی۔ سلطان محمّد کی وفات پر بالآخر اُسے اس بات کا موقع مل ہی گیا۔ اُس وقت وہ شہزادہ مَسعُود کے پاس موصل میں تھا اور وزیر السُّمَیرمی شہزادہ محمود کے ساتھ اصفہان میں۔ سب امرا نے مل کر مسعود کو ترغیب دی کہ وہ محمود کے عہد وفاداری کو خیر باد کہہ دے جس کے لیے السمیرمی نے سلطنت سلجوقیہ کے مغربی صوبوں کی سلطانی کا اعلان کرا دیا تھا۔ سلطان محمّد ۵۱۱ھ/۱۱۱۸ء میں فوت ہوا تو ۵۱۳ھ میں انہوں نے تخت و تاج حاصل کرنے کی کوشش کی۔ مسعود کے ہمراہ ایک ایسا لشکر تھا جو پورے طور پر مسلح نہ تھا۔ وہ اور طغرائی، جو اب وزیر بن چکا تھا، دونوں سلطان محمود کے مقابلے کے لیے روانہ ہوئے۔ ہمدان کے نزدیک لڑائی ہوئی، جس میں مسعود کو شکست ہوئی۔ وہ خود اور طغرائی دونوں قیدی بنا لیے گئے۔ اس طرح طغرائی اپنے دشمن کے ہاتھ آ گیا۔ مسعود کو تو معاف کر دیا گیا لیکن طغرائی کے لیے سزائے موت کا حکم ہوا کیونکہ اسے مُلحد قرار دیا گیا۔ حکم یہ ہوا کہ سپاہیوں کا دستہ اس پر تیروں کی باڑھ مارے۔ عین اُسی وقت جب کہ موت اس کے سامنے کھڑی تھی، اس کی زبان سے چند ایسے اشعار نکلے جس کی وجہ سے وزیر نے اُس کا قتل ملتوی کرا دیا، لیکن بعد میں اُسے مروا ہی دیا گیا۔ اُس کا سال وفات عام طور پر ۵۱۵ھ/۱۱۲۱-۱۱۲۲ء مانا گیا ہے۔ ان واقعات کی تاریخیں غیر یقینی ہیں۔ ابن الاثیر اس لڑائی کی تاریخ ۵۱۴ھ بتاتا ہے اور ایک بیان کے مطابق طغرائی کے قتل کی تاریخ ۵۱۸ھ بتائی جاتی ہے۔ یہ آخری تاریخ یقینًا غلط ہے، کیونکہ السمیرمی کو صفر ۵۱۶ھ میں بغداد میں نظامیہ مدرسے کے قریب ایک حبشی نے قتل کیا تھا جو طغرائی کے غلاموں میں سے تھا اور اُس نے یہ قتل طغرائی کا انتقام لینے کی غرض سے کیا تھا۔

طُغرائی کی شہرت زیادہ تر اُس کے قصیدہ لامیۃ العجم کی وجہ سے ہوئی جو اس نے ۵۰۵ھ/۱۱۱۱-۱۱۱۲ء میں بغداد میں لکھا تھا جس میں وہ اُن برے وقتوں کا ذکر کرتا ہے جن میں وہ اپنی زندگی گزار رہا تھا۔ یہ نظم جو Golius نے لاطینی ترجمے کے ساتھ شائع کی تھی، غالبًا عربی نظم کا وہ پہلا نمونہ تھی جو یورپ میں

ایک وسیع حلقے کی نظروں سے گزرا ۔ یہ کتاب کئی بار چھپی اور اس کا ترجمہ دوسری زبانوں میں بھی ہوا ۔ اس پر عربی زبان میں متعدد شرحیں بھی لکھی گئیں ۔ اس کا دیوان جو قسطنطینیہ میں طبع ہوا، مصنف کی وفات کے بعد جمع کیا گیا تھا ۔ لامیہ کے علاوہ اس میں امرا اور شہزادگان کی شان میں قصائد بھی ہیں اور سب سے آخر کی نظمیں شاید اپنے نوجوان آقا شہزادۂ مسعود کی مدح میں لکھی ہیں ۔

ادب کے علاوہ طغرائی نے علم کی ایک اور شاخ یعنی کیمیاگری کا بھی مطالعہ کیا اور اس فن کاذب کے سلسلے میں اس نے کئی کتابیں لکھیں، جن کی وجہ سے بقول الذہبی نہ صرف خود مُصنّف کا بلکہ ان لوگوں کا بھی بے حساب روپیہ برباد ہوا جنھوں نے اُس کی تصانیف کو استعمال کیا ۔ ان تصانیف کا طرز بیان جیسا کہ اس قسم کی کتابوں کا دستور ہے، غامض اور دقیق ہے ۔ اس کی تصانیف میں سے مفصلۂ ذیل کتابوں کے نام مذکور ہیں اور ان میں سے کئی ایک مخطوطات کی شکل میں محفوظ ہیں: (۱) جامع الاسرار (مخطوطۂ گوتھا ؟)؛ (۲) تراکیب الانوار (غالبًا یہ نام پہلی کتاب (جامع الاسرار) کے عنوان ہی کا ایک جزو ہے)؛ (۳) حقائق الاستشہادات؛ (۴) کتاب ذات الفوائد؛ (۵) کتاب الرد علی ابن سینا فی ابطال الکیمیا؛ (۶) مصابیح الحکمة و مفاتیح الرحمة، صرف منتہی طلبہ کے لیے، (مخطوطۂ پیرس، عدد ۲۹۱۳)؛ ان کے علاوہ پیرس کا قلمی نسخہ عدد ۲۶۰۷ کتاب الرحمة کی شرح بتائی جاتی ہے جو جابر بن حیّان نے لکھی اور اس کا نام سرّ الحکمة فی شرح کتاب الرحمة رکھا، لیکن مصنف کا نام غیر یقینی ہے ۔

دیوان، قسطنطینیہ ۱۳۰۰ھ؛ لامیہ، طبع Golius، لائیڈن ۱۶۲۹ء، H. van der Sloot نے Franeker ۱۷۶۹ء میں دوبارہ طبع کیا؛ نیز طبع E. Pocock، آوکسفرڈ ۱۶۶۱ء، مع لاطینی ترجمہ، جسے دوبارہ ۱۷۷۰ء میں J. Hirth نے Institutiones Arabicae میں بمقام Jena شائع کیا؛ نیز طبع L. G. Pareau، Utrecht ۱۸۲۳ء اور A. Raux پیرس ۱۹۰۳ء مع فرانسیسی ترجمہ؛ انگریزی ترجمہ از J. D. Carlyle: *Specimens of Arabic Poetry*، آوکسفرڈ ۱۷۹۶ء و طبع ثانی از W. A. Clouston: *Arabic Poetry*، گلاسگو ۱۸۸۱ء؛ و L. Chappelow، کیمبرج ۱۷۵۸ء (Pocock کے لاطینی ترجمے کے تتبّع میں) ۔ فرانسیسی ترجمہ از P. Vattier، پیرس ۱۶۶۰ء، میں Golius کے اور Raux کے مذکورۂ بالا ترجموں کی پیروی کی گئی ہے ۔

شرحیں: صلاح الدّین الصَّفَدی: غیث المُسَجَّم بشرح لامیة العجم، اسے غیثَ الأدبِ الذی انسجَمَ فی شرح لامیة العَجَم بھی کہتے ہیں، قاہرہ ۱۲۹۰ھ و ۱۳۰۵ھ ۔ یہ ایک بڑی ضخیم تصنیف ہے اور ہر مضمون کی اچھی تشریح کرتی ہے، خواہ اس کا تعلق نظم سے ہے یا نہیں ہے ۔ اس شرح کے کئی خلاصے بھی ہیں: ان میں سے ایک کا نام تَطَرُّ الغیث المُسجّم ہے جو عبدالرحمٰن العلوانی نے لکھی تھی اور ۱۲۹۰ھ میں بولاق میں طبع ہوئی؛ ایک دوسری تلخیص جو نسبۃً بہت ہی مختصر ہے کتاب الغَرَب مِن غَیثِ الأدَب ہے، جو ۱۸۹۷ء میں بیروت سے شائع ہوئی تھی ۔ اس کے علاوہ اور شرحیں، جو قلمی نسخوں کی صورت میں محفوظ ہیں، یہ ہیں: نشر العلم فی شرح لامیة العجم از محمّد بن عمر الحَضْرمی (م ۹۳۹ھ)، اس کتاب کی کئی نقلیں کتب خانوں میں موجود ہیں ۔ نَبْذُ العَجَم عن لامیَةِ العَجَم جسے جلال بن خضر نے ۹۶۲ھ میں قُسطُنطینیہ میں مرتب کیا ۔ قدیم ترین شرح غالبًا

محبّ الدّین ابو البقاء عبداللّٰہ بن الحسین العُکْبَری (م ۶۱۶ھ) کی ہے؛ کمال الدّمیری کی شرح صرف الصَّفدی کا اقتباس ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی متعدد شرحیں ہیں۔

مآخذ : الطغرائی کے سوانح تقریبًا اُن تمام تاریخوں میں ملتے ہیں جو وفات کا ذکر کرتی ہیں اور سب کے مآخذ یکساں ہیں : (۱) یاقوت : ارشاد، ۴: ۵۰ تا ۶۰؛ (۲) ابن خلّکان، طبع قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۱۵۹؛ (۳) الصفدی: غیث، قاہرہ ۱۳۰۵ھ، ۱: ۶ ببعد؛ (۴) ابن الاثیر : الکامل، بمواضع کثیرہ؛ اس کے اشعار بعد کے تمام شعری مجموعوں میں منقول ہیں۔

(F. KRENKOW)

* **طُغْرِل (اوّل)** : بن محمد، عراق کا ایک سلجوق بادشاہ (۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء تا ۵۲۹ھ/۱۱۳۴ء) ۵۰۳ھ/۱۱۰۹ء میں پیدا ہوا۔ اُس کا نگران (= اتابک [رکَ باں]) ایک بہادر امیر شیر گیر تھا۔ طُغرل کو ولایت جبال کا ایک بہت بڑا حصّہ بطور جاگیر عطا ہوا تھا، جس میں سبوہ [= ساوہ]، قزوین، آبہر، زنجان، طالقان وغیرہ کے شہر شامل تھے۔ اس کے باپ کی وفات (۵۱۱ھ/۱۱۱۸ء) پر اتابک شیر گیر کو قید خانے میں ڈال دیا گیا، اور اُس کی جگہ امیر کُنْتُغدی نے لے لی، جسے طُغرل کے بھائی سلطان محمود سے رنجش تھی۔ کُنْتُغدی کے ہمراہ اس نے گرجستانیوں کے خلاف ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء کی ناکام مہم میں حصّہ لیا اور جب اس کا اتابک بھی اسی سال چل بسا تو اس کی حالت بہت نازک ہو گئی اور اس طرح اپنے بھائی سے اس کے تعلقات، جو پہلے ہی بہت اچھے نہ تھے، اب اور بھی زیادہ خراب ہو گئے۔ وہ انھیں پریشانیوں میں مبتلا تھا کہ ایسے ایک قابل اور شوریدہ سر عرب دُبَیس بن صَدَقہ نے ترغیب دی کہ العراق کا صوبہ آسانی سے لیا جا سکتا ہے اور خلیفہ اور سلطان سے قطعی نجات مل سکتی ہے۔ یہ منصوبہ ناکام رہا اور دونوں نے سلطان سَنجر کے پاس جا کر پناہ لی، جس نے ان کی حمایت کرتے ہوئے ان کی طرف سے الری کے حاکم محمود سے گفت و شنید شروع کی (اواخر ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء)۔ چند سال بعد محمود فوت ہو گیا (۵۲۵ھ/۱۱۳۱ء) اور اُس کے بیٹے داؤد کو عارضی طور پر تخت نشین کر دیا گیا، تاآنکہ سلطان سنجر جانشینی کے متعلق قطعی فیصلہ صادر کر دے۔ اُس نے طُغرل کے حق میں فیصلہ کیا، لیکن اس اثنا میں اس کا ایک اور بھائی مَسْعُود بھی تخت کا دعویدار بن بیٹھا تھا اور بے شمار فوج کے ساتھ بڑھا چلا آ رہا تھا۔ اس سلسلے میں دِینَوَر کے مقام پر سَنجر اور مَسْعُود کے درمیان ایک جنگ (۵۲۶ھ/۱۱۳۲ء) ہوئی، جس میں مَسْعُود کو شکست ہوئی؛ اسے اس کی ولایت گنجہ میں واپس بھیج دیا گیا اور طُغرل کو سلطان بنا دیا گیا۔ سَنجر رخصت ہو گیا اور اپنے بھتیجے کو پیچھے چھوڑ گیا تاکہ وہ اپنے مخالفین سے اپنے آپ کو بادشاہ تسلیم کرائے۔ وہ داؤد کے حمایتیوں کو تتر بتر کرنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن داؤد خود بغداد بھاگ گیا۔ مَسْعُود نے وہاں بھی اس پر غلبہ حاصل کر لیا اور اُس نے خلیفہ کو خطبے میں اپنا نام شامل کرنے اور داؤد کو اس کا جانشین نامزد کرنے پر آمادہ کر لیا (۵۲۷ھ/۱۱۳۲ء)۔ طُغرل اپنے بھائی کے مقابلے میں عہدہ برآ نہ ہو سکا۔ بہت کچھ جہاں گردی کے بعد اُس نے طبرستان کے اِسْپَہْبَد کے ہاں پناہ لی اور ۱۱۳۲-۱۱۳۳ء کا سارا موسم سرما اُس نے وہیں گزارا۔ اُس سے اگلے سال قسمت نے کچھ یاوری کی اور وہ پایۂ تخت ہمذان پر دوبارہ قابض ہو گیا۔ وہاں پہنچتے ہی وہ درد قولنج میں مبتلا ہو کر آغاز ۵۲۹ھ/

اکتوبر ۔ نومبر ۱۱۳۴ء میں جاں بحق ہو گیا (Recueil، ۲ : ۱۴۴ میں تاریخ وفات غلطی سے ۵۲۸ھ لکھی گئی ہے) ۔ اُس کی بیوہ نے بعد میں اِلدگیز (رَکَ بآں) سے شادی کر لی، جس نے طُغرل کے بیٹے آرسلان کو سلاجقہ کے تخت پر بٹھا دیا (۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء [دیکھیے الکامل، ج ۱۰]) ۔

(M. TH. HOUTSMA)

* **طُغرِل (ثانی)** : بن ارسلان، العراق کا آخری سلجوق سلطان (۵۷۱ھ/۱۱۷۵ء تا ۵۹۰ھ/۱۱۹۴ء)، جو ۵۶۴ھ/۱۱۶۸-۱۱۶۹ء میں پیدا ہوا۔ ابھی نابالغ ہی تھا کہ اتابک پہلوان نے اُسے تخت نشین کر دیا ۔ اس نے اس کے باپ کو اس بنا پر زہر دلوا کر مروا دیا تھا کہ وہ اس کی ناقابل برداشت سرپرستی سے نکل جانے کی کوشش میں تھا (قب Houtsma، در Acta Orientalia، ۳ : ۱۳۰ ببعد) ۔ پہلوان کی وفات (۵۸۱ یا ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء) کے بعد طُغرل کو، جو اب جوان ہو چکا تھا اور جس کی تعلیم بڑی احتیاط سے ہوئی تھی اور جو قوائے جسمانی و ذہنی میں بھی ممتاز تھا (اس نے فارسی زبان میں کئی چھوٹی چھوٹی نظمیں بھی کہیں)، پہلی بار یہ احساس پیدا ہوا کہ اسے اپنے والد کے نقش قدم پر چلتے ہوئے صرف نام نہاد سلطانی پر ہی قانع نہ رہنا چاہیے۔ اسی اثنا میں یہ واقعہ بھی پیش آیا کہ پہلوان کے جانشین قزل آرسلان کا اپنے بھائی کی بیوی اور دو بیٹوں سے جھگڑا ہو گیا ۔ اور اول الذکر نے چند ترکی امرا سے ساز باز کر کے سلاجقہ کے پایۂ تخت ہَمَذان پر قبضہ کر لیا ۔ خطرناک دشمنوں کا پوری طرح قلع قمع کرنے کا مزید اطمینان حاصل کرنے کے لیے قزل آرسلان نے خلیفہ کو لکھا کہ اسے بغداد سے فوج بھیجی جائے اور وہ خود آذربیجان کی طرف بڑھا، لیکن لشکر بغداد کے نالائق وزیر ابن یونس نے دایمرغ کے مقام پر طغرل پر حملہ کر دیا (۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء)، جس نے حیرت انگیز داد شجاعت دیتے ہوئے اُسے شکست فاش دی ۔ بہر حال کامیابی سے طُغرل کو کوئی خاص فائدہ نہ پہنچا، کیونکہ قزل آرسلان نزدیک آ رہا تھا اور خلیفہ بھی نئی فوج تیار کرنے میں مصروف تھا ۔ اس کی مصیبتوں میں مزید اضافہ اس واقعے سے ہو گیا کہ نوجوان سلطان خود اپنے ہی آدمیوں سے بگڑ بیٹھا اور ہمذان واپس آتے ہی اپنے بہت سے ممتاز حمایتیوں کو تختۂ دار پر لٹکوا دیا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خود اپنے پایۂ تخت ہی کو قابو میں نہ رکھ سکا اور اُس پر قزل آرسلان نے بہت جلد قبضہ کر لیا ۔ طغرل کچھ عرصے تک اُرمیہ، خوی اور سلماس کے تاخت و تاراج میں لگا رہا ۔ پھر خلیفہ کو خوش کر کے اُس کی حمایت حاصل کرنے کی ناکام کوشش کی اور کئی مسلم امیروں اور صلاح الدّین سے بھی مدد چاہی، مگر کامیابی نہ ہوئی ۔ آخر کار اسے قزل آرسلان کے سامنے ہتیار ڈالنے پر مجبور ہونا پڑا، جس نے اُسے ۵۸۶ھ/۱۱۹۰ء میں تبریز کے نزدیک کَہْران کے قلعے میں قید کر دیا ۔ اب قزل آرسلان نے خود سلجوقی تخت سنبھال لیا، لیکن اگلے سال جب اپنی بیوہ بھاوج کی انگیخت پر قزل آرسلان مارا گیا تو طُغرل بھی قید سے بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا اور اُسے زَنجان میں بنو کُنشود کے ہاں پناہ بھی مل گئی ۔ پہلوان کے بیٹوں میں، جو اب آذر بیجان کے حکمران تھے، ناچاقی ہو جانے کے باعث اسے ہمذان واپس آ جانے کا موقع مل گیا ۔ یہاں اس نے پہلوان کی بیوہ سے شادی کر لی، تاہم بعد ازاں اسے قتل کرا ڈالا ۔ اس نے اصفہان اور رَے بھی فتح کر لیا اور رے کے نزدیک طَبَرَق کے

مضبوط قلعے کو برباد کر دیا (یاقوت : معجم، ۳ : ۵۰۴ ببعد)، لیکن اس کارروائی سے اس نے خوارزم شاہ ایسے زبردست آدمی کی دشمنی مول لے لی، جس نے کچھ ھی عرصہ پہلے رے فتح کیا تھا۔ خوارزم شاہ نہیں چاہتا تھا کہ یہ شہر اس کے قبضے سے نکل جائے؛ چنانچہ اُس نے اسے سَلْجُوق سلطان سے واپس لے لینے کے لیے وھاں فوجیں بھیج دیں ۔ اب دانائی کی بات تو یہ تھی کہ وہ اتنی بڑی فوج کا مقابلہ نہ کرتا، لیکن سلجوق سلطان کے نزدیک حمیت کا تقاضا یہ تھا کہ وہ عراق پر سلجوقی حقوق کی حفاظت کی خاطر اپنی جان پر بھی کھیل جائے؛ چنانچہ دوستوں کی صلاح کے علی الرّغم وہ خاموشی کے ساتھ دشمن کی فوج کا انتظار کرتا رہا، پھر اپنے چند وفادار ھمراھیوں کے ساتھ دشمن پر ٹوٹ پڑا اور فوراً ھی قتل ھو گیا (۲۹ ربیع الاول ۵۹۰ھ/۲۴ مارچ ۱۱۹۴ء)۔

(M. TH. HOUTSMA)

* **طُغْرِل بیگ** : رکن الدّین ابوطالب محمد بن میکائیل، پہلا سَلْجُوق سلطان (۴۲۹ھ/۱۰۳۷ء تا ۴۵۵ھ/۱۰۶۳ء)؛ سلاجقہ کے اقتدار کے آغاز اور طُغْرِل بیگ اور اُس کے بھائی چَغْری بیگ کے عروج کے متعلق رک بہ چغری بیگ۔ یہاں ھم یہ تذکرہ ۴۲۹ھ/۱۰۳۸ء سے شروع کرتے ھیں جب طُغْرِل بیگ نیشاپور میں داخل ھوا اور اس کا نام خُطبے میں پڑھا گیا ۔ البَیْہَقی (ص ۶۹۱) اس واقعے کی دلچسپ تفصیل بیان کرتا ہے ۔ ابن الأثیر اور دوسرے مؤرخین یہ کہتے ھیں کہ اس سے کہیں پہلے اس کے پاس خلیفہ کا ایک ایلچی آیا تھا، جس نے یہ شکایت کی کہ جاھل اور تند خو غُزوں نے قتل و رھزنی کا بازار گرم کر رکھا ہے ۔ یہ بات غالباً صحیح معلوم ھوتی ہے کیونکہ ھمیں علم ہے کہ سلاجقہ اپنی قدیم ترین دستاویز (البَیْہَقی، ص ۵۸۳) میں اپنے آپ کو امیرالمؤمنین کے موالی کہا کرتے تھے اور ابتدا ھی سے ان کے اور خلیفہ کے درمیان مراسم قائم تھے؛ تاھم غزنویوں کی وجہ سے طُغْرِل بیگ کو جلد ھی یہ شہر چھوڑنا پڑا، تا آنکہ ۸ رمضان ۴۳۱ھ/۲۲ مئی ۱۰۴۰ء کو دَنْدانقان کے مقام پر مَسْعُود نے شکست کھائی اور غزنوی خراسان سے ھٹنے اور اس ولایت کو سلاجقہ کے قبضے میں دے دینے پر مجبور ھو گئے ۔ سَلْجُوق سرداروں میں سے طُغْرِل بیگ، چَغْری بیگ، ابراھیم اِینال اور قُتُلْمِش قابل ذکر ھیں، جنھوں نے اپنی سلطنت کو ملحقہ ممالک میں وسیع کرنا شروع کیا ۔ ان میں سے ھر ایک اپنے ھی لیے کوشش کرتا تھا، گو طُغْرِل بیگ کو ان کے درمیان کسی قدر زیادہ وقعت حاصل تھی ۔ پہلے پہل جرجان اور طبرستان کے زیاریوں نے سالانہ خراج ادا کرنے کی شرط پر اس کی اطاعت قبول کی (۴۳۳ھ/۱۰۴۱ - ۱۰۴۲ء) ۔ اس سے اگلے سال اس نے اپنے بھائی چَغْری بیگ کو خوارِزْم فتح کرنے میں مدد دی ۔ اس کے بعد الرَّی میں امن قائم کیا، جہاں ابراھیم اینال کے ماتحت خود سر غُزوں نے ملک میں قیامت برپا کر رکھی تھی اور یوں بھی مجدالدّولہ کا علاقہ بھی فتح کر لیا، جو اس وقت تک طَبَرق کے قلعے میں بیٹھ کر مقابلہ کرتا رہا تھا ۔ قزوین اور ھمدان میں بھی سلاجقہ کی حکومت تسلیم کر لی گئی اور اصفہان حکمران فَرامُرز نے بھی ایک خطیر رقم کی ادائی قبول کر لی، جس نے خلیفہ کے توسّط سے اس کام کے لیے الماوَرْدی جیسے مشہور و معروف فقیہ کو طُغْرِل بیگ کے پاس بھیجا (۴۳۵ھ) ۔ جلال الدّولہ بُوَیہی نے سلاجقہ سے صُلح کرنا

جاہی، لیکن اس کا اسی سال انتقال ہو گیا؛ چنانچہ اس کوشش کا خاطر خواہ نتیجہ اُس کے جانشین ابو کالیجار کے عہد، یعنی ۴۳۹ھ/۱۰۴۷ء میں جا کر نکلا۔ ابراہیم اینال نے کردستان کو اپنے غزّوں کے ساتھ پامال کر دیا تھا اور اب بغداد کی طرف رخ کرتے ہوئے حُلوان اور خانقین تک پہنچ چکا تھا۔ اُسے ہدایت کی گئی کہ وہ واپس ہٹ جائے اور کسی اور علاقے کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنائے۔ اس پر وہ اَبخز اور بوزنطیوں کی طرف متوجہ ہو گیا۔ اس نے اَبخز کے امیر لپرائٹس Leparites کو قید کر لیا اور اتنا زیادہ مال غنیمت اس کے ہاتھ آیا کہ اُس کے لے جانے کے لیے دس ہزار گاڑیاں بھی کافی نہ ہوئیں (۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء)۔ طُغرل بیگ اور اس کے درمیان کچھ جھگڑا ہو گیا، جس کی وجہ سے اُسے قید کر لیا گیا، لیکن بعد میں اسے معافی دے دی گئی اور المَوصل میں سپہ سالار مقرر کر دیا گیا۔ طغرل بیگ نے لپرائٹس Liparites کو زر فدیہ لیے بغیر رہا کر دیا اور بازنطیم میں ایک ایلچی بھی صلح کی گفت و شنید کے لیے بھیجا، لیکن غُزّوں کی آئے دن کی لُوٹ مار کی وجہ سے یہ صُلح زیادہ عرصے تک قائم نہ رہ سکی۔ اس اثنا میں وہ اپنے حدود مملکت میں برابر توسیع کرتا رہا۔ اُس نے دیار بکر کے مروانیوں سے حلف اطاعت لیا اور ۴۴۲ھ/۱۰۵۰ء میں اصفہان کا محاصرہ کیا، کیونکہ وہاں کا حکمران فرامرز حالات کے مطابق کبھی سلاجقہ کا اور کبھی آل بُویہ کا منظور نظر بن جاتا تھا۔ ایسے مستحکم شہر کے محاصرے میں اپنے غیر مہذب اور جاہل سپاہیوں کے ذریعے کامیابی حاصل کرنا کوئی آسان کام نہ تھا، اس لیے اگلے سال تک یہ محاصرہ جاری رہا تاآنکہ فرامرز کا ذخیرۂ رسد ختم ہو گیا اور اسے ہتیار ڈالنے ہی بن پڑی۔ اس شہر کو دیکھ کر وہ ایسا خوش ہوا کہ اس نے اسی کو اپنی قیامگاہ بنانے کا فیصلہ کر لیا اور فرامرز کو اس کے معاوضے میں [= آبَرْقُوہ] اور یَزد دینے کو تیار ہو گیا۔ ۴۴۶ھ/۱۰۵۶ء میں شدید علالت کے بعد وہ ایک بار پھر آذربیجان پہنچا، جہاں اُس نے تبریز اور گنجہ کے والیوں سے عہد اطاعت لیا۔ بوزنطی علاقے میں بھی فوج کشی ہوئی، لیکن اس کا کچھ نتیجہ نہ نکلا اور مَلاز کرت (ملاذگرد) کے محاصرے کو ترک کرنا پڑا (قب Math. of Edessa، باب ۷۸؛ Cedrenus، مطبوعۂ بون، ۲ : ۵۹۰)۔ یہ سچ ہے کہ اس زمانے میں وہ بعض دوسری منصوبہ بندیوں میں بھی مصروف تھا۔ موسم خزاں میں اس نے اپنی فوج جمع کی اور بے اندازہ سامانِ حرب ہمدان میں جمع کیا تاکہ بغداد کے خلاف اپنی بڑی مہم کی تیاری کر سکے۔ ایسا کرنے کے لیے خلیفہ کے وزیر ابن المُسْلمہ [رکّ بآں] نے تحریک کی تھی، جو اُس کے ساتھ خفیہ خط و کتابت کیا کرتا تھا، کیونکہ ابُو کالیجار بویہی کے جانشین ملک الرّحیم بُویہی کی حکومت ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء سے بغداد کے فوجی سپہ سالار اَلْبَساسیری [رکّ بآں] کے توسط سے قائم تھی اور وہ مصر کے فاطمیوں سے خفیہ ساز باز رکھتا تھا! یہ بات خلیفہ اور وزیر کے لیے ناقابلِ برداشت تھی۔ طُغرل بیگ نے اس درخواست کے قبول کرنے میں کچھ تامل نہ کیا اور رمضان ۴۴۷ھ/دسمبر ۱۰۵۵ء میں بغداد جانے کے لیے حُلوان میں آ پہنچا۔ یہاں پہنچ کر اُسے بڑی مایوسی ہوئی۔ الملک الرّحیم، جو اس وقت واسط میں تھا، فوراً دارالخلافہ میں چلا گیا، لیکن البساسیری نے مصلحت اسی میں سمجھی کہ وہ الحلّہ کے مَزْیَدی امیر دُبَیس کے پاس جا کر پناہ لے۔ اب طُغرل بیگ سے

گفت و شنید کرنے میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہی۔ ۲۲ رمضان ۴۴۷ھ کو خلیفہ نے خُطبے میں اس کا نام پڑھوایا اور تین دن بعد سلطان بغداد میں داخل ہو گیا۔ شہر میں اجڈ غُزوں کی موجودگی کی وجہ سے قتل و غارت گری کا بازار گرم ہو گیا اور گلی کوچوں میں اہلِ شہر اور ان لوگوں کے درمیان باقاعدہ جنگ شروع ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا۔ طغرل بیگ نے اس صورت حال کا خاتمہ کرنے کے لیے فوری مداخلت کی اور یہ بہانہ کر کے کہ یہ سب کچھ ملک الرّحیم نے کرایا ہے، اسے خلیفہ کے بیچ بچاؤ کے باوجود گرفتار کر لیا اور اس طرح آلِ بُویہ کی حکومت ہمیشہ کے لیے ختم ہوگئی۔ خلیفہ سے اتفاق و اتحاد اس طرح استوار کیا گیا کہ چغری بیگ کی بیٹی اس کو بیاہ دی گئی، لیکن سلطان اور خلیفہ کی باہمی ملاقات صرف اسی وقت ہوئی جب سلطان نے دُبَیس اور دوسرے باغی عربوں پر اچھی طرح قابو پا لیا (اواخر ۴۴۹ھ/آغاز ۱۰۵۸ء)۔ اسے سلطان اَلْمَشْرِق و الْمَغْرِب کا لقب عطا ہوا، تاہم اس کے کچھ عرصے بعد ہی ایک انقلاب رونما ہوا، اس دوران میں البَسَاسِیْری، جو مصر کے فاطمی خلفا کے حق میں سرگرمی کے ساتھ کام کرتا رہا تھا اور جس نے ابراھیم اینال کو بھی طُغْرِل بیگ کے خلاف بغاوت کرنے پر آمادہ کر لیا تھا، المَوْصِل میں اپنا عہدہ البَسَاسیْری کے حوالے کر کے ھمذان چلا گیا، جہاں سُلطان کے غُزوں میں سے، جو عراق میں ایک عرصے تک بیکار بیٹھے رہنے کی وجہ سے بے چین ہو رہے تھے، بہت سے آدمی اس کے ساتھ مل گئے؛ لہذا طُغْرِل بیگ اس فوج کے ساتھ جو وفادار رہی بغداد سے روانہ ہوا اور جب چغری بیگ کے بیٹے مزید فوج لے کر اس کی مدد کو آ پہنچے تو اس نے ابراھیم اینال کو الرّی میں قید کر لیا اور اسے فوراً ہی قتل کرا دیا۔ اس اثنا میں البَسَاسِیْری بغداد میں داخل ہو گیا جو اس وقت فوج سے خالی تھا۔ اس نے فاطمی خلیفہ اَلْمُسْتَنْصِر کا نام خطبے میں شامل کرا دیا (۸ ذوالقعدہ ۴۵۰ھ/۲۷ دسمبر ۱۰۵۸ء)۔ خلیفہ اور المَسْلَمَہ نے قُرَیْش بن بَدْران [رکّ باں] سے، جو البَسَاسِیْری کا دوست تھا، مدد چاہی۔ وہ خلیفہ کو حفاظت سے حدیثۃ عانہ میں لے آنے میں کامیاب ہو گیا اور اس نے انتقام کے لیے وزیر کو البَسَاسِیْری کے حوالے کر دیا، جس نے اسے بڑی بے رحمی سے قتل کرایا۔ ٹھیک ایک سال کے بعد طُغْرِل بیگ آ پہنچا۔ وہ خلیفہ کو دارالخلافہ میں واپس لے آیا اور البَسَاسِیْری کی افواج کو شکست فاش دی۔ اس لڑائی میں البَسَاسِیْری بھی مارا گیا۔ ان واقعات کی یاد یاقُوت کے وقت میں بھی بعض کہاوتوں کے ذریعے تازہ تھی (معجم، ۳ : ۵۹۵ س ۲۰ ببعد)۔ اب طُغْرِل بیگ واسط چلا گیا، دُبَیْس سے صُلح کر لی اور کسانوں کو واسط اور بصرے میں خراج وصول کرنے کے لیے مقرر کیا۔ ۴۵۲ھ/۱۰۶۰ء میں وہ پھر بغداد واپس آیا؛ اس کا ایک مقصد تھا، جسے وہ ایک عرصے سے دل ہی دل میں چھپائے ہوئے تھا، یعنی خلیفہ کی بیٹی سے شادی۔ اس ارادے کے خلاف بنو عباس کی غیرت بھڑک اٹھی۔ آخر طُغْرِل کے وزیر الکُنْدُرِی نے یہ دھمکی دی کہ خلیفہ کے ذرائع آمد ضبط کر لیے جائیں گے۔ تب کہیں جا کر خلیفہ نے یہ تجویز منظور کی اور نکاح سلطان کی عدم موجودگی ہی میں ہوا، کیونکہ وہ اس وقت آرمینیا میں تھا (۴۵۳ھ/۱۰۶۲ء)۔ جب وہ اگلے سال بغداد واپس آیا تو اسے صرف اتنی اجازت دی گئی کہ وہ اپنی بیوی کو نقاب پوشی کی حالت میں دیکھ سکے، لیکن زناشوئی کی تکمیل کا کوئی ذکر

آئے بغیر وہ واپس چلا گیا ۔ اس کے علاوہ اب وہ ستر برس کا بوڑھا ہو چکا تھا اور اس کا وقت قریب آ چکا تھا، چنانچہ ۸ رمضان ۵۵۴ھ/۴ ستمبر ۱۰۶۳ء کو الرّی میں اس کا انتقال ہو گیا ۔ اپنے بھائی چغری بیگ کی وفات پر اس نے اس کی ایک بیوی سے شادی کر لی تھی ۔ چونکہ وہ خود بے اولاد تھا، لہٰذا اس کی تجویز یہ تھی کہ وہ اس عورت کے بیٹے سلیمان کو اپنا جانشین بنائے، لیکن سلیمان کو فورًا ہی چغری بیگ کے ایک اور بیٹے اَلْب اَرْسلان [رَكَ بآن] کے حق میں دست بردار ہونا پڑا ۔

مآخذ : رَكَ به سلجوق ۔

(M. TH. HOUTSMA)

* **طُغْرِل شاہ** : مُغِیثُ الدّین طغرل شاہ بن قلیج آرسلان، ایشیائے کوچک کا ایک سلجوقی حکمران ۔ جب بوڑھے بادشاہ قلیج آرسلان ثانی [رَكَ بآن] نے اپنے کئی بیٹوں کے درمیان اپنی سلطنت کو تقسیم کر دیا تو طغرل شاہ کے حصے میں اَبُلُسْتَیْن کا شہر آیا ۔ ۵۹۷ھ/۱۲۰۰ - ۱۲۰۱ء میں اس کے بھائی رکن الدّین سلیمان [رَكَ بآن] نے اَرْزروم کو فتح کیا اور اسے طُغرِل شاہ کو دے کر اس کے عوض اس سے اَبُلُسْتَین لے لیا ۔ چند سال بعد الاَوْحد ایوب بن العادل اَیُّوبی [رَكَ بآن] نے خلاط (اَخلاط) کے حاکم بَلْبَنْ پر حملہ کر دیا ۔ چونکہ وہ اکیلا اپنے آپ کو بچا نہیں سکتا تھا اس لیے اس نے طغرل شاہ سے مدد کی درخواست کی اور ان دونوں نے اپنی متحدہ فوج سے الاوحد کو شکست دی ۔ طُغرِل شاہ نے جسے خلاط پر بھی قبضے کی خواهش تھی بَلْبَن کو دغابازی سے مروا ڈالا، لیکن جب اس نے شہر پر قبضہ کرنے کی کوشش کی تو اسے سخت مزاحمت کا سامنا ہوا ۔ اس لیے وہ ملازگرد [رَكَ بآن] کی طرف متوجہ ہو گیا، اسے یہاں بھی شکست ہوئی، اور اب اسے ارزروم کی طرف واپس جانے کے سوا چارہ نہ رہا ۔ اس کے بعد خلاط کے لوگوں نے اَلْاَوْحد کی طرف رجوع کیا جس نے ۶۰۴ھ/۱۲۰۷ - ۱۲۰۸ء میں شہر پر قبضہ کر لیا ۔ طُغرِل شاہ نے اپنے پڑوسی گرجستان (Georgia) والوں سے اپنے آپ کو محفوظ نہ سمجھتے ہوئے بادشاہ گیورگی ثالث لَشا (Giorgi III Lasha) کو تِفْلِس میں خراج ادا کرنا منظور کر لیا اور دیگر معاملات میں بھی باجگزار بننے پر رضامند ہو گیا ۔ آخر میں طُغرِل شاہ کا ایک بیٹا عیسائی ہو گیا اور اس نے گیورگی کی بہن رُسُودَن (Rusudan) سے شادی کر لی، جو گیورگی کے بعد حکمران ہوئی [رَكَ به تِفْلِس] ۔ طُغرل شاہ ۶۲۲ھ/۱۲۲۵ء میں فوت ہو گیا اور اس کا بیٹا رکن الدین جہان شاہ اس کا جانشین ہوا، جسے ۶۲۷ھ/۱۲۳۰ء میں اس کے چچا زاد بھائی علاءالدین کیقباد اوّل [رَكَ بآن] نے تخت سے معزول کر دیا ۔ ایک اور روایت کے مطابق، جو یقینًا غلط ہے، طُغرل شاہ کو ۶۱۰ھ/۱۲۱۳ - ۱۲۱۴ء میں اس کے بھتیجے کیکاؤس اوّل [رَكَ بآن] نے مروا ڈالا، کیونکہ طُغرل نے اس کی حکومت پر قبضہ کرنے کی ناکام کوشش کی تھی، لیکن خود قید ہو گیا اور مارا گیا ۔

مآخذ : (۱) ابن الاثیر: الکامل، طبع تورن برگ، ۱۲: ۵۸، ۱۳۳، ۱۸۰، ۲۷۱، ۲۷۹، ۲۹۵، ۳۱۸؛ (۲) ابوالفداء: تاریخ، طبع Reiske، ۴: ۲۳۹، ۲۵۱؛ (۳) *Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux*، ۱: ۸۳، ۸۷ و ۱/۲: ۶۹، ۱۹۷ ببعد، ۱۲۷ ببعد؛ (۴) Houtsma : *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*، ۳: ۱۱، ۲۷ ببعد، ۵۷، ۵۹ ببعد، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۳، ۱۸۷ و ۳: ۵، ۱۹، ۲۱۱ تا ۲۲۳،

۳ تا ۲۳۳، ۲۸۳، ۲۸۸؛ (۵) خلیل ادہم: دُوَلِ اسلامیہ، ص ۲۱۱، ۲۱۹، ۲۲۸؛ (۶) de Zaumbaur: *Manuel de généalogie et de chronologie*، ص ۲۴۳ ببعد۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

* **اَلطَّفّ** : وہ صحرائی علاقہ جو کوفے کے مغرب میں دریاے فرات کے کنارے کے سیلابی (alluvial) میدان میں واقع ہے۔ یہ علاقہ دریا کے پاس کی نشیبی زمین کی بہ نسبت اونچا ہے اور وسطی عرب کی سطح مرتفع کے ساتھ بتدریج مل جاتا ہے۔ یاقوت نے جن ثقہ اور مستند مصنفوں کے اقوال نقل کیے ہیں (۳ : ۵۳۹) ان کے بیان کے مطابق الطّف سے مراد وہ رقبہ ہے جو گرد و نواح کے علاقے سے اونچا ہو۔ تیرھویں صدی کے بعد اس نام کا سراغ نہیں ملتا۔ اس علاقے میں کئی چشمے ہیں، جو جنوب مغرب کی طرف بہتے ہیں (ابن الفقیہ، ص ۱۸۷)۔ ان میں سے زیادہ مشہور چشمہ العُذَیب تھا۔ اس کے جغرافیائی محلِ وقوع کی بنا پر الطّف کے مقام پر عربوں اور ایرانیوں کے درمیان پہلی آویزش ہوئی (الطّبری، ۱ : ۲۲۱۰، ۲۲۳۷؛ ابن الاثیر، ۲ : ۳۳۵، ۳۵۱)۔ یہاں ساسانی بادشاہوں نے سرحدی جاگیردار محافظ مقرر کر رکھے تھے؛ دفاع کے لیے قلعے (مسلحہ) تھے اور ایک بہت بڑی خندق تھی، جو ہِیت (ابن رُستہ، ص ۱۰۷) سے شروع ہوتی تھی۔ الطّف میں القادسیہ [رکّ بآں] اور کربلا کے مقام تھے۔ مؤخّر الذکر [امام] الحسین؄ کا مقام شہادت ہونے کی وجہ سے مشہور ہے (یاقوت، محلِ مذکور؛ البکری: معجم، ۲ : ۶۵۳)؛ چنانچہ امام موصوف کو المقتول بالطّف کہتے ہیں (دیکھیے ابن الاثیر، ۴ : ۴۰؛ نیز دیکھیے وہ نظم جو یاقوت (محلِ مذکور پر) اور ابن الاثیر (۴ : ۲۶۷) نے نقل کی ہے۔ بعد کی صدیوں میں الطّف کا ذکر شاذ و نادر ہی آتا ہے (مثلاً ابن الاثیر، ۷ : ۳۲۹، بسلسلۂ فتنۂ قرامطہ) اور اکثر عرب جغرافیہ دان اس کا کوئی ذکر نہیں کرتے۔

(J. H. KRAMERS)

* **طِفْلی** : احمد چلبی، سترھویں صدی کا ایک ترکی شاعر اور قصیدہ گو۔ شیخی نے شقائق ذیلی میں لکھا ہے کہ وہ قسطنطینیہ میں پیدا ہوا تھا، لیکن دوسرے ماخذ کے مطابق وہ طرابزون کا باشندہ تھا۔ وہ ایک شخص عبدالعزیز افندی کا بیٹا تھا اور بچپن ہی سے نظمیں لکھا کرتا تھا، اسی لیے اس کا تخلّص طِفلی ہے۔ وہ نہایت ذہین اور نکتہ سنج تھا، جس کی وجہ سے اس نے مدّاح اور ندیم (نہ کہ شاعر) کی حیثیت سے اچھی خاصی شہرت حاصل کر لی۔ اس حیثیت سے وہ سلطان مراد رابع کے حاشیہ نشینوں میں شامل تھا اور اچھا خوش حال تھا کیونکہ چنگی اور اوقاف کی آمدنی سے اسے وظیفہ ملا کرتا تھا۔ سب ماخذ میں لکھا ہے کہ وہ سلطان مراد کی مجالس میں شاہنامہ سنایا کرتا تھا اور مزاحیہ اور دلچسپ کہانیاں لکھا کرتا تھا (ہندوستان، ایران اور ایشیاے کوچک کے محلّات میں شاہنامہ خوان اور قصّہ خوان کی اہمیت اور اس کے مقام کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے دیکھیے کوپرولو زادہ فؤاد: ترکیات مجموعہ سی، ۱ : ۴ تا ۵، ۱۰ تا ۱۲)۔ اولیا چلبی، جو ان بیانات کی تصدیق کرتا ہے، یہ بھی لکھتا ہے کہ اسے لِق لِق طِفلی کہتے تھے کیونکہ وہ بہت بلند قامت شخص تھا (۱ : ۱۷۶)۔ اگرچہ وہ "ملامیۂ بیرامیہ" سلسلے سے تعلق رکھتا تھا اور ادریس مختفی کا مرید تھا (مخطوطۂ مستقیم زادہ: مناقب ملامیۂ بیرامیہ، جو راقم کے ذاتی کتاب خانے میں موجود ہے)، تاہم اس نے آوارگی میں زندگی گذاری۔ سلیمان فائق آفندی: مجموعہ کے مطابق وہ توجیہ مصطفٰی پاشا کے

نواح میں رہا کرتا تھا۔ اپنے زمانے کے شعرا سے اس کے تعلقات کے واقعات مشہور ہیں۔ صفائی لکھتا ہے کہ اینکی زغراہ کے شاعر طرزی محمّد چلبی نے دو منظوم ہجویہ رسالے وصیّت نامہ اور ذلّہ نامہ کے نام سے لکھے اور انہیں طفلی سے منسوب کر دیا۔ وصیّت نامہ کی ایک نقل راقم کے کتاب خانے میں موجود ہے۔ ادرنہ کے شاعر گُفتی نے اپنے دلچسپ منظوم تذکرۂ شعرا میں بھی طفلی کا ذکر کیا ہے۔ طفلی نے ۱۰۷۱ھ/۱۶۶۰-۱۶۶۱ء میں وفات پائی اور سیلوری قپی Siliwri Kopi کے باہر حضرت بالی کے قریب دفن ہوا اور لوح مزار پر تاریخ وفات اس کے رشتے دار نظمی محمّد افندی نے کندہ کرائی۔ مشہور و معروف شاعر نائلی قدیم نے بھی اس کی تاریخ وفات لکھی تھی۔ ۱۰۷۰ھ کی تاریخ، جو شیخی نے اور عاصم نے ذیل زبدۃ الاشعار میں دی ہے، یا ۱۰۴۳ھ کی تاریخ، جو صفائی نے لکھی ہے، دونوں غلط ہیں۔ v. Hammer (Osmanische Dichtkunst، ۳ : ۳۳۹) آخری ماخذ کی سند پر ۱۰۴۴ھ ہی لکھتا ہے اور Rieu بھی اپنی فہرست مخطوطات ترکی (Turkish MSS in the Br. Mus.، ص ۱۹۸) میں یہی تاریخ دہراتا ہے۔ طفلی کو، جس کا بقول صفائی ایک دیوان موجود ہے، بحیثیت شاعر بالکل نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ تذکرہ نگار، مثلاً شیخی، رضا، عاصم اور صفائی، اسے شاعروں میں شمار کرتے ہیں۔ موزۂ بریطانیہ میں اس کا دیوان موجود ہے، لیکن اس میں صرف غزلیات ہی ہیں (Rieu: فہرست، ص ۱۹۸؛ عدد ۷۹۳۳ Add، ورق ۱۸ تا ۵۳)، مجموعۂ میں جو اس دور کی تصنیف ہے، ہمیں اس کی بہت سی نظمیں ملتی ہیں (Flugel: Katalog der orient. Hss. Wien، ۱ : ۷۲۱)۔ اس کی شہرت زیادہ تر مدّاح اور ندیم کی حیثیت سے ہے۔ سترھویں صدی کے تمام ماخذ کا اس بات پر اتفاق ہے اور میرزا زادہ سالم، مصنف تذکرہ (اٹھارھویں صدی کا مصنف)، بھی اپنے ہم عصر کریمی کی فن مدّاحی میں مہارت کی اہمیت بتاتے ہوئے کہتا ہے کہ کریمی داستان گوئی میں ایسا ہی مشّاق تھا جیسا کہ طفلی، جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ طفلی کی شہرت اس وقت تک بھی قائم تھی (تذکرۂ سالم، طبع قسطنطینیہ، ص ۵۶۸)۔ سلیمان فائق افندی، مصنف مجموعہ، لکھتا ہے کہ وہ عثمانی ترکوں کا اوّلین اور قدیم ترین مدّاح تھا، لیکن جو کچھ مجھے اپنی تحقیق سے معلوم ہوا ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ دعوٰی غلط ہے، تاہم ہمیں طفلی کو عثمانی ترکوں کا مشہور ترین ’’مدّاح‘‘ سمجھنا چاہیے۔ بعض پرانے مجموعوں میں ہمیں اس کے کلام کے کچھ قطعات ملتے ہیں اور طفلی اور سلطان مراد کے متعلق حکایات تو آج تک موجود ہیں۔ صانصار مصطفٰی کی کہانی میں، جو کتاب خانۂ استانبول (عدد ۱۲۰۸) میں موجود ہے اور جس کے ایک اور نسخے میں بھی، جو راقم کے ذاتی کتاب‌خانے میں ہے، سلطان مراد اور طفلی تمثیلی کرداروں کے روپ میں ظاہر ہوتے ہیں۔ خنجرلی خانم کی کہانی میں بھی، جو ’’مدّاحوں‘‘ کی سب سے پرانی کہانی ہے، سلطان مراد اور طفلی بطور کردار آئے ہیں (جریدۂ حوادث کے مدیر علی نے یہ پرانی کہانی مطبع جریدۂ حوادث سے دوبارہ شائع کی ہے اور اس کا نام ’خنجرلی خانم حکایۂ غریبی سی‘ رکھا ہے۔ اس کے سوانح حیات اور اس کہانی کے خلاصے کے متعلق دیکھیے ابن الامین محمود کمال مشاہیر مجہولہ، در TOEM، ۱۹۲۸ء، عدد ۹۹)۔ شاید یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ آیا یہ کہانیاں جو قدیم استانبول کی معاشرتی زندگی کے متعلق

معلومات کے اعتبار سے غیر معمولی قدر و قیمت رکھتی ہیں، واقعی طفلی ہی کی تصنیف ہیں یا بعد کے مداحوں نے طفلی کی شہرت کو ملحوظ رکھتے ہوئے انہیں حسب منشا ڈھال لیا اور ان میں طفلی کا نام شامل کر دیا؛ اس بات کا کوئی قطعی جواب نہیں دیا جا سکتا، لیکن مداحوں کی ان کہانیوں سے اتنا ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ طفلی کتنی بڑی شہرت کا مالک تھا۔

مآخذ : مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ (۱) شیخی نے شقائق کے زوائد میں جو اضافہ کیا ہے، یعنی وقائع الفضلاء۔ قسطنطینیہ کے کتاب خانوں میں اس کے کئی نسخے موجود ہیں۔ مصنف کے بیٹے نے اپنے باپ کی تصنیف کو مکمل کیا اور اس میں علما اور شیوخ کے سوانح ۱۱۳۱ تا ۱۱۴۴ھ شامل کیے۔ آیا صوفیا میں بھی ایک نسخہ موجود ہے، عدد ۳۱۹۸)؛ (۲) رضا: تذکرہ سی، قسطنطینیہ ۱۳۱۶ھ، ص ۶۳؛ (۳) صفائی : تذکرہ سی، کتاب خانۂ اسعد افندی، عدد ۲۵۴۹؛ (۴) سیرک زادہ محمد عاصم : ذیل زبدۃ الاشعار، مقالہ نگار کے ذاتی کتاب خانے میں؛ (۵) گفتی : تذکرہ سی، مقالہ نگار کے ذاتی کتاب خانے میں؛ (۶) سلیمان فائق افندی : مجموعہ (اس مجموعے اور اس کی تصانیف کے قلمی نسخوں کے متعلق دیکھیے ترکیات مجموعہ سی، ۱ : ۳۵)؛ (۷) محمد علی عینی : حاجی بیرام ولی، قسطنطینیہ ۱۳۴۴ھ، ص ۱۲۷؛ (۹) کوپرولو زادہ محمد فؤاد : ترکیات مجموعہ سی، ۱ : ۲۱ تا ۲۴۔

(KOPRULU ZADAH MEHMED FU'AD)

* **طُفَیلی** : مفت خورا، طبالی؛ عربی، فارسی اور ترکی کی بیشتر لغات اس لفظ کے یہی معنی دیے گئے ہیں، مثلاً بیلو Belot، Ghaffarow، سامی بیک وغیرہ، لیکن اس سے اس لفظ کے بالکل صحیح معنی ظاہر نہیں ہوتے۔ درحقیقت یہ لفظ ایسے شخص کے لیے استعمال ہوتا تھا جو بن بلائے کسی دعوتِ طعام میں چلا جائے یا کسی ایسے شخص کے ساتھ جائے جسے بلایا گیا ہو۔ اس سے کم درجے کے مفت خورے کو روزمرہ کی فارسی میں ''تُفَیلی'' کہتے ہیں۔

لسان العرب (۱۳ : ۴۲۹) اور تاج العروس (۷ : ۱۸۴) کے مطابق طفیلی کی وجہ تسمیہ ''طُفَیل الأعراس'' (یعنی دعوتیں اڑانے والا طُفَیل) نامی ایک کوفی ہے، جو ہر دعوت میں جہاں وہ مدعو نہیں ہوتا تھا، جا پہنچتا تھا اور اس امر پر خوشی کا اظہار کیا کرتا تھا کہ کوفہ ایک شفاف پیالے کی طرح ہے، جس کے اندر جو کچھ بھی ہو اس کی آنکھ سے اوجھل نہیں رہ سکتا۔ طفیل کے اس نام سے عربی افعال طَفَّلَ اور تَطَفَّلَ بنے، یعنی طفیل کی طرح کام کرنا۔ طفیل بنو اُمیّہ کے زمانے کا آدمی تھا اور بنو عبداللہ بن غَطَفان کے قبیلے میں سے تھا۔ اُس کی کہانی ابن السِّکِّیت (م ۲۴۴ھ/۸۵۸ء) نے بھی بیان کی ہے۔

طفیل کی شکل میں یہ لفظ فارسی زبان میں ایک خاص مفہوم رکھتا ہے : تکملہ یا تتمّہ، یعنی وہ چیز جسے کسی سودے میں مفت دے دیا جائے، یا وہ چیز جسے کوئی شخص از خود ترک کر دے'' [''نباتاتِ طفیلی'' ایک فارسی ترکیب ہے، جسے اردو میں ''طفیلی پودے'' کہتے ہیں، یعنی وہ پودے جو دوسرے پودوں سے غذا حاصل کرتے ہیں۔ اسی طرح طفیلی کیڑے وہ ہیں جو دوسرے کیڑوں سے غذا حاصل کرتے ہیں]؛ ہندوستانی زبان میں (دیکھیے شکسپیر: A. Dict. Hind. and Eng، ص ۱۳۳۹) ''طفیل'' متعلق فعل (adverb) کے طور پر استعمال ہوتا ہے، بمعنی ''بذریعہ''، ''بدولت'' یا ''کی خاطر'' کے مفہوم میں۔ حافظ کہتا ہے کہ آدمی ہو یا پری سب عشق کی بدولت وجود میں آئے ہیں۔

طفیل ھستی عشق اند آدمی و پری
ارادتے بنما تا سعادتے ببری

(V. Minorski)

* **طَلائع بن رُزِّیک** : الملک الصّالح، فاطمی وزیر (۴۹۵ھ/۱۱۰۲ء تا ۵۵۶ھ/۱۱۶۱ء)۔ بنو فاطمہ کے بارھویں خلیفہ الظّافر کے غدّارانہ قتل (۱۱۵۴ء) کے فورًا بعد ھی کچھ ایسے حالات رونما ھوے کہ حرم شاھی کی بیگمات کی درخواست پر طلائع کو ولایتِ اُشمونین کی حکمرانی چھوڑ کر ایک سخت گیر حاکم کے فرائض ادا کرنے کے لیے آنا پڑا۔ اُس نے بالائی مصر سے اپنے ھمراھیوں کو ساتھ لے کر قاھرہ کی طرف یلغار کی اور کامرانی نے اس کے قدم چُومے۔ عباس کی معزولی کے بعد ھی اسے ۵۴۹ھ/۱۱۵۴ء میں صغیر سن خلیفہ الفائز کا وزیر مقرر کر دیا۔ اس خلیفہ نے الصّالح باللہ کا لقب اختیار کیا۔ وزیر کا غدّار پیش رَو عبّاس ساری دولت سمیٹ کر فلسطین کی جانب فرار ھو گیا تھا۔ وھاں جاتے ھی وہ صلیبی جنگجوؤں کے ھاتھ آ گیا۔ طلائع نے اُن سے اپنے قیدی کی واپسی کے متعلق گفت و شنید کی اور کہا جاتا ھے کہ اس کے عوض اُس نے دس ھزار دینار ادا کیے (ابن ایاس، ۱ : ۶۶)۔ قیدی کی واپسی تو ھو گئی، لیکن عباس اور اس کے بیٹے نصر کو بے حد عذاب دینے کے بعد قاھرہ میں سُولی پر چڑھا دیا گیا۔ جیسا کہ طلائع ایسے زبردست سپہ سالار سے توقع کی جا سکتی تھی، اس نے بڑی سختی کے ساتھ نظم و نسق کو قائم رکھا.

فرصت کے اوقات میں اسے شعر گوئی کا شوق تھا، جس کا اظہار اس کے فوجی مراسلات کی طرز انشا سے بھی ھوتا ھے۔ اُس کے اشعار کے چند نمونے ابن خَلّکان (۱ : ۶۵۸) نے دیے ھیں۔ معلوم ھوتا ھے کہ وہ علوم و فنون کی سر پرستی دریا دلی سے کیا کرتا تھا، اگرچہ اُس نے کسانوں کو بھاری محاصل کے بوجھ سے پیس کر رکھ دیا۔ اُس نے باب الزُّوَیلہ کے نزدیک قاھرہ میں جو مسجد تعمیر کی تھی، اس کے کھنڈر اب تک نظر آتے ھیں اور ان سے اُس کے جذبۂ ایمانی کا پتا چلتا ھے۔ وہ ھمیشہ اسمٰعیلی عقیدے کا زبردست حامی رھا۔ صغیر سن خلیفہ کا گیارہ سال کی عمر میں انتقال ھو گیا (۱۱۶۰ء) اور اُس کی جگہ ایک اور کم سن یعنی اُس کا عمزاد بھائی العاضد تخت نشین ھوا۔ یہ فاطمیوں کا آخری تاجدار تھا۔ طلائع بدستور وزارت کے عہدے پر مامور رھا اور اس لے اپنی بیٹی خلیفہ سے بیاہ دی۔ اگرچہ وہ ھر طرح ملک کا مطلق العنان حاکم تھا، تاھم یہ صرف وقت کا سوال تھا کہ اس کے سیاسی دشمن اُس کی طاقت و اقتدار کا خُفیہ طریق سے خاتمہ کر دیں۔ حرم سرانے کی بیگمات پر جو پابندیاں اُس نے عائد کر رکھی تھیں ان کی وجہ سے خلیفہ کی پھُپی اس سے سخت ناراض ھو گئی اور اُسی کی خفیہ سازشوں کی وجہ سے وزیر قتل بھی ھوا۔ جس وقت وہ دم توڑ رھا تھا اس وقت بھی اس نے اپنے جابرانہ مزاج کا مظاھرہ کیا، یعنی اس نے حکم دیا کہ اس خاتون کو اس کی آنکھوں کے سامنے قتل کر دیا جائے۔ وہ ۱۹ رمضان ۵۵۶ھ/ستمبر ۱۱۶۱ء کو فوت ھوا۔ آخر میں اسے قرافہ کے قبرستان میں دفن کر دیا گیا۔ وقائع ابو صالح (ورق ۹۸ ب) میں ایک کہانی درج ھے کہ ایک معمّر عیسائی راھب نے، جو بالائی مصر میں رھتا تھا، اس زمانے میں جب طلائع محض ایک صوبے کا حاکم تھا، یہ پیش گوئی کی تھی کہ وہ کبھی دن سلطنت کا سب سے اعلٰی حاکم بن جائے گا۔ جب یہ پیش گوئی درست ثابت ھوئی تو طلائع نے اس مسیحی خانقاہ کے لیے

کچھ زمین وقف کر دی ۔ طلائع ایک بہادر شخص تھا، اُس نے سیاسی حکمت عملی، رشوت اور جنگ کے ذریعے ہر ممکن کوشش کی کہ صلیبیوں کو فلسطین سے نکال دیا جائے، لیکن اُسے کامیابی نہ ہوئی ۔ اس کی وجہ بڑی حد تک یہ تھی کہ جو گفت و شنید دمشق کے راسخ الاعتقاد مسلمان حکمرانوں سے اس سلسلے میں ہوئی، اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا ۔ مرتے دم اس نے اپنی اس ناکامی پر افسوس کا اظہار کیا کہ وہ فرنگیوں سے بیت المقدس واپس نہ لے سکا ۔ کہتے ہیں کہ اس کے عہد وزارت میں املرک Amalric نے مصر پر حملہ کیا تھا ۔

مآخذ : (۱) ابن خلکان: وفیات، مترجمۂ ڈیسلان، ۱ : ۶۵۷ تا ۶۶۱؛ (۲) ابن دُقماق: کتاب الانتصار، ۴ : ۶ و ۵ : ۳۵؛ (۳) ابو صالح: *Churches and Monastaries of Egypt*، مترجمۂ Evetts، اشاریہ؛ (۴) ابن ایاس: تاریخ مصر، ۱ : ۶۶ و ۶۷؛ (۵) المقریزی: خطط، ۲ : ۲۹۳؛ (۶) H. Derenbourg: *Oumâra du Yemen*، اشاریہ؛ (۷) وہی مصنف: *Vie du Ousâma*، ص ۱۷۷؛ (۸) Kay: *Omârahs Hist. of Yaman*، ۶ : ۷۸؛ (۹) السیوطی: حسن المحاضرہ، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ۲ : ۱۷؛ (۱۰) S. Lane-Poole: *Egypt in the Middle Ages*، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) Wüstenfeld: *Geschichte der Fatimiden Chalifen*، بمدد اشاریہ؛ (۱۲) W. B. Stevenson: *The Crusaders in the East*، ص ۱۸۶ ۔

(J. Walker)

⊗* **طَلاق** : (ع)، بمعنی خاوند کا اپنی بیوی کو پابندی نکاح سے آزاد کر دینا؛ طلاق یا اس کے ہم معنی الفاظ کہہ کر خاوند کا بیوی سے قطع تعلق کرنا؛ یہ اسلام کے عائلی قانون کا ایک اہم حصہ ہے خاوند کا اپنی منکوحہ بیوی سے اَنْتِ طَالِقٌ کہنا ۔ طَالِق کا فعل طَلَقَ ہے جس کے معنی ہیں (اونٹ وغیرہ کا) بند سے رہا ہو جانا، پھر مجازاً اس کا استعمال خاوند کی زوجیت سے عورت کے آزاد ہونے کے لیے بھی ہوتا ہے (الراغب: المفردات، بذیل مادہ) ۔ اس لیے طَلَّق کے معنے (اونٹ کو) رہا کر دینا؛ بیوی کو قید نکاح سے آزاد کرنا ۔ طالق کے معنی ہیں رسّی سے کھلا ہوا اونٹ یا قید نکاح سے رہا کی گئی عورت (دیکھیے لین: مدّ القاموس و لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اسلام میں یہ اپنی منکوحہ سے علٰحدگی اختیار کرنے کا ایک شرعی طریقہ ہے ۔

(۱) زمانۂ جاہلیت کے عربوں کے ہاں صرف مرد کو یہ یک طرفہ حق حاصل تھا کہ وہ جب چاہتے عقد ازدواج کو ختم کر دیتے ۔ حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے بہت پہلے عرب میں اس قسم کی طلاق کا رواج عام طور پر موجود تھا، اس کا یہ مطلب سمجھا جاتا تھا کہ مرد کو عورت پر جو حقوق شادی کی وجہ سے حاصل ہیں اور وہ شادی کے شرائط میں شامل تھے اُن سے پوری اور قطعی طور پر دستبردار ہو گیا، (قب Th. W. Juynboll: *De mohammedaansche bruidsgave* (لائیڈن، مقالۂ ڈکٹری)، ص ۲۳ تا ۴۶ جو اس رائے کے برعکس ہے، جو W. Robertson Smith: *Kinship and Marriage in early Arabia*، بار دوم، ص ۱۱۲ ببعد، اور ولہاؤزن: *Die Ehe bei den Arabern* (*Nachrichten v. d. Königl. Ges. d. wiss.* گوٹنگن ۱۸۹۳ء) نے اختیار کی ہے)۔ [عورت کے اختیار و درخواست علٰحدگی کے لیے رک بہ خلع]۔

(۲) قرآن مجید نے طلاق کے ایسے ضوابط مقرر کیے ہیں جو اس اقدام کے ہر ایک پہلو پر حاوی ہیں ۔ ان کی ہمہ گیری سے اور اس سے بھی زیادہ ان پر درستی کے ساتھ عمل کرنے کی بہت سی ہدایات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم

طلاق کے بارے میں (حسب ہدایت قرآن حکیم) نئے قواعد جاری کر رہے ہیں جن سے آپؐ کے معاصرین آپؐ سے پہلے نابلد تھے۔ آپؐ نے مشاہدہ فرمایا کہ ولی یا خاوند عام طور پر اور طلاق کے معاملے میں بالخصوص عورت پر ناجائز دباؤ ڈالتے تھے اور یہ امر آپؐ کو خصوصیت کے ساتھ شاق گزرتا تھا۔ پہلا حکم جو طلاق بالجبر کے بارے میں مقرر ہوا وہ یہ تھا کہ طلاق کو عورت سے استحصال مال کا ذریعہ نہ بنایا جائے۔ [وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَّاٰتَيْتُمْ اِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا... الآیۃ ۴ [النسآء]: ۲۰) = اور اگر بدلنا چاہو ایک عورت کی جگہ دوسری عورت کو اور دے چکے ہو ایک کو بہت سا مال (بطور مہر) تو مت پھیر لو اس میں سے کچھ، اور کیونکر اس کو لے سکتے ہو اور پہنچ چکا ہے تم میں ایک دوسرے تک اور لے چکیں وہ عورتیں تم سے عہد پختہ۔ کیا لینا چاہتے ہو اس کو ناحق اور صریح گناہ سے]۔ اس سے معلوم ہوا کہ طلاق کو فی نفسہ جائز مانا گیا ہے)۔ یہ آیت باعتبار نزول سال سوم تا پنجم سے تعلق رکھتی ہے، مکمل سلسلۂ اوقات نزول صفحات آئندہ میں تفصیل کے ساتھ دیا گیا ہے، (قب Nöldeke-Schwally : *Geschichte des Qorans* - اس سے پہلی آیت عورت کے ولی اور رشتے داروں کے بیجا تصرف سے متعلق ہے: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَرِثُوا النِّسَآءَ كَرْهًا الآیۃ (۴ [النسآء] : ۱۹)۔ اس کے بعد ایک اور آیت جو طلاق سے متعلق ہے، معاملۂ طلاق میں ایک نئے حکم کا اضافہ کرتی ہے، یعنی زمانۂ انتظار (عدّت) کا جس کا ایک طرف تو یہ فائدہ ہے کہ مطلقہ عورت کے ہاں اگر کوئی بچہ پیدا ہو تو اس کی ولدیت کے متعلق کوئی شک و شبہہ نہ رہے اور دوسرے خاوند کو اتنی مہلت مل جائے کہ وہ طلاق واپس لے کر اپنی جلد بازی کی تلافی کر سکے، چنانچہ قرآن مجید میں فرمایا: وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ ۭ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَّكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِيْٓ اَرْحَامِهِنَّ اِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۭ وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُوْٓا اِصْلَاحًا ۭ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِيْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ۠ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۭ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ (۲ [البقرۃ] : ۲۲۸) یعنی جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ اپنے آپ کو تین قروء تک روکے رکھیں (قروء کے مختلف معانی دیے گئے ہیں، لیکن بہر صورت امور حیض ہی سے متعلق ہے)۔ انہیں اس بات کی اجازت نہیں کہ جو کچھ اللہ تعالٰی نے ان کے ارحام میں پیدا کر دیا ہے اسے چھپائیں اگر انہیں اللہ اور روز محشر پر ایمان ہے۔ ان کے خاوند زیادہ حقدار ہیں اس بات کے کہ وہ انہیں ان ایام (عدّت) میں واپس لے لیں (ان سے رجعت کر لیں)، اگر وہ اصلاح حال کرنا چاہیں، اور عورتوں کا بھی مردوں پر حق ہے جیسا مردوں کا ان پر حق ہے، لیکن مردوں کو عورتوں پر ایک گونہ فضیلت ہے اور اللہ طاقت والا اور تدبیر والا ہے۔ اس آیت میں مرد کو اس بات کا حق دیا گیا ہے کہ وہ ایام عدت میں اپنی بیوی کو واپس لے آئے، [(ہدایہ اولین، لکھنؤ ۱۳۱۴ھ، ص ۳۷۳ (کتاب الرجعۃ)]۔ یہ حق جو [بڑی حکمتوں کے تحت] مرد کو ملا، آگے چل کر بعض لوگوں میں بہت بری طرح استعمال ہونے لگا۔ جب زمانۂ عدت ختم ہونے کے قریب ہوتا تو خاوند اپنی بیوی سے رجعت کر لیتا اور فوراً نئے سرے سے طلاق دے دیتا اور اس طرح وہ ہمیشہ عدت ہی میں رہتی [(چونکہ زمانۂ جاہلیت میں عدد طلاق معیّن نہ تھا اس لیے ہر وقت رجعت ممکن تھی خواہ دس بار طلاق دے۔ اس لیے آیت آئندہ میں طلاق کا عدد

جس کے بعد رجعت ہو سکتی ہے مقرر کر دیا گیا اور طلاق کے بدلے مال لینے کا طریقہ بھی معین کر دیا [دیکھیے مُلّاجیون: التفسیرات الاحمدیہ، بمبئی ۱۳۲۷ھ، صفحہ ۱۲۳ بذیل آیت؛ نیز دیکھیے الجصّاص: احکام القرآن، ۱ : ۳۷۹ ص ۱۹))] جس سے غرض یہ تھی کہ عورت چاہے تو رقم ادا کرکے گلو خلاصی کرا لے یعنی یا تو اپنا لیا ہوا مہر واپس کر دے یا کوئی اور مالی قربانی کرے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی: ”اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ ص فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ ۭ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْھُنَّ شَيْـــًٔا.... (۲ [البقرہ]: ۲۲۹) یعنی طلاق (رجعی) ہے دو بار تک، اس کے بعد رکھ لینا موافق دستور کے یا چھوڑ دینا بھلی طرح سے، اور تم کو روا نہیں کہ لے لو کچھ اپنا دیا ہوا عورتوں سے۔ [آیت میں رجعی کا لفظ نہیں ہے مگر مراد رجعی ہے اور رجعت سے یہاں مراد رجعت کی دونوں صورتیں ہیں، یعنی وہ رجعت بھی جو بلا نکاح جدید ہو اور وہ رجعت بھی جو نکاح جدید کے ذریعے ہو، کیونکہ یہ دو مرتبہ کی طلاق اگر خلع یا طلاق بائن کی صورت میں ہو تو ان میں رجعت صرف نکاح جدید کے ذریعے ہو سکتی ہے اور اگر خلع یا طلاق بائن کی صورت نہ ہو تو دو طلاقوں کی حد تک رجعت بغیر نکاح ہوگی۔ اس کے بعد تیسری طلاق کا حکم دونوں صورتوں کے لیے عام ہے، یعنی تیسری طلاق کے بعد اسی عورت سے دوبارہ نکاح کرنے سے پہلے دونوں صورتوں میں حلالہ کی ضرورت ہوگی [(التفسیرات الاحمدیہ، صفحہ ۱۲۳)]۔ اس کے بعد اس سے متصل جملہ استثنائیہ میں خلع کی اجازت دی گئی ہے جس کی رو سے عورت برضامندی خود کچھ مال اپنی طرف سے دے کر طلاق حاصل کر سکتی ہے گو زبردستی لینا بدستور ممنوع ہے۔ اس کے بعد سورۃ البقرۃ میں دو بار سے زائد طلاق دینے کا حکم بیان کیا گیا ہے: فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ ۭ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يَّتَرَاجَعَآ اِنْ ظَنَّآ اَنْ يُّقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ۭ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ (۲ : ۲۳۰) یعنی پھر اگر اس عورت کو طلاق دی (تیسری بار) تو اب حلال نہیں اس کو وہ عورت اس کے بعد جب تک کہ نکاح نہ کرے کسی خاوند سے اس کے سوا، پھر اگر طلاق دے دے دوسرا خاوند تو کچھ گناہ نہیں دونوں پر کہ باہم مل جاویں اگر خیال کریں کہ قائم رکھیں گے اللہ کا حکم اور یہ حدیں باندھی ہوئی ہیں اللہ کی، بیان فرماتا ہے ان کو واسطے جاننے والوں کے۔ (غالباً آیۃ ۲۳۰ کے دوسرے حصے کا محرک ایک مخصوص واقعہ ہے کہ تین دفعہ کی مطلقہ عورت نے ایک شخص سے نکاح کیا اور اس نے بھی طلاق دے دی اور اُسے یہ خواہش پیدا ہوئی کہ وہ اپنے پہلے خاوند سے پھر نکاح کر لے [دیکھیے البخاری، لائیڈن، الربع الثالث، کتاب الطلاق، ص ۳۶۰؛ الخازن، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ۱ : ۱۷۰]۔ رجعت کی سہولت سے غلط فائدہ اُٹھانے کے دستور کو روکنے کے لیے مزید ہدایت دی گئی ہے جس سے صاف طور پر عورت کو رجعت کے بہانے دق کرکے اس سے مال وصول کرنے کی رسم بد کی روک تھام کی گئی ہے: وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاۗءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْھُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْھُنَّ بِمَعْرُوْفٍ ص وَلَا تُمْسِكُوْھُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا ۚ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ ۭ وَلَا تَتَّخِذُوْٓا اٰيٰتِ اللّٰهِ ھُزُوًا . . . الآیۃ، (۲ [البقرہ] : ۲۳۱) یعنی جب طلاق دی تم نے عورتوں کو، پھر پہنچیں اپنی عدت تک تو رکھ لو ان کو موافق دستور کے یا چھوڑ دو ان کو بھلی طرح سے، اور نہ روکے رکھو ان کو ستانے کے لیے تاکہ ان پر

زیادتی کرو اور جو ایسا کرے گا وہ بیشک اپنا ہی نقصان کرے گا اور مت ٹھیراؤ اللہ کے احکام کو ہنسی [مذاق]۔ (یہاں اس امر کی ممانعت کی گئی ہے کہ صلح باہمی کا بہانہ کرکے مرد عورت کو واپس لے جائے اور اس کو فقط اس لیے اپنے پاس رکھے کہ اس کی زندگی تلخ ہو جائے اور وہ اس بات پر مجبور ہو جائے کہ گلو خلاصی کرانے کے لیے کچھ روپیہ ادا کرے۔ آیت ۲۳۲ میں جو شاید اسی زمانے میں نازل ہوئی مطلقہ عورتوں کے ولیوں کو تنبیہ اور فہمائش کی گئی ہے)۔ سورۃ البقرۃ آیت ۲۸۸ کے بعد لیکن ۵ھ سے پہلے پہلے دیگر احکام طلاق سورۃ الطلاق میں بھی موجود ہیں: يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَاَحْصُوا الْعِدَّةَ ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ رَبَّكُمْ ۚ لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْۢ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۭ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ ۭ وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ ۭ لَا تَدْرِيْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا (۶۵ [الطلاق]: ۱) یعنی اے نبی! جب تم طلاق دو عورتوں کو تو ان کو طلاق دو ان کی عدت پر اور گنتے رہو عدت کو، اور ڈرو اللہ سے جو رب ہے تمہارا اور مت نکالو ان کو ان کے گھروں سے اور وہ بھی نہ نکلیں مگر [جب وہ] کریں صریح بے حیائی، اور یہ حدیں ہیں باندھی ہوئی اللہ کی اور جو کوئی بڑھے اللہ کی حدوں سے تو اس نے برا کیا اپنا، اس کو خبر نہیں شاید اللہ پیدا کر دے اس طلاق کے بعد نئی صورت؛ (یعنی مرد کا خیال عورت کی طرف سے بدل جائے اور وہ اسے واپس لے لے)۔ فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَّاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَاَقِيْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ ۭ ذٰلِكُمْ يُوْعَظُ بِهٖ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ (۶۵ [الطلاق]: ۲)۔ یعنی پھر جب پہنچیں اپنی عدت کو تو رکھ لو ان کو دستور کے موافق یا چھوڑ دو ان کو دستور کے موافق اور گواہ کر لو دو معتبر اپنے میں سے اور سیدھی ادا کرو گواہی واسطے اللہ کے، یہ بات جو ہے اس سے سمجھ جائے گا جو کوئی یقین رکھتا ہوگا اللہ پر اور پچھلے دن پر۔ (احکام کی بجا آوری کے لیے مزید ہدایات و نصیحت و ترغیب): وَالّٰۗـِٔيْ يَىِٕسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَاۗىِٕكُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ وَّالّٰۗـِٔيْ لَمْ يَحِضْنَ ۭ وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۭ وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مِنْ اَمْرِهٖ يُسْرًا (۶۵ [الطلاق]: ۴) = اور جو عورتیں ناامید ہو گئیں حیض سے تمہاری عورتوں میں، اگر اس کی وجہ سے تم کو شبہہ رہ گیا ان کے زمانہ عدت میں تو ان کی عدت ہے تین مہینے اور ایسے ہی جن کو حیض نہیں آیا اور جن کے پیٹ میں بچہ ہے، ان کی عدت یہ ہے کہ جن لیں پیٹ کا بوجھ؛ اور جو کوئی ڈرتا ہے اللہ سے کر دیتا ہے وہ اس کے کام میں آسانی۔ (مزید نصیحت و ہدایت): اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا تُضَاۗرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ ۭ وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ (۶۵ [الطلاق]: ۶) یعنی ان کو گھر دو رہنے کے واسطے جہاں تم آپ رہو اپنے مقدور کے موافق اور ایذا دینا نہ چاہو ان کو تاکہ تنگ پکڑو ان کو؛ اور اگر رکھتی ہوں پیٹ میں بچہ تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ جنیں بچہ۔ (اس کے بعد یہاں وہ احکام ہیں جو مطلقہ عورت کے دودھ پلانے کے زمانے سے متعلق ہیں)؛ ان آیات میں مردوں پر چند پابندیاں عائد کی گئی ہیں جو زمانۂ عدت میں عورتوں کے گزارے اور سکونت کے متعلق ہیں۔ ان پر وہ احکام طلاق ختم اور مکمل ہو جاتے ہیں جن میں عورتوں پر ناجائز دباؤ ڈال کر مردوں کو مال وصول کرنے کی ممانعت کی گئی ہے جو سورۃ النساء آیۃ ۲۸ سے شروع ہوئے تھے۔

پانچویں سال کے آخری حصے میں یہ احکام نازل ہوے: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا ۚ فَمَتِّعُوْهُنَّ وَسَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا (۳۳ [الأحزاب]: ۴۹)۔ یعنی اے ایمان والو! جب تم نکاح میں لاؤ مسلمان عورتوں کو، پھر ان کو چھوڑ دو قبل اس کے کہ ان کو ہاتھ لگاؤ، سو ان پر تم کو حق نہیں عدّت میں بٹھلانا کہ گنتی پوری کراؤ، ان کو دو کچھ فائدہ اور رخصت کرو بھلی طرح سے۔ اس عام ضابطے کی جو یہاں دیا گیا ہے مزید توضیح و تکمیل یوں کی گئی ہے: لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً ۚ وَّمَتِّعُوْهُنَّ ۚ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ ۚ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ ۚ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ (۲ [البقرۃ]: ۲۳۶) یعنی کچھ گناہ نہیں ہے تم پر اگر طلاق دو تم عورتوں کو اس وقت کہ ان کو ابھی ہاتھ نہ لگایا ہو اور نہ مقرر کیا ہو ان کے لیے کچھ مہر، اور ان کو کچھ خرچ دو، بمقدور والے پر اس کے موافق ہے اور تنگی والے پر اس کے موافق جو خرچ کہ قاعدے کے موافق ہے، لازم ہے نیکی کرنے والوں پر۔ وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّآ اَنْ يَّعْفُوْنَ اَوْ يَعْفُوَا الَّذِيْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ۭ وَاَنْ تَعْفُوْٓا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۭ وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۭ اِنَّ اللّٰهَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ (۲ [البقرۃ]: ۲۳۷)۔ یعنی اگر تم ان کو طلاق دو ہاتھ لگانے سے پہلے اور ٹھیرا چکے تھے تم ان کے لیے مہر تو لازم ہوا آدھا اس کا کہ تم مقرر کر چکے، مگر یہ کہ درگزر کریں عورتیں یا درگزر کرے وہ شخص کہ اس کے اختیار میں ہے گرہ نکاح کی یعنی خاوند اور تم مرد درگزر کرو تو قریب ہے پرہیزگاری سے اور نہ بھلا دو احسان کرنا آپس میں، بیشک اللہ جو کچھ تم کرتے ہو خوب دیکھتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم بھی کسی ایسے واقعے کی وجہ سے جاری ہوا جس کے فیصلے میں بوجہ اشتباہ تأمّل کی ضرورت پیدا ہو گئی تھی۔ یہ مسئلہ کہ تکمیل نکاح کے ارادے کو پورا نہ کرنا جسے یہاں بہ ظاہر طلاق قبل المس سے تعبیر کیا گیا ہے کیا قانونی اہمیت رکھتا ہے! (قب Juynboll، کتاب مذکور، ص ۲۴۳)۔ آیات مذکورۂ بالا کے علاوہ طلاق سے متعلق اور آیات بھی ہیں، یعنی يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ الآیۃ (۳۳ [الاحزاب]: ۲۸) جو ۵ھ کے آخر میں نازل ہوئی اور (يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا . .) اور (۶۶ [التحریم]: ۵) (اواخر دور مدنی جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود اپنی ازواج کو درصورت ناموافقت امکانی طلاق کی اطلاع دی)، نیز (۲ [البقرۃ]: ۲۲۶ ببعد)، لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ . . . الآیۃ، وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ . . . الآیۃ) جہاں ایلاء کے سلسلے میں طلاق کا ذکر ہے۔

طلاق کا ذکر جس تفصیل کے ساتھ قرآن مجید میں ہے اسی تفصیل کے ساتھ حدیث میں بھی آیا ہے۔ متعدد احادیث ہیں جن میں انہیں احکام قرآنی کو دہرایا گیا ہے، اس لیے ان کا ذکر یہاں غیر ضروری ہے، مگر کچھ حدیثیں ایسی بھی ہیں جن سے طلاق کے مسائل کے متعلق مزید معلومات ملتی ہیں۔ چند احادیث ایسی ہیں جن میں طلاق سے کام لینے کو حتی الامکان محدود کیا گیا ہے۔ یہ احادیث خاص توجہ کے قابل ہیں: حلال چیزوں میں سے اللہ کو طلاق سب سے زیادہ مبغوض ہے [الترمذی، دہلی ۱۲۲۲ھ، ۱: ۲۲۱، ص ۵ از آخر صفحہ]۔ یہاں

بیوی میں مصالحت کرانے کے لیے دو حکم ہونے چاہییں (دیکھیے الخازن، ۱ : ۳۷۶، بذیل آیة فَابْعَثُوا حَكَمًا... الآية)۔ بیوی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اپنے خاوند کو مجبور کرے کہ وہ اپنی دوسری بیوی کو اس کی خاطر طلاق دے دے [الترمذی، دہلی ۱۳۳۲ھ، ۱ : ۱۳۲ س ۵ از آخر صفحہ]۔ اللہ تعالی اس عورت کو سزا دے گا جو کافی وجوہ کے بغیر اپنے خاوند سے طلاق مانگے [دیکھیے الطبری : تفسیر، مطبوعۂ قاہرہ، ۲ : ۲۶۶ س ۱ ببعد]۔ سورة الطلاق کی پہلی آیت کے معنی بالاتفاق یہ سمجھے جاتے ہیں کہ عورت کو ایام حیض میں طلاق دینا ممنوع ہے۔ ایسی طلاق کو گناہ اور خطا سے تعبیر کیا گیا ہے [دیکھیے فتح الباری، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۹ : ۲۸۳ س ۱ و ۲]، لیکن اس کے وقوع سے جمہور کو انکار نہیں۔ گو بعض سے عدم وقوع بھی مروی ہے۔ [دیکھیے التفسیرات الاحمدیہ، مطبوعہ بمبئی، ص ۷۱۱ س ۸ و ۹]۔ جس مرد نے ایام حیض میں عورت کو طلاق دی ہو اس پر واجب ہے کہ رجوع کر لے اور پھر اگر طلاق دینی ہو تو سنت کے مطابق طلاق دے [البیضاوی، ۲ : ۳۲۸]۔ ایک مسئلہ جو قرآن میں صراحةً مذکور نہیں ہے یہ ہے کہ ایک ہی وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں کا کیا حکم ہے۔ اس کے متعلق کتب احادیث میں مختلف روایات آئی ہیں [دیکھیے الجصّاص : احکام القرآن، ۱ : ۳۸۸ س ۵ ببعد]۔ اس قسم کی طلاق کے جواز کے ساتھ ساتھ اس پر سخت ناپسندیدگی کا اظہار بھی کیا گیا ہے (مثلاً دیکھیے کنز العمال، ۵ : ۱۶۰، عدد ۳۲۸۰)، بلکہ بعض اوقات اس کو ناجائز بھی قرار دیا جاتا ہے [ملّاجیون، ص ۱۲۳]۔ وہ حدیث بھی اسی پر دلالت کرتی ہے جس میں آیا ہے کہ حضرت عمرؓ کے عہد کے پہلے دو سال تک ایسی طلاق کو صرف ایک طلاق تصوّر کیا جاتا تھا اور حضرت عمرؓ ہی وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے فقہ میں اپنی یہ رائے شامل کی کہ اس قسم کی طلاق تین طلاق کے برابر ہے۔ مقصد یہ تھا کہ لوگوں کو اس کے بد نتائج کا خوف دلا کر روکا جائے [مسلم، ۳ : ۱۸۳؛ کنز العمال، ۵ : ۱۶۳، عدد ۳۲۲۵]۔ [احناف کے نزدیک ایک ہی وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں سے تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں، لیکن اہل حدیث کے نزدیک ایک ہی مجلس میں دی ہوئی تین طلاقیں ایک طلاق کی حیثیت رکھتی ہیں]۔ احادیث میں طلاق السُّنّة یعنی طلاق موافق کتاب و سنت کی ایک اور شرط کا بیان ہے کہ مرد اس طُہر میں جس میں وہ طلاق دیتا ہے عورت سے مباشرت نہ کرے (الهدایة، ص ۳۳۳، س ۳ از آخر صفحہ؛ ملّا جیون، ص ۱۲۳ س ۸)۔ تحلیل کی احادیث میں سختی کے ساتھ مذمت بلکہ ایسے فعل پر لعنت کی گئی ہے [دیکھیے کنز العمال، ۵ : ۱۵۸، عدد ۳۲۲۹ و ۳۲۳۰]۔ (تحلیل کے اصطلاحی معنے یہ ہیں کہ مطلقہ تین طلاق یا ایک طلاق سے اس غرض سے نکاح کیا جائے کہ وہ اپنے پہلے خاوند سے دوبارہ نکاح کرنے کے قابل ہو جائے (دیکھیے ۲ [البقرة]: ۲۳۰)۔ [اس میں ایک واضح نفسیاتی حکمت ہے] کہ پہلے خاوند کے لیے وہ عورت اسی صورت میں حلال ہو سکتی ہے کہ اس کے دوسرے مرد سے نکاح کی حقیقی تکمیل [یعنی خلوت صحیحہ] ہو جائے [الهدایة، مطبوعۂ لکھنؤ، ص ۳۷۸ س ۱۱؛ کنز العمال، ۵ : ۱۵۸، عدد ۳۲۳۱ و ۳۲۳۲) طلاق کے لفظ کو کھیل بنا لینے سے روکنے کے لیے مزاحاً طلاق دینے کو بھی سچ مچ کی طلاق [کے برابر] مانا گیا ہے (کنز العمال، ۵ : ۱۵۵ و ۱۵۶، عدد ۳۱۶۶

تا ۳۱۷۰]۔ اس کے برعکس طلاق سے مراد چونکہ تنسیخ نکاح ہے اس لیے نکاح سے پہلے طلاق دے دینے کی کوئی اہمیت نہیں [کنز العمال، ۵ : ۱۵۶، عدد ۳۱۷۱ تا ۳۱۸۱، نیز ص ۱۶۲، عدد ۳۳۰۶۔ جس عورت کو طلاق بائن یا مغلّظ دی گئی ہو] اس کے بارے میں قرآن مجید سے بصراحت یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ عدت کے دوران میں وہ اپنے شوہر کی طرف سے نان و نفقہ اور جائے سکونت کی حقدار ہے یا نہیں۔ البتہ بعض احادیث میں اس مسئلے کا بیان موجود ہے اور ان کے ظاہری تعارض کی وجہ سے اس مسئلے میں فقہا نے مختلف آرا اختیار کی ہیں۔ بعض کے نزدیک ایسی عورت نفقے کی حقدار ہے اور نہ جائے سکونت کی؛ بعض کے نزدیک دونوں کی حقدار ہے اور بعض کے نزدیک مسکن کی مستحق ہے مگر نفقے کی نہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے الجصّاص : احکام القرآن، ۳ : ۴۵۹ ببعد، باب السکنی للمطلقة)]۔

[غلاموں کے لیے طلاق کے احکام اور ضوابط کے لیے دیکھیے الجصاص : احکام القرآن، باب ذکر الاختلاف الخ ۱ : ۳۸۵]۔ حدیث کی رو سے غلام کو بھی حق طلاق حاصل ہے، (لیکن دوسرے احکام شرعی پر قیاس کرکے) صرف دو دفعہ اور اسی طرح کنیز کی عدت کا زمانہ صرف دو قُرُوْء قرار دیا گیا ہے [دیکھیے ہدایہ اولین، ص ۳۴۸ س ۲]۔ جو شخص اسلام قبول کرلے اور اس کی چار سے زیادہ بیویاں ہوں تو وہ صرف چار عورتیں ہی رکھ سکتا ہے۔ باقی عورتوں کو طلاق دینا پڑے گی [الخازن، ۱ : ۳۴۳ س ۸ ببعد]۔ اسی طرح اگر اس نے دو بہنوں سے شادی کر رکھی ہو تو ایک کو ضرور طلاق دینا پڑے گی [الخازن، ۱ : ۳۶۴ س ۲۲ ببعد]۔ آخر میں یہ ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ از روئے حدیث آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے [بعض عورتوں کو اس لیے فی الفور طلاق دے دی کہ ان میں سے ایک نے (یا دو نے) کسی غلط خیال کی بنا پر آپؐ سے اللہ کی پناہ مانگی تھی اور ایک اور کو جلدی بیماری تھی۔ پناہ مانگنے والی عورت ایک تھی یا دو، اس بارے میں احادیث مختلف ہیں۔ اکثر محققین کی رائے ہے کہ ایک تھی جس کا لقب الجونیّہ تھا (ابن القیّم : زاد المعاد برحاشیہ الزرقانی : شرح المواہب اللدنیہ، مطبوعۂ قاہرہ، ۱ : ۱۰۰)؛ اس بارے میں مزید اور مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے شرح المواہب اللدنیہ، ۳ : ۲۶۲؛ [نیز دیکھیے ج ۴؛ البخاری، کتاب الطلاق، باب ۴ ببعد، مطبوعۂ لائیڈن، ابن ماجہ، باب مایقع بہ الطلاق، ص ۱۴۸]۔ یہ بھی حدیث میں ہے کہ آپؐ نے عبداللہ بن عمرؓ کو حکم دیا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے کیونکہ ان کے والد کو اس عورت سے نفرت تھی (الترمذی، ۱ : ۱۳۲)۔

فقہائے قدیم (مختلف مذاہب کے صورت پذیر ہونے کے زمانے تک) جن میں بعض وہ ہیں جو احادیث کی بنیاد پڑنے کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں، مذکورۂ بالا طریقے پر مسائل طلاق کی تشکیل و توضیح کرتے ہیں اس باب میں اہم ترین مذاہب حسب ذیل ہیں :

مسئلۂ طلاق السُّنّة اور اس کے تینوں لازمی التضادات کو مزید نشو و نما دی؛ دوسرے لوگوں کے علاوہ اس مسئلے کو مزید نشو و نما دینے والوں میں، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہؓ بن مسعود، عبداللہ بن عمرؓ، الضّحاک، حمّاد، ابراہیم النخعی، عکرمہ، مجاہد اور محمد بن سیرین کے نام دیے جاتے ہیں۔ [قدیم ترین فقہا میں سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث میں طلاق حامل کا واضح حکم موجود

ہے]، البتہ النخعی کے زمانے سے یہ انتساب تاریخی حیثیت اختیار کرتا ہے۔ یہی بات مندرجۂ ذیل امور پر بھی صادق آتی ہے)؛ طلاق السنّۃ کا اطلاق اس صورت پر بھی ہوتا ہے جب عورت حاملہ ہو [الترمذی، مطبوعۂ دہلی، باب فی طلاق السنّۃ، ۱ : ۱۴۱؛ نیز دیکھیے الجصّاص : احکام القرآن، ۱ : ۳۷۹ س ۲۲ ببعد؛ نیز کنز العمال، ۵ : ۱۵٦، عدد ۳۲۹۲]۔ اس کے لیے عبداللہؓ بن مسعود، جابرؓ بن عبداللہ، حمّاد، الحسن البصری، اور ابراہیم بن النخعی کو بطور سند پیش کیا ہے۔ (ایک ہی مجلس میں) تین بار طلاق دینا گناہ سمجھا گیا ہے [کنز العمال، ۵ : ۱٦۳، عدد ۳۳۲٦]؛ لیکن اسے تین طلاق تسلیم کیا گیا ہے [کنز العمال، ۵ : ۱٦۳، عدد ۳۳۲۵۔ ان دونوں مسئلوں کے لیے دیکھیے الجصّاص : احکام القرآن، ۱ : ۳۸۱ س ۲ نیچے سے ببعد؛ نیز کنز العمال، ۵ : ۱٦۰، عدد ۳۳۸۰] اور اس کے حق میں کثرت رائے بھی ہے [دیکھیے الجصّاص : احکام القرآن، ۱ : ۳۸۲ س ۱ ببعد] جن میں عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہؓ بن مسعود، عبداللہ بن عمرؓ، حمّاد، الحسن البصری، ابراہیم النخعی اور الزّہری بھی شامل ہیں۔ [فقہائے کوفہ، اوزاعیؒ، مالکؒ وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے، امام شافعیؒ ایک مجلس میں دو یا تین طلاق کو جائز سمجھتے ہیں اور جتنی دے اُتنی ہی مانتے ہیں [دیکھیے الجصّاص : احکام القرآن، ص ۳۷۹ تا ۳۸۰؛ نیز ہدایہ اولین، کتاب الطلاق، مطبوعۂ لکھنؤ، ص ۳۳۴ ببعد؛ عورت کو تین طلاق ایک ہی دفعہ دینے کے مسئلے کے لیے دیکھیے عبدالرحمٰن الجزیری : کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ۴ : ۳۴۱ س ۲ ببعد] اور بعض وقت تو یہی خیال (تین طلاق واقع ہونا) راجح بیان کیا گیا ہے۔ گویا اس کے خلاف کوئی اور رائے موجود نہیں، لیکن بعد کے زمانے میں اس خیال کے ماننے والے لوگ بھی پیدا ہو گئے کہ اس قسم کی طلاق کو صرف ایک طلاق سمجھنا چاہیے [کنز العمال، ۵ : ۱۵۵، عدد ۳۱۵۷]۔ حضرت عمرؓ نے ایسی طلاق کو تین قرار دیا دیکھیے الجصّاص : احکام القرآن، ۱ : ۳۸۸ س ۱۲ ببعد؛ اعلام المُوقّعین، ۳ : ۲۴؛ ابن ماجہ، باب من طلق ثلاثا فی مجلس واحد، ص ۱۴۹]۔

طلاق شرعی یہ ہے کہ ایک طلاق پر اکتفا کرے یا اگر ایک سے زیادہ طلاقیں دینی ہوں تو الگ الگ طُہر میں دے۔ اگر تینوں ایک دفعہ دیدے تو خلاف شرع کرے گا اور گنہگار ہوگا۔ طاؤس بن کیسان مفتی مکّہ کا مذہب ہے کہ اس صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی [یہ بحث پورے طور پر ابن القیّم کی اعلام المُوقّعین، ۳ : ۲۴ میں موجود ہے جہاں اس نے مسلم کی حدیث نقل کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ صورت مذکورہ میں ایک ہی طلاق ہوتی ہے]۔ ابن مقاتل کہتے ہیں کہ ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ تینوں طلاق واقع ہوں گی اور طریق طلاق بدعت ہوگا۔ شافعیہ کے نزدیک اکٹھی طلاقیں دینا مباح ہے، مگر اولیٰ یہ ہے کہ اس طرح طلاق نہ دے، لیکن واقع اتنی ہی ہوں گی جتنی دے گا [مشکوٰۃ المصابیح، کانپور، ۲ : ۱۲، حاشیہ ۲]۔ جمہور کے نزدیک [جو تین طلاق کو خواہ متفرق طور پر یا ایک بار دی گئی ہو یکساں طور پر تین ہی مانتے ہیں] جن میں عبداللہ بن عباسؓ اور الضحاک [دیکھیے الطبری : تفسیر، ۲ : سورۃ البقرۃ ص ۲۷۰ س ۸، ۱۰] بھی شامل ہیں، بیوی اس مرد پر حرام ہو جاتی ہے جو تین طلاقیں دے چکا ہو

اور وہ اس سے دوبارہ شادی صرف اسی صورت میں کر سکتی ہے کہ کسی دوسرے آدمی سے باقاعدہ (بلاشرط طلاق) نکاح کی تکمیل (خلوت صحیحہ) کرکے اس سے طلاق حاصل کرے۔ مِنْ جملہ اور رواۃ کے مجاہد سے روایت ہے جس کو الطبری نے نقل کر کے اس کی تائید کی ہے۔ [دراصل یہ اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ الآیۃ (۲ : [البقرہ] : ۲۲۹) کی تفسیر کے دو طریقوں سے ایک طریقہ ہے کہ یہ حکم بابت طلاق ثلاثہ اسی آیت کے فقرہ [اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ) پر متفرع ہے اور اس سے آگے کی آیت اس کی تشریح ہے۔ دوسرا طریقۂ تفسیر یہ ہے کہ (اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ) تیسری طلاق کی بابت نہیں ہے بلکہ دوسری طلاق کے بعد طرز عمل کی ہدایت ہے اور وہ طرز عمل (فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ الآیۃ) رجعت کے بعد ہے۔ تیسری طلاق کا آگے کی آیت (فَاِنْ طَلَّقَهَا) میں بیان ہے (الطبری: تفسیر، ۲: ۲۵۹ س ۲ نیچے سے)۔ یہاں یہ دھوکا لگنے کا امکان ہے کہ آیات کی تفسیر کے دو طریقوں سے حکم میں بھی کچھ فرق ہو گیا ہے۔ حالانکہ حکم ایک ہی ہے۔ اختلاف اس میں یہ ہے کہ تیسری طلاق اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ سے سمجھی جاتی ہے یا آگے کی آیت فَاِنْ طَلَّقَهَا سے۔ مقالہ نگار سے ایک تسامح یہاں یہ ہوا ہے کہ وہ مجاہد کو الطبری کا متبع کہتا ہے، حالانکہ مجاہد کبار تابعین سے ہے اور اس کا سن وفات ۱۰۴ھ ہے اور الطبری کی پیدائش ۲۲۴ھ یا اوائل ۲۲۵ھ کی ہے۔ خود تفسیر الطبری میں تصریح ہے کہ الطبری نے مجاہد کا قول نقل کیا ہے اور اسی کے مطابق آیات کی تفسیر کو ارجح قرار دیا ہے (دیکھیے یاقوت: ارشاد الاریب، سلسلۂ یادگار گب، ص ۲۴۳ س ۹ اور ص ۲۴۴ س ۱۱)۔ مقالہ نگار سے یہاں دو سہو ہوئے ہیں ایک تو یہ کہ وہ مجاہد کی طرف یہ قول منسوب کرتا ہے کہ حلالہ اس صورت میں بھی ضروری ہے جب خاوند دوسری طلاق دے کر رجعت نہ کرے، بلکہ عدت گزر جانے دے اور دوسری طلاق واقع ہو جانے دے، حالانکہ الطبری نے مجاہد سے یہ روایت کی ہے کہ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ سے مراد دوسری طلاق کی عدت گزر جانے دینا مراد نہیں ہے بلکہ طلاق ثالث حسب السُّنّۃ ہے (الطبری: تفسیر، ۲: ۲۶۰ س ۱۲)۔ ہاں سدی اور الضحاک سے جو قول نقل کیے ہیں اس سے یہ احتمال ہوتا ہے کہ ان کا مذہب دوسری طلاق کی عدت گزر جانے پر حلالہ کا واجب ہونا ہے، لیکن الطبری اس کو رد کرتا ہے اور کہتا ہے کہ حلالہ بالاتفاق تیسری طلاق دینے پر واجب ہوتا ہے۔ دوسری طلاق کی عدت گزر جانے پر شوہر مطلقہ سے بغیر حلالہ نکاح کر سکتا ہے اور الطبری آیت کی تفسیر میں مجاہد کا قول مرجح سمجھتا ہے کیونکہ اس میں وہ احتمال نہیں پیدا ہوتا جس کی طرف سدی اور الضحاک کا رجحان سمجھ میں آتا ہے (دیکھیے الطبری، ۱: ۲۶۰ ببعد) مسئلے کی واضح تشریح کے لیے (دیکھیے ملاجیون: التفسیرات الاحمدیہ، مطبوعۂ بمبئی، ص ۱۲۴ س ۸ نیچے سے)۔ دوسرا سہو وہ تاریخی سہو ہے جس کا ذکر پہلے ہوا یعنی مجاہد کا الطبری کا متبع ہونا۔ الطبری نے مجاہد کی تصویب کس بارے میں کی ہے (اس کے لیے دیکھیے الطبری، ۲ : ۲۷ س ۲۰)]۔ مرد دو بار طلاق دینے کے بعد رجعت کر سکتا ہے لیکن رجعت کرے یا نہ کرے اور تیسری طلاق دیدے تو پھر اس عورت سے دوبارہ نکاح اس وقت کرسکتا ہے جب وہ عورت ایک اجنبی مرد سے حسب دستور مقرر نکاح کرے اور دوسرا خاوند اس سے زنا شوئی کے تعلقات پورے طور پر قائم کرے اور اس کے بعد اسے طلاق دے

دے ۔ اس کے بغیر وہ عورت اپنے پہلے خاوند کے لیے حلال نہیں ہو سکتی ۔ یہ طریق عمل سب نے متفقہ طور پر درست اور واجب التعمیل مانا ہے مثلاً عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن المبارکؒ، عبداللہ بن عمرؓ، ابراہیم بن النخعی، سعید بن المسیّب، الزہری (الطبری : تفسیر، ۲ : ۲۷۱ و ۲۷۲)]۔ اگر ہنسی ہنسی میں بھی طلاق دے دی جائے تو وہ سچ مچ واقع ہو جائے گی۔ اس کی تصریح عبداللہ ابن مسعودؓ، حمّاد اور ابراہیم النخعی نے کی ہے [الترمذی، ۱ : ۲۴۲؛ باب ... فی الجد والہزل الخ؛ ابن ماجہ، ص ۱۴۸؛ باب من طلق ....؛ کنز العمال، ۵ : ۱۵۵، عدد ۳۱۶۶، ص ۱۵۶، عدد ۳۱۶۸، نیز ص ۱۵۵، عدد ۳۱۵۴] اور اسے عام طور پر صحیح مانا جاتا ہے ۔ یہ اصول بھی بالاتفاق مسلّم ہے کہ جہاں کنایات استعمال کیے گئے ہوں وہاں بولنے والوں کی رائے پر فیصلہ کیا جاتا ہے، لیکن اس معاملے میں خاصا اختلاف ہے کہ کن الفاظ کو کنایہ مانا جائے اور کن کو نہیں ۔ [کنایہ کے معنی اور احکام میں ائمہ کا اختلاف ہے اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ص ۳۲۱ ببعد] ۔ نیز یہ بات بھی زیر بحث ہے کہ کسی دباؤ کے ماتحت یا نشے کے عالم میں دی گئی طلاق واقع ہو گی یا نہیں۔ [طلاق مکرہ کے وقوع میں اختلاف ہے، حنفیہ مطلقاً وقوع کے قائل ہیں، شافعی مطلقاً عدم وقوع کے قائل ہیں ۔ امام مالکؒ اور احمدؒ خاص صورتوں میں وقوع کے قائل ہیں (دیکھیے کنز العمال، ۵ : ۱۵۴، عدد ۳۱۶۴؛ نیز ابن ماجہ، ص ۱۴۸، باب طلاق المکرہ والناسی، آخری حدیث اور اسی صفحے کا حاشیہ ۴؛ نیز کنز العمال، ۵ : ۱۶۴، عدد ۳۲۹۹؛ وقوع طلاق سکران میں فقہی اختلاف ہے دیکھیے ہدایہ اولین (مجتبائی)، ص ۳۲۷ آخری حصہ ۔ اس بارے میں حدیث سے دونوں کے ثبوت ملتے ہیں دیکھیے کنز العمال، ۵ : ۱۶۰، عدد ۳۲۷؛ نیز عدد ۳۲۷۹] ۔ یہاں ان اصول کے اجرا کا سوال ہے جن کا لحاظ اور صورتوں میں بھی ضروری ہے ۔ ایسی صورت میں جس کی عملی تکمیل پر ان اصول کا اثر پڑتا ہے ۔ خلوت صحیحہ سے پہلے دی جانے والی طلاق کی صحت سے عبداللہ بن عباسؓ، علیؓ، عکرمہ، مجاہد، سعید بن المسیّب وغیرہ کی روایت سے اتفاق کرتے ہوئے سب انکار کرتے ہیں [الترمذی، (مجتبائی)، ۱ : ۱۴۱ ببعد، باب ما جاء لا طلاق قبل النکاح؛ نیز ابن ماجہ، ص ۱۴۸، باب لا طلاق قبل النکاح؛ کنز العمال، ۵ : ۱۵۵، عدد ۳۱۵۳، ۳۱۵۹، ۳۱۶۰، ۳۱۹۳] ۔ وہ طلاق جو نکاح کی شرط کے ساتھ وابستہ ہو (اگر میں تجھ سے شادی کروں تو تجھے طلاق ہے) ۔ اسے عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عمرؓ، ابراہیم النخعیؒ، الزہریؒ تو درست مانتے ہیں لیکن دوسرے فقیہ اس کی صحت سے انکار کرتے ہیں [الترمذی (مجتبائی)، ۱ : ۱۴۱، ببعد، باب ما جاء لا طلاق قبل النکاح؛ نیز کنز العمال، ۵ : ۱۶۳، عدد ۳۳۲۸ ـ ۳۳۲۹؛ نیز ۵ : ۱۶۱، عدد ۳۲۹۸؛ مزید تشریح کے لیے دیکھیے التفسیرات الاحمدیہ، ص ۶۲۴ س ۱، حاشیہ ۱؛ نیز الجصاص : احکام القرآن، ۲ : ۳۶۱، باب الطلاق قبل النکاح] ۔ ایسی طلاق جو نکاح کے بعد قبل الدخول دی جائے وہ بائن ہوتی ہے (دیکھیے ۲ [البقرۃ] : ۲۳۶؛ ۳۳ [الاحزاب] : ۴۹)؛ اس کی سند میں عبداللہ بن عباسؓ، حمّاد، ابراہیم النخعی، الزہریؒ کے نام آتے ہیں، (یہ حکم بلاشبہہ قرآن مجید کے حکم کے مطابق ہے؛ دیکھیے ۳۳ [الاحزاب] : ۴۹؛ کنز العمال، ۵ : ۱۵۶، عدد ۳۱۸۷؛

ہدایہ اولین، لکھنؤ، ص ۳۵۰، فصل فی الطلاق قبل الدخول، ص ۳۶۱] - تین طلاق والی عورت کی سکونت اور نان نفقے کے متعلق احادیث میں اختلاف ہے [وہ یہاں موجود نہیں ہے - مقالہ نگار نے یہاں حوالہ نہیں دیا - معلوم نہیں اس تصریح کا مبنیٰ کیا ہے - کتب حدیث و تفسیر کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سکنی اور نفقہ کا سوال معتدہ کے لیے ہے اور ''یہاں'' کا اشارہ ظاہر ہے کہ طلاق قبل الدخول کی طرف ہے - مطلقہ قبل الدخول کے لیے عدت نہیں ہے (۳۳ [الاحزاب] : ۴۹) - اس لیے اس کے لیے نفقہ اور سکنی کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا (دیکھیے الجصّاص : احکام القرآن، ۳ : ۴۵۹ س ۸ صفحے کے آخر سے جہاں مادامت فی العدۃ صریحاً موجود ہے) - معتدہ کے سکنی اور نفقے میں جو اختلاف ہے اس کے لیے کتاب مذکور کا سارا باب باب السکنی للمطلقۃ موجود ہے؛ وہیں تفصیلات دیکھیے؛ (نیز دیکھیے ملاجیون : التفسیرات الاحمدیہ، بمبئی، ۷۱۷ بذیل آیۃ اسکنوھن الآیۃ؛ کنز العمال، ۵ : ۱۵۷، عدد ۳۲۰۴، ۳۲۰۵، ۳۲۰۷، ۳۲۰۸، ۳۲۱۴، ۳۲۱۵، ۳۲۱۶، نیز ص ۱۶۴، عدد ۳۳۳۷؛ ملاجیون : التفسیرات الاحمدیہ، ص ۱۱۷، بذیل آیۃ وَالْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ الآیۃ] - حضرت عبداللہ بن عباسؓ، الحسن البصریؒ اور عکرمہ کی رائے میں اسے کوئی حق حاصل نہیں؛ بقول الزُّہری (جو پہلی رائے سے بھی متفق نظر آتا ہے مگر غالباً غلطی سے) وہ صرف سکونت کی مستحق ہے؛ عبداللہؓ بن مسعود، حمّادؒ، ابراہیم النخعیؒ اور عمرؓ اسے سکونت اور نان و نفقہ کا مستحق سمجھتے ہیں - [بہ سبب اختلاف مطلقہ بعد از دخول کی بابت ہے؛ مطلقہ قبل الدخول کے لیے عدت نہیں پھر سکنی اور نفقہ کیسا] - عبداللہ بن عمرؓ، سعید بن المسیّبؒ اور الزُّہریؒ غلام کو صرف دو بار طلاق کا حق دیتے ہیں، عورت خواہ آزاد ہو یا کنیز؛ اس کے برعکس عبداللہ بن مسعودؓ اور ابراہیم النخعیؒ عدد طلاق کا دار و مدار عورت کی حالت پر رکھتے ہیں یعنی ہر کنیز کے خاوند کے لیے خواہ وہ غلام ہو یا آزاد صرف دو بار طلاق کا حکم ہے [پوری بحث کے لیے دیکھیے الجصّاص: احکام القرآن، ۱ : ۴۸۵ باب ذکر الاختلاف فی الطلاق بالرِّجال؛ نیز کنز العمال، ۵ : ۱۶۳؛ عدد ۳۳۲۰، ۳۳۳۱، ۳۳۳۴، ۳۳۳۶].

قرآنی لفظ قُرُوْء (واحد: قُرْء؛ ۲ : [البقرۃ] : ۲۲۸) کا مطلب بعض کے نزدیک حیض اور بعض کے نزدیک طُہر ہے - پہلے خیال کے حامی عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، الضّحاک، حمّاد، ابراہیم النخعی، عکرمہ، عمر اور علمائے عراق ہیں؛ دوسرے خیال کے پابند عبداللہ بن عمرؓ، الزُّہری (پہلی رائے بھی غلطی سے اس کی طرف منسوب کی جاتی ہے)؛ [الزُّہری نے سعید بن المسیّب سے ایک روایت بیان کی ہے جو پہلے معنے کے موافق ہے (الطبری : تفسیر، ۲ : ۲۴۹ س ۷ نیچے سے)، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ ان کی رائے بھی ہو - اس سے آگے ص ۲۵۰ س ۲ آخر صفحے میں تصریح کی ہے کہ وہ زید بن ثابت کے قول پر فتوٰی دیتے تھے جو قُرء کے معنی طہر مانتے ہیں - اس لیے عبارت یوں صحیح ہوگی : پہلی رائے کے مطابق حدیث بھی ان سے مروی ہے] اور دیگر علمائے مدینہ میں علی اور سعید بن المسیّب کا ذکر دونوں گروہوں میں آتا ہے - [الزُّہری کی روایت میں سعید بن المسیّب حضرت علیؓ کا قول نقل کرتے ہیں (دیکھیے حوالہ بالا)، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان

کی رائے بھی ہے؛ روایت اور ہے اور مذہب اور ہے]۔

مختلف قرآنی آیات وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ الآیۃ (۲ : [البقرۃ] : ۲۲۸) نیز اسی سورت کی آیت ۲۳۲ اور (۶۵ [الطلاق] : ۲) کی تفسیر میں معمولی اختلاف ہے۔ اس امر پر سب متفق ہیں کہ مرد کو عورت کی مرضی کے خلاف بھی رجوع کر لینے کا حق حاصل ہے [ہدایہ اولین، لکھنؤ، ص ۳۷۲، باب الرجعۃ؛ نیز التفسیرات الاحمدیہ، مطبوعۂ بمبئی، ص ۱۳۵ س ۱۳؛ البحر الرائق، ۴ : ۴۹، س ۱۵ نیچے سے، باب الرجعۃ]۔ مثال کے طور پر اس مسئلے کو عبداللہ بن عباسؓ، الضحاک، الحسن البصری، ابراہیم النخعی، عکرمہ اور مجاہد نے صریحًا بیان کیا ہے۔ [تاہم اس میں اختلاف ضرور ہے]۔

۵۔ طلاق کے سلسلے میں احکام فقہ کی تلخیص حسب ذیل ہے: شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ بیوی کو طلاق دے دے۔ [طلاق کے شرعی معنے ہیں اِسْقاط حَقِّ المِلْک عن البُضْع اور ظاہر ہے یہ حق ملک شوہر ہی کو حاصل ہے، اس لیے وہی اس کو ساقط کر سکتا ہے۔ تعریف طلاق کے لیے دیکھیے البحر الرائق، ۳ : ۲۳۵ س ۸ تا ۹ نیچے سے، نقلا عن الجوہرۃ]، لیکن معقول وجہ بغیر طلاق دینا مکروہ مانا گیا ہے [کیونکہ حدیث میں اسے اَبْغَضُ المُباحات کہا گیا ہے] اور حنفی تو اسے حرام کہتے ہیں۔ [ابن نُجَیم نے البحر الرائق میں اس قول کو رد کیا ہے (دیکھیے البحر الرائق، ۳ : ۲۳۶ س ۸ نیچے سے ببعد؛ ہدایہ اولین، ص ۲۳۴ ببعد، بذیل طلاق البدعۃ)]۔ طلاق البدعۃ بھی یعنی وہ طلاق جس میں طلاق السُّنۃ (دیکھیے محولۂ بالا) کے لوازمات کو نظر انداز کیا گیا ہو، حرام ہے [دیکھیے ہدایہ اولین، ص ۲۳۴ ببعد، بذیل طلاق البدعۃ]؛ لیکن طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ حرام ہونے کا امر طلاق کی صحت پر نہیں پڑتا۔ طلاق دینے کے لیے یہ ضروری ہے کہ طلاق دینے والا بالغ اور صحیح الدماغ ہو [ہدایہ اولین، ص ۳۳۹، فصل ویقع الخ]، نابالغ کی طلاق کا جواز امام احمد بن حنبلؒ کی بیان کردہ صرف ایک حدیث سے ثابت ہے۔ [ابن المسیب اور ابن عمرؓ سے بھی ایسا ہی نقل کیا گیا ہے (دیکھیے البحر الرائق، ۳ : ۲۴۹ ببعد، بذیل قولہ لاطلاق الصبی و المجنون)، لیکن ان اقوال کی صحت نقل میں کلام ہے جو حوالۂ بالا میں مذکور ہے]؛ جو خاوند قانون شرعی کی رُو سے نا اہل قرار دیا گیا ہو اس کی جگہ اس کا ولی مختار ہے۔ ایسے نا اہل سے غالبًا مستحق حجر مراد ہے۔ اسباب حجر تین ہیں: کمسنی، غلامی اور دیوانگی۔ بچوں کے معاملات ولی سرانجام دے گا اور غلام کے اس کا مالک، مجنون مغلوب کا تصرف نہ خود جائز ہے اور نہ بذریعۂ ولی۔ طلاق اور عتاق کی بابت تو خاص طور پر مسئلہ ہے کہ صغیر اور مجنون نہ خود انجام دے سکتے ہیں اور نہ ان کا ولی ان کی طرف سے دے سکتا ہے۔ ہاں ان کے علاوہ اور معاملات صغیر کی طرف سے اس کا ولی کر سکتا ہے۔ مجنون کے لیے یہاں ولی بھی بیکار ہے دیکھیے ہدایہ آخرین، کتاب الحجر، ص ۳۵۰ س ۵ از آخر]۔ طلاق ایک ذاتی حق ہے [طلاق بھی دوسرے معاملات کی مانند ایک معاملہ ہے جسے آدمی خود بھی کر سکتا ہے اور وکیل سے بھی کرا سکتا ہے (دیکھیے البحر الرائق ۷ : ۱۳۹ ببعد، کتاب الوکالۃ)] جس کا استعمال طلاق دینے والے کو اصالۃً کرنا چاہیے یا کسی ایسے مختار کے ذریعے جسے اس نے خاص طور پر

اس کام کے لیے معین کیا ہو۔ یہ اختیار وہ اپنی بیوی کو بھی تفویض کر سکتا ہے، ایسی حالت میں بیوی خود اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے [دیکھیے البحر الرائق ۳ : ۳۱۰، ابتداء باب تفویض الطلاق)۔ تفویض طلاق کی تین صورتیں ہیں : توکیل؛ تخییر؛ تملیک۔ تینوں کے صیغوں اور احکام میں فرق ہے؛ (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالرحمٰن الجزیری : کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، مطبوعۂ قاہرہ، ۴ : ۳۷۶ س ۲ نیچے سے ببعد]۔ طلاق اس امر کی مقتضی ہے کہ اس سے پہلے نکاح صحیح موجود ہو۔ [یہ مسئلہ پہلے بیان ہو چکا ہے، اس جگہ جو حوالے دیے گئے ہیں انہیں دیکھیے]؛ شافعیوں اور حنبلیوں کے مذہب میں طلاق کو نکاح کی شرط کے ساتھ معلّق کرنا (دیکھیے بیان بالا) ناجائز ہے، لیکن حنفی اور مالکی اسے درست مانتے ہیں [ہدایہ اولین، ص ۴۰۹، باب الایمان فی الطلاق)۔ تعلیق طلاق کسی امر کے ساتھ ہو بحالت نکاح بالاتفاق صحیح ہے، لیکن حنفی اصل یہ ہے کہ تعلیق ملک کی حالت میں بھی صحیح ہے اور ملک سے پہلے مسبب ملک کے ساتھ معلق کرنا بھی صحیح ہے۔ اس دوسری شق کو شافعی اور حنبلی نہیں مانتے اور مالکی اس حالت میں مانتے ہیں جب ملک خاص مراد ہو، عام ملک میں نہیں مانتے (البحر الرائق، ۴ : ۴ س ۱۸)]۔ (مالکیوں کے نزدیک اگر تعلیق بالعام ہو تو ناجائز ہے، مثلاً ہر عورت کو جس سے میں شادی کروں طلاق ہے [البحر الرائق، ۴ : ۴ س ۱۸ ببعد])۔ ہذیان کی حالت میں طلاق دینا یا دیوانے آدمی کا طلاق دینا درست نہیں۔ [(دیکھیے البحر الرائق، ۳ : ۲۶۹ س ۵ نیچے سے ببعد)]۔ جملہ مذاہب فقہ میں نشے کی حالت میں طلاق دینے کے سوال پر گویا کوئی بحث نہیں ہوئیں۔ [خود احناف کے اندر کرخی اور الطحاوی عدم وقوع کے قائل ہیں (ہدایہ اولین، ص ۳۲۷ س ۴ نیچے سے ببعد)]۔ مجرمانہ نشے کی حالت میں کثرت رائے طلاق سکران کے وقوع کے حق میں ہے [دیکھیے البحر الرائق، ۳ : ۳۳۷ س ۳]۔ حنفیوں کے نزدیک دباؤ میں آ کر جو طلاق دی جائے وہ واقع ہو جاتی ہے، لیکن مالکی، شافعی اور حنبلی وقوع طلاق مکرہ کے قائل نہیں ہیں [البحر الرائق، ۳ : ۲۳۵ س ۴ نیچے سے ببعد، جہاں اس کی تصریح اور فریقین کے دلائل مذکور ہیں]۔ صریح اور صاف الفاظ استعمال کرنے سے طلاق (رجعی) یقیناً واقع ہوجاتی ہے خواہ ان الفاظ کو منہ سے نکالنے والے کا ارادہ کچھ ہی ہو [ہدایہ اولین، ص ۳۲۸ ببعد، باب ایقاع الطلاق)۔ [شافعیہ کے ہاں صریح کی دو قسمیں ہیں : ایک قسم سے ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ دوسری قسم سے طلاق واحد بائن ہوگی۔ دونوں صورتوں میں نیت کا کچھ اعتبار نہیں، خواہ کچھ ہی ہو۔ حنابلہ کے ہاں طلاق صریح کا حکم مطابق حنفیہ کے ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالرحمٰن الجزیری : کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، مطبوعۂ قاہرہ، ۴ : ۲۱۶ ببعد، مبحث الصریح)]۔ اگر طلاق دینے والا کنایات ظاہرہ استعمال کرے تو حنبلی، حنفی اور شافعی اس کے مطابق طلاق دہندہ کی نیت کا مطالبہ کرتے ہیں، لیکن مالکی نیت وغیرہ کو اہمیت نہیں دیتے۔ [حنابلہ کنایات کی دو قسمیں کرتے ہیں : ظاہرہ اور خفیہ ؛ نیت طلاق دونوں میں الفاظ کے بولتے وقت ضروری ہے۔ شافعیہ کے ہاں کنایات کی قسمیں نہیں ہیں، لیکن وقوع طلاق کے لیے نیت مقارنہ ضروری ہے۔ حنفیہ کے ہاں کنایات کے تین لفظ ہیں جن سے ایک طلاق رجعی واقع ہوگی خواہ نیت کچھ ہی ہو۔

باقی کنایات میں حالت کے لحاظ سے تقسیم ہے؛ بعض حالات میں نیت کا اعتبار ہے اور بعض میں نہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، مطبوعۃ قاہرہ، ۴ : ۳۲۱، مبحث کنایات الطلاق، حاشیہ ۱ ببعد)]۔ اشارات و کنایات خفیہ کی صورت میں متکلم کی نیت ہی فیصلہ کن امر سمجھا جاتا ہے۔ [مالکیہ بھی کنایات کی دو قسمیں کرتے ہیں: ظاہرہ اور خفیہ۔ ظاہرہ کی قسم اول میں بلااعتبار نیت تین طلاقیں واقع ہوں گی؛ قسم ثانی میں زوجۂ مدخول بہا پر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور غیر مدخول بہا پر ایک طلاق ہوگی، لیکن اگر زیادہ کی نیت کرے تو مطابق نیت ہوں گی؛ اور قسم ثالث میں مدخول بہا پر بلااعتبار نیت تین طلاقیں ہوں گی۔ بہر حال کنایات ظاہرہ میں زیادہ تر نیت پر دار و مدار نہیں ہے (کتاب مذکور، ص ۳۲۶ تا ۳۲۸)۔ کنایۂ خفیہ کا دار و مدار نیت پر ہے (حوالۂ بالا)]۔ جب کوئی انفرادی مسئلہ پیش ہو تو تفصیل مذکورۂ بالا کے لحاظ سے مذاہب کا بے حد اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ طلاق کو کسی چیز کے ساتھ معلق کرنے کی بابت (مذکورۂ بالا صورت کے علاوہ) حکم میں کوئی اختلاف نہیں۔ حنفی اور شافعی اور دیگر ائمہ اس قسم کی طلاق کے وقوع کو شرط کے پورا ہونے پر ضروری سمجھتے ہیں۔ [ہاں جزئیات میں شرط کی نوعیت کے لحاظ سے کسی قدر اختلاف پایا جاتا ہے (دیکھیے ہدایہ اولین، باب الایمان فی الطلاق، ص ۳۶۴ س ۷ و ۸؛ جزئیات کے اختلاف اور دیگر تفاصیل کے لیے دیکھیے کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، مطبوعۃ قاہرہ، ۴ : ۳۵۶ حاشیہ ۱)]۔

عورت کا زمانۂ عدّت طلاق ملنے کے بعد ہی شروع ہوتا ہے؛ [یہ بات عدت کی تعریف سے ظاہر ہے (عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ۴ : ۵۱۳؛ نیز ہدایہ اولین، ص ۳۰۲ س ۳ نیچے سے)]۔ اس سے وہ طلاق جو نکاح کے بعد قبل الدخول دی گئی ہو مستثنٰی ہے، کیونکہ اس قسم کی طلاق ہمیشہ بائن ہوتی ہے [ہدایہ اولین، ص ۲۵۰ س ۵ نیچے سے] اور اس میں عورت پر عدّت کی پابندی نہیں [مُلّاجیون: التفسیرات الاحمدیۃ، ص ۳۲۳ س ۱ ببعد] اور وہ صرف نصف مہر کی حقدار ہوتی ہے اگر مہر پہلے معین ہو چکا ہو [ہدایہ اولین، ص ۳۰۴ س ۹] اور اگر ادا بھی ہو چکا ہو تو نصف رقم عورت کو واپس کرنی پڑے گی [عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ۴ : ۱۳۵، س ۱۵ ببعد]؛ اگر مہر معین نہ ہوا ہو تو عورت صرف کسی عطیے کی مستحق ہوتی ہے جو مرد کی مرضی پر موقوف ہے اور جس کو متعہ کہا گیا ہے [ہدایہ اولین، ص ۳۰۶ س ۵ نیچے سے]؛ (دیکھیے ۲ [البقرہ] : ۲۳۶)۔ رجعی اور بائن طلاق میں بھی تمیز کرنے کی ضرورت ہے، پہلی صورت میں نکاح کا شرعی وجود مع عواقب و نتائج قائم رہتا ہے اور پورے زمانۂ عدت کے لیے بدستور عورت حق سکونت اور نان و نفقے کی مستحق رہتی ہے [ہدایہ اولین، ص ۳۷۸ س ۴ ببعد]؛ دوسری طرف مرد کو یہ حق حاصل رہتا ہے کہ وہ ایام عدت میں رجوع کر لے [ہدایہ اولین، ص ۳۷۳ ببعد باب الرجعۃ]۔ اگر مرد یہ حق استعمال نہیں کرتا اور یہ مدت گزر جاتی ہے تو بعد انقضاے مدت نکاح قطعی طور پر ساقط ہو جاتا ہے [یعنی عورت بائن ہو جاتی ہے]، اگر مہر ادا نہیں ہوا تھا تو وہ واجب الادا ہو جاتا ہے [ہدایہ اولین، ص ۳۰۵ س ۶ نیچے سے]؛

بشرطیکہ اس کو ادا کرنے کے لیے کوئی اور تاریخ باہمی رضامندی سے مقرر نہ کر لی گئی ہو [ھدایہ اولین، ص ۳۰۳ س ۳]۔ اگر اس وقت [یعنی طلاق رجعی میں عدت گزر جانے کے بعد اور بائن دو طلاق تک میں عدت اور بعد عدت دونوں صورتوں میں] فریقین پھر باہم رہنے پر رضامند ہو جائیں اور رشتۂ زنا شوئی قائم کرنا چاہیں تو انھیں نئے سرے سے باقاعدہ ایجاب و قبول کرنا اور نیا مہر باندھنا پڑے گا [ھدایہ اولین، ص ۳۷۸، فصل فیما تحل به المطلقة]۔

اس کے برعکس بائن بالثلاث کی صورت میں نکاح فی الفور کلیۃً ٹوٹ جاتا ہے۔ اس میں صرف ایک استثنا ہے اور وہ یہ کہ اگر مرد اپنی زوجہ کو مرض الموت کی حالت میں طلاق دے دے [اور پھر اس حالت میں مر جائے کہ عورت عدت میں ہو] تو عورت اس کے ورثے سے محروم نہیں ہوتی۔ حنفی، مالکی اور حنبلی باختلاف تفاصیل اس پر متفق ہیں، لیکن شافعی اس کی مخالف رائے کو بہتر سمجھتے ہیں۔ [مطلقہ رجعیہ عدت کے اندر بہر حال ورثے کی مالک ہوگی خواہ مرد حالت صحت میں طلاق دے یا مرض الموت میں؛ اس پر سب ائمہ کا اتفاق ہے؛ البتہ بائن (خواہ تین سے ہو) اس وقت وارثہ بنے گی جب مرد مرض الموت میں طلاق دے اور عورت کی عدت کے اندر مر جائے۔ اس میں شافعی اختلاف کرتے ہیں اور باقی ائمہ متفق ہیں کہ بحالت عدت مطلقہ بائنہ کو ورثہ ملے گا [مسئلے کی توضیح کے لیے دیکھیے البحر الرائق، ۴: ۴۲ ببعد، باب طلاق المریض؛ اختلاف شافعی کے لیے دیکھیے ھدایہ اولین، ص ۳۶۹، باب طلاق المریض]؛ تاہم اس صورت میں بھی عورت کے لیے عدت معینہ لازمی ہے اور اس مدت میں وہ دوسرا نکاح نہیں کر سکتی اور اس مدت کے لیے وہ اپنے سابق خاوند سے سُکنٰی کی مستحق ہے، لیکن نفقہ صرف اسی صورت میں ملے گا جب وہ حاملہ بھی ہو۔ [یہ مسئلہ امام شافعیؒ کے قول کے مطابق ہے۔ حنفیہ کے ہاں مطلقہ رجعیہ ہو یا بائنہ، دونوں صورتوں میں برابر نفقے اور سُکنٰی کی حقدار ہے (ھدایہ اولین: ص ۳۲۱ س ۲ از آخر صفحہ)۔ حاملہ اور غیر حاملہ حنفیہ کے نزدیک حکم میں برابر ہیں؛ تفصیل مذاہب کے لیے دیکھیے عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة ۴: ۵۷۳]۔ خاوند کو مہر اسی طرح ادا کرنا ہوگا جیسے رجعی طلاق کی صورت میں ادا کرنا ہوتا ہے (یعنی تین طلاق کے بعد)۔ اب زوجین کا باہم دوبارہ نکاح ناممکن ہے تاوقتیکہ عورت کسی دوسرے آدمی کے ساتھ باقاعدہ منکوحہ بیوی بن کر نہ رہ لے (دیکھیے ۲ [البقرۃ]: ۲۳۰)، لیکن یہ طریق بھی دو بار سے زیادہ اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ [اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر حلالہ دو بار ہو جائے تو تیسری بار نہیں ہو سکتا تو اس کا حوالہ مطلوب ہے جو مقالہ نگار نے نہیں دیا۔ موجودہ کتب فقہ میں حلالہ کو اس طرح محدود کہیں نہیں کیا گیا اور نہ آیات و احادیث سے یہ مستنبط ہوتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے یہاں مقالہ نگار کو مغالطہ ہوا۔ یہ حکم حلالہ کا نہیں ہے بلکہ طلاق بائن کا ہے کہ اس میں فقط دو بار نکاح کر سکتا ہے، جس میں حلالہ کی ضرورت نہیں۔ اگر تیسری طلاق بھی دے دے تو اب بغیر حلالہ پھر دونوں میں نکاح نہیں ہو سکتا۔ یہ کہیں بھی نہیں ملا کہ یہ حلالہ دو بار سے زیادہ نہیں ہو سکتا کیونکہ حلالہ کے بعد زوج اول تین طلاق کا مالک ہوگا اور جب بھی مالک ہو، تینوں ایک بار یا تین بار دے سکتا ہے اور ہر بار حلالہ بعد نکاح سے پہلے ضروری ہوگا۔

یہ مسئلہ فقہ کی ہر کتاب میں بلا قید مذکور موجود ہے؛ دیکھیے ہدایہ اولین، ص ۳۷۸ س ۳ ببعد؛ البحرالرائق، ۴ : ۵۶، فصل فیما تحل بہ المطلقہ]۔

حُر مرد کے لیے تیسری طلاق حد آخر معین کی گئی ہے (قب ۲ [البقرۃ] : ۲۲۹) اور عبد کے لیے دوسری۔ حر تین طلاق اور عبد دو طلاق الگ الگ ایک ہی نکاح میں یا مختلف نکاحوں میں دے سکتا ہے بشرطیکہ درمیان میں عورت کی شادی نئے مرد سے نہ ہو۔ [مقالہ نگار کی عبارت کا ترجمہ ہے : ''ان نکاحوں کے بیچ میں تحلیل نہ ہوئی ہو''، یہ صحیح نہیں کیونکہ تحلیل تین طلاق کے بعد ہوتی ہے۔ ابھی تک وہ تین طلاق دے ہی نہیں چکا جو تحلیل کی نوبت آئے۔ تین طلاق ہونے تک بیچ کے وقفے میں دوسرے مرد سے شادی ممکن ہے اور مسئلۂ زیر بحث میں یہی مراد ہے، اگرچہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر اس شادی کے بعد پہلے زوج سے نکاح ہو جائے تو وہ نئے سرے سے تین طلاق کا مالک ہوگا یا جتنی دے چکا ہو ان کو نکال کر جو بچیں ان کا مالک ہوگا۔ احناف میں شیخین ہدم کے قائل ہیں اور امام محمدؒ باقی ماندہ کا مالک مانتے ہیں۔ امام شافعیؒ امام محمدؒ کے ساتھ ہیں (ہدایہ اولین، ص ۳۷۹ س ۷ از آخر صفحہ؛ التفسیرات الاحمدیہ، ص ۱۳۳ س ۲)]۔ اگر زوجین میں سے ایک آزاد اور ایک غیرآزاد ہو تو طلاق کے عدد کا فیصلہ مرد کے حال کے مطابق ہوگا۔ یہ فیصلہ ائمۂ ثلاثہ مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کا ہے، لیکن حنفیوں کے نزدیک عورت کا حال قابل اعتبار ہوگا۔ [حنفیوں کے نزدیک طلاق کا عدد عورت کی حالت پر موقوف ہے؛ باقی ائمۂ ثلاثہ مرد کا حال اس بارے میں معتبر مانتے ہیں، اگرچہ عدت کے لیے پھر عورت کا اعتبار ہے (الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۴ : ۳۴۱، مبحث تعدد الطلاق؛ نیز ہدایہ اولین، ص ۳۲۸ سطر ۲)]۔

عدت کا زمانہ مطلقہ کے لیے تین قروء ہے (۲ [البقرۃ]: ۲۲۸)۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین قروء سے مراد تین طُہر ہیں اور حنفیوں کے نزدیک تین حیض [ہدایہ اولین، ۴۰۱ ببعد، باب العدۃ]۔ اگر حاملہ ہو (حُرّۃ یا اَمَۃ) تو مدت عدت وضع حمل کے ساتھ ختم ہو جائے گی [ہدایہ اولین، ص ۴۰۳ سطر ۶ از آخر صفحہ ببعد]۔ کنیز (غیر حاملہ) ذوات الحیض کے لیے دو قروء اور غیر ذوات الحیض کے لیے ڈیڑھ مہینا [کتاب مذکور، ص ۴۰۲ س ۱] اور اگر وہ حاملہ ہو تو مدت عدت وضع حمل تک رہے گی [ہدایہ اولین، ص ۴۰۱]۔

جس عورت کو طلاق بائن نہ ہوئی ہو اس سے زمانۂ عدت میں مباشرت کرنے کی حنفیوں کے نزدیک اور حنبلیوں کی زیادہ مشہور رائے کے مطابق اجازت نہیں ہے [حنفیوں کے نزدیک طلاق رجعی مانع مباشرت نہیں ہے (ہدایہ اولین، ص ۳۷۸ س ۴)، لیکن اگر مرد طلاق حسن (سنی) دینا چاہتا ہو تو اس طہر میں جس میں طلاق دینا چاہتا ہے مباشرت نہ کرے (الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ج ۴، ص ۳۱۸ س ۱۰؛ نیز کتاب مذکور، ص ۲۹۷، مبحث الطلاق السنی ببعد)۔ امام احمد کی رائے اس میں حنفیوں کے مطابق ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۴ : ۳۴۴ س ۴ از آخر صفحہ)]۔ مالکی، شافعی [ہدایہ اولین، ص ۳۷۸ س ۲] اور دوسرے حنبلیوں کے ہاں مباشرت ممنوع ہے۔ [اگر مباشرت رجعت کی نیت سے کرے تو جائز ہے ورنہ نہیں (الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۴ : ۳۴۶ س ۱)]۔ اول الذکر مذاہب (حنفیہ اور حنابلہ) کے خیال کے مطابق مباشرت بہرحال رجوع کے مساوی

ہے؛ مالکیوں کے نزدیک نیت البتہ شرط ہے، لیکن شافعی کہتے ہیں کہ جب تک مرد اپنی زبان سے رجوع کا اقرار نہ کرے، رجعت نہیں ہوتی [الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ص ۴۴۱ س ۹ از آخر صفحہ)] .

۲ - اہل شیعہ کے قواعد طلاق کے بارے میں صرف غیر ضروری فروعات میں سنیوں سے، جن کا ہم نے اب تک ذکر کیا ہے، مختلف ہیں - قرآن مجید (۶۵ [الطلاق] : ۲) کے احکام کو ذرا سختی سے تعبیر کرتے ہوئے ان کے نزدیک دو ثقہ شاہدوں کا پیش کرنا طلاق کے جواز کے لیے نہایت ضروری ہے - [اس آیت میں طلاق اور رجعت دونوں کے لیے گواہ قائم کر لینے کا حکم ہے اور یہ امر اہل سنت کے نزدیک بالاتفاق استحباب کے لیے ہے، البتہ شوافع کے نزدیک رجعت میں شاہدوں کے قائم کر لینے کا وجوب مروی ہے؛ تفصیل کے لیے دیکھیے ملاجیون : التفسیرات الاحمدیہ، ص ۷۱۲، س ۱۵ ببعد] - سُنّی اس بات کی ضرورت نہیں سمجھتے - اشارے کنائے کی گفتگو، مبہم اظہار خیال اور اشاروں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، خواہ متکلم کا ارادہ کچھ ہی کیوں نہ ہو .

طلاق کا تعلق چونکہ گھریلو زندگی سے ہے، اس لیے اس کے عملی اجرا میں ان اصول کی جو اسلامی قانون میں بہ تاکید و بصراحت مندرج ہیں پابندی لازم ہے - طلاق کے لفظ کا بکثرت زبان پر آ جانے کا رواج، جس کی وجوہ اکثر چھچھوری اور نامعقول ہوتی ہیں اور پھر ایک ہی مجلس میں تین طلاق دے دینے کا خبط، یہ دو امر اس دستور کے رواج کے باعث ہوے کہ اگر زوجین تیسری طلاق کے بعد ایک دوسرے سے دوبارہ شادی کرنا چاہیں تو وہ کسی ایسے موزوں مذہب کی تلاش کرتے ہیں جو کچھ معاوضہ لے کر اس مطلقہ عورت سے نکاح کرنے پر آمادہ ہو اور پھر اسے فوراً طلاق دے دے - اس طریقے سے عورت پھر اپنے خاوند کے لیے حلال ہو جاتی ہے اور اسی وجہ سے جو شخص اس تحلیل کا آلۂ کار بنتا ہے اسے مُحَلِّل کہتے ہیں - اس غرض کے لیے صبی مراہق یا غلام کو زیادہ پسند کیا جاتا ہے - اس قسم کی کارروائی کے جواز کے خلاف کوئی حجت پیش نہیں کی جا سکتی بشرطیکہ اس درمیانی نکاح کے انعقاد کے وقت لفظ تحلیل صراحۃً استعمال نہ کیا جائے - حنفی اس کے جواز کے حق میں ہیں، لیکن مالکی اور شافعی اس کے خلاف ہیں - [حنفیہ کے ہاں نکاح بہ مقصد تحلیل جائز ہے، لیکن چند شرائط کے ساتھ (الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ۴ : ۷۹ س ۱۲ ببعد) - مالکیہ قصد احلال سے نکاح کرنے کو فاسد ٹھیراتے ہیں اور اگر شرط تحلیل ٹھیرا کر نکاح کرے تو سرے سے نکاح ہوتا ہی نہیں؛ اصل مذہب اور نیز متعلقہ تفصیلات کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ۴ : ۸۰ سطر ۱۹ - حنابلہ نکاح بقصد احلال کو باطل ٹھیراتے ہیں - تفصیل مذہب کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ۴ : ۸۴ س ۹] - ابن تیمیہؒ، جو حنبلی تھے تحلیل کو بالعموم ناجائز سمجھتے تھے اور اپنی ایک خاص تصنیف میں اس رواج کی انھوں نے بر زور تردید بھی کی ہے (دیکھیے براکلمان : GAL، ۲ : ۱۵۵ س ۲۸)، لیکن یہ ان کا محض اپنا ذاتی خیال معلوم ہوتا ہے - [ابن تیمیہؒ کے شاگرد رشید ابن القیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ تحلیل مطلقاً ممنوع اور لغو ہے، لیکن ساتھ ہی اس کے یہ بھی ہے کہ وہ ایک بار تین طلاق کو ایک ہی طلاق مانتے ہیں اور گمان غالب یہ ہے کہ ان کے استاد کا بھی یہی مسلک ہوگا -

ابن تیمیہ کی خاص کتاب کا ہنوز پتا نہیں چلا، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ آیۂ تحلیل کا مطلب ان کے نزدیک طلاق ثالث سے روکنا ہے اور کچھ نہیں اس بحث کے لیے دیکھیے اعلام الموقعین، ۳ : ۴۴ ببعد ۔ تحلیل ان کے نزدیک ان مسائل میں سے ہے جو تغیر زمانہ کی وجہ سے پیش آئے ہیں ۔ ان کا خیال ہے کہ اس قسم کی طلاق سے جس میں تحلیل کی ضرورت پیش آئے روکنا چاہیے اور اگر کوئی تین طلاق دے دے تو اس کی سزا یہ ہے کہ وہ پھر کبھی اس عورت سے نکاح نہیں کر سکتا] ۔

ارتباط طلاق بالشرط (تعلیق) کے مقاصد مختلف ہو سکتے ہیں ۔ مثال کے طور پر اگر ایک آدمی اپنے آپ کو یا اپنی بیوی کو طلاق کا خوف دلا کر (یعنی یہ کہ کر کہ میں یا میری زوجہ یہ کام نہ کرے تو میری زوجہ کو طلاق ہے) کسی کام کے ارتکاب پر مجبور کرنا چاہتا ہے، یا طلاق کی اسی قسم کی تعلیق کر کے کسی چیز کے کرنے سے روکنا چاہتا ہے، یا اپنے کسی بیان کو پر زور بنانا چاہتا ہے تو وہ اس قسم کی مشروط طلاق دے سکتا ہے ۔ برصغیر پاک و ہند، ملیشیا اور مجمع الجزائر شرق الہند (انڈونیشیا) کے بیشتر حصے میں عقد نکاح کے بعد تعلیق طلاق کا عام رواج ہو گیا ہے؛ چنانچہ اس کو شاذو نادر ہی نظر انداز کیا جاتا ہے ۔ اس کی غرض یہ ہوتی ہے کہ خاوند پر زوجہ کے حقوق سے متعلق چند فرائض عائد کیے جاتے ہیں اور یہ ٹھہر جاتا ہے کہ اگر مرد نے ان فرائض کو بالالتزام ادا نہ کیا تو اس کی زوجہ کو طلاق ہو جائے گی (تب : Snouck Hurgronje : *De Atjehers*، ۱ : ۳۸۲ ببعد؛ *Verspreide Geschriften*، ۱/۳ : ۳۰۰ ببعد و ۲/۳ : ۲۷۰؛

Juynboll : *Handleiding tot de kennis van de mohammedaansche wet*، بار سوم، ص ۲۰۷ ببعد ۔

شریعت کے اثر اور مقامی قانونِ رواج کے ماتحت طلاق کی جو عملی صورتیں مختلف ممالک میں اس وقت رائج ہیں، ان کے لیے بطور مثال دیکھیے برائے شمالی افریقہ : Ubach and Rackow : *Sitte und Recht in Nordafrika*، ص ۳۷، ۹۷، ۱۹۳، ۲۷۷، ۳۷۹؛ برائے مصر : Lane : *Manners and Customs of the modern Egyptians*، باب ۳؛ برائے شرق اردن : A. Jaussen : *Coutumes des Arabes au pays de Moab*، فصل ۳؛ شمال مغربی عرب کے لیے : وہی مصنف : *Coutumes des Fuqarâ*، فصل ۴؛ برائے انڈونیشیا : کتب مذکورہ در Juynboll : *Handleiding*، ص ۲۰۷، حاشیہ ۳ اور نسل انسانی اور سیر و سیاحت کے متعلق عام کتابیں ۔

فقط ترکی ایک ایسا اسلامی ملک ہے جس نے ۱۹۲۶ء سے سوئزرلینڈ کا ضابطۂ دیوانی رائج کر کے طلاق کو ممنوع ٹھہرا دیا ہے ۔ [(طلاق اسلام میں ابغض المباحات ہے اس لیے اس کی اجازت ضرورت کے وقت ہے ۔ اگر اسے ممنوع قرار دیا جائے تو اس امر کا انتظار کرنا ہوگا کہ ضرورت طلاق پیش نہ آئے ۔ غرض یہ کہ طلاق کوئی فرض یا واجب چیز نہیں ہے، محض بعض خصوصی مشکلات سے نکلنے کا طریق ہے ۔ اگر ایسی مشکلات معاشرے یا حکومت کے نظام کی بدولت پیش نہ آئیں تو کیا کہنا ہے] ۔

مآخذ : تصانیف محولۂ بالا اور احادیث و فقہ کی عربی کی کتابوں کے علاوہ : (۱) Roberts : *The Social Laws of the Quran*، ص ۱۸ ببعد؛ [(۲) مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادۂ طلاق؛ (۳) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ۲ : ۹۲۰ تا ۹۲۱]؛ (۴) Juynboll : *Handleiding*، بار سوم،

ص ۳۰۲؛ (۵) Sachau: *Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre*، کتاب اول؛ (۶) Santillana: *Istituzioni di diritto musulmano malichita*، ۱ ، ۲۳۲ ببعد؛ (۷) Hughes: *Dictionary of Islam*، بذیل مادہ Divorce.

(J. SCHACHT)

تعلیقہ: لغوی اور اصطلاحی تشریح پہلے آ چکی ہے۔ سابقہ آسمانی شریعتوں میں طلاق کے احکام سب سے پہلے حضرت موسٰی علیہ السّلام کی شریعت میں ملتے ہیں، اگرچہ اس دور کے احکام کی کوئی مستند دستاویز ہمارے پاس نہیں ہے، تاہم موجودہ تورات میں مرد کو طلاق کا کُلّی اختیار دیا گیا ہے، البتّہ طلاق کے لیے صرف ایک طریقہ مذکور ہے کہ طلاق نامہ لکھ کر دیا جائے۔ موجودہ تورات کے الفاظ یہ ہیں: ”اگر کوئی مرد کسی عورت سے بیاہ کرے اور پیچھے اس میں کوئی ایسی بیہودہ بات پائے جس سے اس عورت کی طرف اس کا التفات نہ رہے تو وہ اس کا طلاق نامہ لکھ کر اس کے حوالے کرے اور اسے اپنے گھر سے نکال دے اور جب وہ اس کے گھر سے نکل جائے تو وہ دوسرے مرد کی ہو سکتی ہے۔ اگر دوسرا شوہر بھی اس سے ناخوش رہے اور اس کا طلاق نامہ لکھ کر اس کے حوالے کرے اور اُسے اپنے گھر سے نکال دے، یا وہ دوسرا شوہر جس نے اس سے بیاہ کیا ہو مر جائے تو اس کا پہلا شوہر جس نے اسے نکال دیا تھا، اس عورت کے ناپاک ہو جانے کے بعد پھر اس سے بیاہ نہ کرنے پائے، کیونکہ ایسا کام خداوند کے نزدیک مکروہ ہے“ (استثناء ۲۴ : ۱ تا ۴)۔ یہی حکم حضرت ارمیا علیہ السلام کے صحیفے میں بھی موجود ہے (یرمیاہ ۳ : ۱) اور اسی بنا پر اصل یہودی مذہب میں مرد کو طلاق کا غیر محدود اختیار تھا، اگرچہ بعض [illegible] گیارھویں صدی عیسوی میں علمائے یہود کی طرف سے اس اختیار پر سخت پابندیاں عائد کر دی گئی تھیں (انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا، مطبوعۂ ۱۹۵۰ء، ۷/ ۹۰۳، بذیل مادہ (Divorce)؛ لیکن موجودہ بائیبل میں مذکور ہے کہ حضرت عیسٰی علیہ السّلام نے طلاق کی اجازت کو نہایت محدود کر دیا اور اس صورت کے سوا کہ عورت زنا کی مرتکب ہو، اسے طلاق دینا ناجائز قرار دے دیا۔ بائبل میں حضرت عیسٰی علیہ السّلام کی طرف یہ اقوال منسوب ہیں: جو کوئی اپنی بیوی کو حرام کاری کے سوا کسی اور سبب سے چھوڑ دے وہ اس سے زنا کراتا ہے اور جو کوئی اس چھوڑی ہوئی سے بیاہ کرے وہ زنا کرتا ہے“ (متی، ۵ : ۳۲) اور ”وہ اور اس کی بیوی دونوں ایک جسم ہوں گے، پس وہ دو نہیں بلکہ ایک جسم ہیں، اس لیے جسے خدا نے جوڑا ہے اسے آدمی جدا نہ کرے . . . جو کوئی اپنی بیوی کو چھوڑ دے اور دوسری سے بیاہ کرے وہ اس پہلی کے برخلاف زنا کرتا ہے (مرقس، ۱۰ : ۹ تا ۱۱)۔ اسی قسم کے احکام متی (۱۹: ۹) اور لوقا (۱۶ : ۱۸) میں بھی مذکور ہیں۔ اسی بنا پر اصل عیسائی مذہب میں مرد کو طلاق دینے کا کوئی اختیار نہیں تھا۔ صرف بیوی کی زناکاری کی بنیاد پر وہ کلیسائی عدالتوں میں طلاق کا دعوٰی کر سکتا تھا، لیکن رفتہ رفتہ زناکاری کے علاوہ طلاق کے دعووں کے لیے مزید بنیادیں بھی مختلف ادوار میں تسلیم کر لی گئیں، لیکن ۱۸۵۷ء تک طلاق دینے کا اختیار صرف کلیسا کی عدالتوں کے پاس رہا۔ ۱۸۵۷ء میں انگلستان کے ”قانون ازدواجی مقدمات“ (Matrimonial causes Act) نے یہ اختیار کلیسا کی عدالتوں کے بجائے [illegible] عدالت کے حوالے کر دیا جو خاص اسی

غرض کے لیے قائم کی گئی تھی، بعد میں مختلف قوانین کے ذریعے طلاق کی وجوہ میں اور اضافہ کیا گیا، یہاں تک کہ اب طلاق حاصل کرنے کے لیے مرد اور عورت دونوں کو مساوی طور پر بہت وسیع بنیادیں میسّر ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا، بذیل مادہ Divorce)۔

اسلام نے نظام طلاق کی اصلاح کے لیے وسیع اخلاقی اور قانونی ہدایات دی ہیں اور اس کے کئی مدارج رکھے ہیں۔ اسلام کا اصل منشا یہ ہے کہ رشتۂ نکاح دائمی ہو اور اس کے ٹوٹنے کی نوبت کم سے کم آئے، چنانچہ مردوں کو یہ تاکید کی گئی ہے کہ وہ عورتوں کی صرف برائی پر نظر نہ رکھیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ان میں بہت سی بھلائیاں بھی ہوں (۴ [النسآء]: ۱۹)؛ پھر اگر کوئی واقعی ناقابل برداشت خرابی محسوس ہو تو حکم دیا گیا ہے کہ وہ فوراً طلاق دینے کے بجائے پہلے بیویوں کو فہمائش کریں، اور اگر وہ ناکافی ہو تو اظہار ناراضی کے طور پر اپنا بستر ان سے الگ کر لیں؛ یہ بھی ناکافی ہو تو تادیب کی بھی اجازت ہے (دیکھیے ۴ [النسآء] : ۳۴، نیز اس کے تحت عربی و اردو تفاسیر)۔ اگر پھر بھی موافقت نہ ہو تو ہدایت کی گئی ہے کہ ایک ثالث مرد کی طرف سے اور ایک ثالث عورت کی طرف سے بھیجا جائے، اور وہ دونوں مل کر تنازع ختم کرنے کی کوشش کریں۔ اگر وہ چاہیں گے تو اس طرح اللہ موافقت پیدا کر دے گا (دیکھیے ۴ [النساء] : ۳۵)۔ اگر یہ تمام کوششیں ناکام ہو جائیں تو طلاق کی اجازت بہ کراہیہ دی گئی ہے کہ مباحات میں اللہ کو سب سے زیادہ مبغوض طلاق ہے (الترمذی : الجامع، ۱ : ۱۴۲، مجتبائی دہلی ۱۳۴۲ھ)۔ پھر یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ طلاق ایسے طہر میں دی جائے جس میں مباشرت نہ ہوئی ہو، جس کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ طلاق کسی وقتی نفرت کے سبب سے نہ ہو۔ نیز طلاق کے تین درجے مقرر کیے گئے اور ایک ہی وقت میں تین طلاقوں کے ذریعے ان تینوں مدارج کو عبور کر لینا ناجائز قرار دیا گیا ہے، کیونکہ اس کے بعد رشتۂ نکاح دوبارہ استوار نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ایک طلاق دے کر چھوڑ دینے کو بہتر قرار دیا گیا ہے، تاکہ اگر کوئی مصالحت کا امکان ہو تو رجوع یا نکاح جدید کے ذریعے رشتہ پھر سے قائم کیا جا سکے۔

اس سلسلے کی بنیادی آیات قرآنی اور ضروری احادیث پہلے آ چکی ہیں، اب یہاں وہ بنیادی احکام بیان کیے جاتے ہیں جو قرآن و سنت، آثار صحابہ و تابعین اور تعامل امت کے پیش نظر فقہائے امت نے مرتب فرمائے ہیں۔ یہاں صرف بنیادی معلومات فراہم کی جا رہی ہیں۔ تفصیلی جزئیات کے لیے مآخذ دیکھیے۔

(۱) طلاق کا اختیار اصل میں شوہر کو ہے، البتہ وہ کسی دوسرے شخص کو طلاق دینے کے لیے وکیل بنا سکتا ہے جسے توکیل طلاق کہتے ہیں۔ نیز وہ اپنا یہ اختیار کسی اور شخص کو یا خود بیوی کو بھی دے سکتا ہے جسے اصطلاح میں تفویض طلاق کہا جاتا ہے۔ تفویض طلاق کی دو صورتیں ہیں: تخییر اور تملیک، دونوں کے صیغوں اور احکام میں فرق ہے (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ابن رشد : بدایة المجتهد، ۲ : ۷۲، مکتبة الکلیات الازهریة، مصر ۱۳۸۹ھ؛ ابن الهمام : فتح القدیر، ۳ : ۹۹ ببعد، المکتبة التجاریة الکبری، مصر)۔

تفویض طلاق کی صورت کے علاوہ عورت کو یہ اختیار بھی دیا گیا ہے کہ وہ خاص حالات میں عدالت کے ذریعے نکاح فسخ کرا سکتی ہے۔

اس دعوے کے متعدد اسباب ھو سکتے ھیں: (الف) شوھر نامرد ھو؛ (ب) شوھر لاپتا ھو؛ (ج) شوھر نفقہ نہ دیتا ھو؛ (د) شوھر مجنون ھو؛ (تفصیل کے لیے دیکھیے اشرف علی تھانوی: الحیلة الناجزة للحلیلة العاجزة، ص ۵۳ تا ۸۲، مکتبۂ اعزازیہ دیوبند).

(ہ) فقہاے امّت کا اس پر اتفاق ھے کہ طلاق کی ابتداءً تین قسمیں ھیں: رجعی، بائن اور مغلظ۔ طلاق رجعی وہ طلاق ھے جس کے بعد شوھر کو یہ اختیار رھتا ھے کہ وہ (عدّت کے دوران) یکطرفہ طور پر طلاق سے رجوع کر کے تعلقات زناشوئی پھر سے قائم کر لے (ابن رشد: بدایة المجتھد، ۲: ۵۹)۔ تمام فقہا کا اس پر بھی اتفاق ھے کہ طلاق رجعی اس وقت ھوتی ھے جب تین شرائط پائی جائیں: (الف) جس عورت کو طلاق دی جا رھی ھے اس کے ساتھ نکاح کے بعد خلوت صحیحہ ھو چکی ھو؛ (ب) طلاقیں تین سے کم دی گئی ھوں؛ (ج) طلاق کا کوئی مالی معاوضہ مقرر نہ ھوا ھو۔ امام ابوحنیفہؒ اس پر ایک اور شرط کا اضافہ کرتے ھیں اور وہ یہ کہ طلاق صریح الفاظ کے ساتھ دی گئی ھو، کیونکہ ان کے نزدیک کنائے کے بیشتر الفاظ سے طلاق رجعی نہیں رھتی (ابن الھمام: فتح القدیر، ۳: ۹۳)۔ طلاق رجعی میں جب تک عدّت نہ گزری ھو، شوھر عورت کی مرضی کے بغیر بھی رجوع کر سکتا ھے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ رجوع زبان سے بھی ھو سکتا ھے اور عمل سے بھی۔ عملی رجوع یہ ھے کہ مطلّقہ رجعیہ سے خلوت صحیحہ کر لے یا کوئی اور ایسا اقدام کرے جو صرف بیوی ھی کے بارے میں جائز ھے؛ البتہ بہتر یہ ھے کہ رجوع زبان سے کیا جائے اور اس پر گواہ بنا لیے جائیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک رجوع صرف قول ھی سے ھو سکتا ھے اور اس کے لیے گواھوں کی موجودگی شرط ھے۔ ان کے نزدیک نہ عملی رجوع معتبر ھے اور نہ وہ رجوع جو تنہائی میں بغیر گواھوں کے ھوا ھو (الکاسانی: بدائع الصنائع، ۳: ۱۸۱، المطبعة الجمالیّة مصر ۱۳۲۸ھ؛ ابن رشد: بدایة المجتھد، ۲: ۹۲)۔ امام احمدؒ سے اس بارے میں متعدد روایات ھیں (ابن قدامہ: المغنی، ۷: ۲۸۲، دارالمنار مصر ۱۳۶۷ھ)۔ اس معاملے میں شیعہ فقہ جعفری بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے قول کے مطابق ھے (الحلّی: شرائع الاسلام، ۲: ۶۰، دار مکتبة الحیاة بیروت ۱۹۳۰ء).

طلاق بائن اصطلاحًا اس طلاق کو کہتے ھیں جس کے بعد شوھر یک طرفہ طور پر رجوع نہیں کر سکتا۔ البتہ اگر عورت راضی ھو تو اس سے دوبارہ نکاح ھو سکتا ھے۔ طلاق بائن مندرجۂ ذیل طریقوں سے ھو سکتی ھے: (الف) جس عورت کو طلاق دی ھے اس کے ساتھ نکاح کے بعد خلوت صحیحہ نہ ھوئی ھو۔ اس صورت میں ایک طلاق بھی طلاق بائن ھوگی اور یہ حکم اجماعی ھے (ابن قدامہ: المغنی ۷: ۳۷۲)؛ (ب) طلاق دینے والے نے یہ صراحت کر دی ھو کہ وہ طلاق بائن دے رھا ھے؛ (ج) طلاق پر کوئی معاوضہ مقرر کر لیا گیا ھو (ابن رشد: بدایة المجتھد، ۲: ۶۶)۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک طلاق بائن کی ایک صورت یہ بھی ھے کہ طلاق صریح الفاظ کے بجاے الفاظ کنایہ (تشریح آگے آئے گی) سے دی ھو (ابن الھمام: فتح القدیر، ۳: ۹۳)۔

طلاق مغلّظ وہ طلاق ھے جس کے بعد مطلّقہ سے دوبارہ نکاح بھی نہیں ھو سکتا، اِلّا یہ کہ وہ عورت کسی اور مرد سے نکاح کرے اور وہ مرد

اس سے خلوت صحیحہ کے بعد اپنی مرضی سے اس کو طلاق دے دے، یا اس کا انتقال ہو جائے؛ جسے عموماً حلالہ کہتے ہیں۔ یہ طلاق صرف اس وقت متحقّق ہوتی ہے جب کہ طلاق دینے والے نے تین طلاقیں دی ہوں، خواہ ایک ہی وقت میں تین دی گئی ہوں یا متفرق اوقات میں تین کا عدد پورا کر دیا گیا ہو (ابن رُشد : بدایة المجتہد، ۲ : ۶۹)۔ بعض اوقات طلاق مغلّظ کو بھی طلاق بائن کہہ دیا جاتا ہے اور بینونت کی دو قسمیں کی جاتی ہیں، بینونت غلیظہ جس میں مطلّقہ سے بغیر حلالہ کے نکاح ثانی بھی نہیں ہو سکتا اور بینونت خفیفہ جس میں بغیر حلالہ کے نکاح ثانی ہو سکتا ہے (الکاشانی : بدائع الصّنائع، ۳ : ۱۰۸ س ۱۶، مطبعة الجمالیّة ۱۳۲۸ھ)۔

حلالہ کے بارے میں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ حلالہ کی شرط لگا کر کسی شخص سے نکاح کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک تو ایسا نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک منعقد تو ہو جاتا ہے، لیکن گناہ ہوتا ہے (ابن رُشد : بدایة المجتہد، ۲ : ۶۳)۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب تک دوسرا شوہر مطلّقہ سے نکاح کے بعد خلوت صحیحہ نہ کرے اس وقت تک حلالہ درست نہیں ہوتا۔ لہٰذا پہلے شوہر سے نکاح ثانی اسی وقت جائز ہو سکتا ہے جب کہ دوسرے شوہر نے خلوت صحیحہ کے بعد اسے طلاق دی ہو۔ یہ حکم بھی اجماعی ہے اور اس میں حضرت سعید بن مسیّب کے سوا کسی کا اختلاف نہیں۔ جمہور نے سعید بن مسیّب کے قول کی سخت تردید کی ہے (ابن قدامہ : المغنی، ۷ : ۲۷۳)۔

طریقۂ طلاق کے اعتبار سے طلاق کی فقہا نے تین قسمیں کی ہیں : (۱) طلاق احسن، (۲) طلاق حسن؛ اور (۳) طلاق بدعت۔ طلاق احسن یہ ہے کہ بیوی کو ایسے طہر کی حالت میں صرف ایک طلاق دی جائے جس میں اس کے ساتھ مباشرت نہ کی ہو اور پھر عدّت گزرنے تک اس ایک طلاق پر کوئی اضافہ نہ کیا جائے، یہاں تک کہ عدّت گزرنے کے بعد نکاح خود بخود بالکلّیہ ختم ہو جائے۔ یہ طریقہ تمام صحابہؓ اور فقہا کے نزدیک طلاق کے تمام طریقوں میں سب سے بہتر ہے (ابن الہمام : فتح القدیر، ۳ : ۲۳؛ ابو اسحٰق الشّیرازی : المہذّب، ۲ : ۷۹، عیسی البابی بمصر ۱۳۴۳ھ)۔ حضرت علیؓ، حضرت طاؤس، ابو قلابہ اور ابراہیم نخعی وغیرہ سے منقول ہے کہ انھوں نے ایسی طلاق سنّت قرار دیا (ابن ابی شیبہ : المصنّف، ۵ : ۳، مطبعة العلوم الشرقیہ دکن ۱۳۹۰ھ)۔

طلاق حسن یہ ہے کہ تین مختلف طہروں میں متفرق کر کے تین طلاقیں دی جائیں۔ اس طریقے کے لیے خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے "سنّت" کا لفظ استعمال فرمایا ہے (الزّیلعی : نصب الرّایة، ۳ : ۲۲۱، مجلس علمی ۱۳۵۷ھ بحوالہ دار قطنی وغیرہ) اور حضرت عبداللہ بن مسعود نے بھی اسے طلاق سنّت قرار دیا ہے (النّسائی : السّنن، ص ۳۵۷، نظامیہ کانپور ۱۲۹۹ھ)، لیکن اس طریقے کو طلاق سنّت کہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس طرح طلاق دینا باعث ثواب یا کوئی مستحب اور محبوب کام ہے۔ بلکہ مطلب صرف یہ ہے کہ یہ طریقہ دین میں معتبر ہے اور اس پر کوئی عذاب نہیں ہوگا (الآلوسی : روح المعانی، ۲ : ۱۳۶، مکتبۂ رشیدیہ لاہور)۔

طلاق بدعت وہ طلاق ہے جس میں طلاق دینے کے لیے کوئی غیر شرعی طریقہ اختیار کیا گیا ہو۔ اس کی تین صورتیں ہیں : (الف) حالت

حیض میں طلاق دی ہو؛ (ب) ایسے طہر میں طلاق دی ہو جس میں مباشرت ہو چکی تھی؛ (ج) تین طلاقیں یک وقت دے دی ہوں۔ جہاں تک حالت حیض میں یا ایسے طہر میں طلاق دینے کا تعلق ہے جس میں مباشرت ہو چکی ہو، یہ باتفاق طلاق بدعت ہے اور ناجائز ہے، اور اس پر بھی تقریباً تمام فقہا متفق ہیں کہ ناجائز ہونے کے باوجود ایسی طلاق واقع ہو جاتی ہے، البتہ شوہر کو چاہیے کہ ایسی صورت میں طلاق سے رجوع کر لے، اور پھر اگر طلاق دینی ہو تو ایسے طہر کی حالت میں دے جس میں مباشرت نہ کی ہو۔ کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کو آپؐ نے یہی مشورہ دیا تھا۔ امام مالکؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ رجوع کرنا واجب ہے اور امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک واجب تو نہیں، لیکن مستحب ہے (ابن رشد: بدایة المجتہد، ۲: ۷۰)۔ شیعہ فقہ جعفری میں ایسی طلاق واقع ہی نہیں ہوتی (الحلّی: شرائع الاسلام، ۲: ۵۷)۔

البتہ ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دینے کو امام شافعیؒ طلاق بدعت نہیں کہتے، ان کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں (الشیرازی: المہذب : ۷۹)۔ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ اسے بھی طلاق بدعت اور ناجائز قرار دیتے ہیں۔ ان کا استدلال سنن نسائی میں محمود بن لبیدؓ کی اس روایت سے ہے کہ عہد رسالت میں ایک شخص نے یک وقت تین طلاقیں دے دی تھیں، اس پر آپؐ نے غصے کا اظہار فرمایا۔ امام احمدؒ سے ایک روایت امام شافعیؒ کے مطابق ہے اور دوسری مالکیہ اور حنفیہ کے مطابق (ابن قدامہ: المغنی، [illegible])۔

(۲) اس ضمن میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ یک وقت دی ہوئی تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور بیشتر علمائے اہل سنّت کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور یہ طلاق مغلّظ شمار ہوتی ہے۔ چنانچہ اس کے بعد شوہر کے لیے حلالہ کے بغیر مطلّقہ بیوی سے نیا نکاح کرنا بھی جائز نہیں (الکاسانی: بدائع الصّنائع، ۳: ۹۶؛ النّووی: شرح صحیح مسلم، ۱: ۴۷۸، دہلی ۱۳۴۹ھ)۔ البتہ شیعہ فقہ جعفری اور بعض اہل ظاہر مثلاً امام ابن تیمیہؒ اور امام ابن قیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایک طہر میں دی ہوئی تین طلاقیں تین شمار نہیں ہوتیں۔ پھر شیعہ فقہ جعفری میں تو ایسی طلاقیں بالکل لغو سمجھی جاتی ہیں اور ایک بھی واقع نہیں ہوتی (الحلّی: شرائع الاسلام، ۲: ۵۷)، لیکن ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ وغیرہ کے نزدیک ایک واقع ہوتی ہے اور باقی دو لغو ہو جاتی ہیں (الشوکانی: نیل الاوطار، ۶: ۲۳۰، مصر ۱۳۵۷ھ؛ [ابن القیم: زاد المعاد، اردو ترجمہ، جلد چہارم]۔

جو لوگ یک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو ایک شمار کرتے ہیں ان کی بنیادی دلیلیں دو ہیں: ایک حضرت رکانہؓ بن عبد یزید کا واقعہ ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دی تھیں، بعد میں انہیں اس پر افسوس ہوا تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے ان سے پوچھا کہ تم نے کس طرح طلاق دی تھی؟ انہوں نے کہا تین طلاقیں دی تھیں۔ آپؐ نے پوچھا: ایک مجلس میں؟ انہوں نے کہا جی ہاں! اس پر آپؐ نے فرمایا کہ یہ ایک طلاق ہوئی ہے، پس اگر تم چاہو تو اپنی بیوی سے رجوع کر لو (الجصّاص: احکام القرآن، ۱: ۳۵۹، المطبعة البہیة مصر ۱۳۴۷ھ)؛ دوسری دلیل حضرت

عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کے زمانوں میں، نیز حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دو برسوں میں تین طلاقوں کو ایک شمار کیا جاتا تھا، چنانچہ آپ نے تینوں کو نافذ کر دیا (مسلم: الصحیح، ۱: ۴۷۸، اصح المطابع دہلی ۱۳۴۹ھ)۔

ان روایات کے جواب میں ائمۂ اربعہ اور فقہا کی اکثریت کا موقف یہ ہے کہ تین طلاق دینے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ تین طلاقیں دی جائیں اور نیت بھی تین ہی کی ہو، اس صورت میں تو کبھی تین طلاقوں کو ایک قرار نہیں دیا گیا؛ دوسری صورت یہ ہے کہ دینے والا طلاق تو ایک ہی دینا چاہتا ہو، لیکن اس نے اسی ایک طلاق کی تاکید کے خیال سے طلاق کے الفاظ تین مرتبہ استعمال کر لیے ہوں۔ اس صورت میں حضرت عمرؓ کے ابتدائی عہد خلافت تک معمول یہ تھا کہ اگر کوئی شخص یہ حلفیہ بیان دیتا کہ میرا مقصد تین طلاقیں دینا نہیں تھا، بلکہ تاکید کے خیال سے اس لفظ کو تین بار استعمال کر لیا تھا تو اس کی بات کا اعتبار کر کے اسے ایک طلاق شمار کر لیا جاتا تھا۔ حضرت رکانہؓ بن عبد یزید کے واقعے میں بھی یہی ہوا کہ اول تو روایات میں یہ اختلاف ہے کہ انہوں نے تین طلاقیں دی تھیں یا لفظ البتّۃ سے طلاق دی تھی، لیکن اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے دو مرتبہ قسم دے کر پوچھا مَا أَرَدْتَ اِلَّا واحدۃ؟ (تم نے تو صرف ایک طلاق کا ہی ارادہ کیا تھا؟)۔ اس کے جواب میں حضرت رکانہؓ نے قسم کھا کر کہا کہ میرا ارادہ صرف ایک طلاق دینے کا تھا۔ اس پر آپؐ نے ان کی بیوی کو ان کے پاس واپس جانے کا حکم دے دیا (التبریزی: مشکوٰۃ المصابیح، ص ۲۸۴، مطبوعہ اصح المطابع کراچی ۱۳۶۸ھ بحوالہ الترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ و دارمی)۔ اگر اس روایت میں یہ ثابت ہو کہ حضرت رکانہؓ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں تو یہ ظاہر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں رجوع کی اجازت اس وقت دی جب ان سے قسمیں لے کر یہ اطمینان فرما لیا کہ ان کی نیت ایک طلاق دینے کی تھی اور الفاظ طلاق محض تاکید کے خیال سے بار بار استعمال کر لیے تھے۔ لہٰذا اس روایت سے یہ استدلال درست نہیں ہے کہ تین طلاقوں کو اس وقت بھی ایک ہی شمار کیا جاتا تھا جب نیت تین طلاقوں ہی کی ہو۔ ہاں اس سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص عہد رسالت میں یہ حلفیہ بیان دیتا کہ تین مرتبہ الفاظ طلاق سے اس کا مقصد محض تاکید تھا تو اس کا اعتبار کر لیا جاتا تھا۔

حضرت عمر فاروقؓ نے جب یہ دیکھا کہ دیانت کا معیار گھٹ رہا ہے اور اندیشہ ہے کہ لوگ اس قسم کا جھوٹا بیان دے کر حرام کا ارتکاب کرنے لگیں گے تو انہوں نے صحابہؓ کے مشورے اور اتفاق سے یہ حکم جاری کر دیا کہ آئندہ جو شخص بھی تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرے گا اسے ہر صورت میں طلاق مغلظ قرار دیا جائے گا اور اس معاملے میں تاکید کا عذر عدالتی سطح پر قابل تسلیم نہیں ہوگا۔ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں یہی واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ ورنہ جہاں تک تین کی نیت سے تین طلاقیں دینے کا تعلق ہے انہیں کبھی ایک طلاق قرار نہیں دیا گیا۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایسی متعدد روایات مروی ہیں جن میں آپ نے ایک ہی مجلس میں دی ہوئی تین طلاقوں کو تین قرار دیا (ان احادیث کے لیے دیکھیے ابن قدامہ: المغنی؛ الشوکانی: نیل الاوطار، ۶: ۲۳۲)۔ ان روایات

میں سے بعض اگرچہ سنداً ضعیف ہیں، لیکن ان کا مجموعہ صحابہ‌رض کے اجماعی تعامل کے ساتھ مل کر ناقابل انکار ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے النووی: شرح صحیح مسلم، ۱ : ۴۷۸؛ ملاّ علی قاری: مرقاة المفاتیح، ۳ : ۲۹۳ بیعلہ ملتان ۱۳۸۸ھ؛ زادالمعاد؛ احمد شاکر: احکام الطلاق)۔

جہاں تک حضرت عمرؓ کے فیصلے کا تعلق ہے، اس پر کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں، بلکہ تمام فقہا صحابہ‌رض سے اس کی تائید میں بکثرت روایات مروی ہیں۔ یہاں تک کہ حضرت ابن عباسؓ جن کی روایت اوپر گزر چکی ہے خود وہ یہ فتوی دینے لگے تھے کہ تین طلاقوں کو بہرحال تین شمار کیا جائے گا (ابو داوُد: السنن، ص ۲۹۹، اصح المطابع کراچی ۱۳۶۹ھ)۔ ان کے علاوہ حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت مغیرہؓ بن شعبہ، قاضی شریحؒ اور حسن بصریؒ سے بھی اسی قسم کے فتاوی منقول ہیں (ابن ابی شیبہ: المصنَّف، ۵ : ۱۲ تا ۴، دکن ۱۳۹۰ھ)۔ اس کے بعد سے معدودے چند علما کے سوا عالم اسلام کے بیشتر فقہا اسی کے قائل رہے ہیں۔

آخری دور میں بعض اسلامی ممالک نے ایسے قوانین منظور کیے ہیں جن میں تین طلاقوں کو ایک قرار دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں پاکستان کے مسلم عائلی قانون مجریہ ۱۹۶۱ء میں بھی یہی موقف اختیار کیا گیا ہے، لیکن وہ پوری طرح ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے قول کے مطابق بھی نہیں ہے۔ کیونکہ ان حضرات کے نزدیک اگر تین مختلف طہروں میں تین طلاقیں دی جائیں تو انہیں تین ہی شمار کیا جاتا ہے، لیکن مسلم عائلی قانون مجریہ ۱۹۶۱ء میں انہیں بھی تین شمار نہیں کیا گیا۔ اسی لیے [illegible] قانون پر تنقید کی گئی اور متبادل تجویز یہ پیش کی گئی کہ یک وقت تین طلاق دینے کو قابل تعزیر جرم قرار دے دیا جائے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے تنزیل الرحمٰن: مجموعۂ قوانین اسلام، ۲ : ۵۰۹ تا ۵۶۲، ادارۂ تحقیقات اسلامی راولپنڈی ۱۹۶۷ء و محمد تقی عثمانی: ہمارے عائلی مسائل، ص ۱۵۶ تا ۲۰۷، کراچی ۱۳۸۲ھ)۔

(۳) الفاظ طلاق کے لحاظ سے طلاق کی دو قسمیں اور ہیں: صریح اور کنایہ۔ طلاق صریح سے مراد وہ طلاق ہے جس میں ایسا لفظ استعمال کیا گیا ہو جو صراحةً طلاق کے معنی پر دلالت کرتا ہے جیسے ”میں نے تمہیں طلاق دی“۔ طلاق کنایہ وہ ہے جس میں طلاق کے لیے ایسے الفاظ استعمال کیے گئے ہوں جن میں طلاق کے معنی کا احتمال بھی ہو اور کسی دوسرے معنی کا بھی مثلاً ”تم آزاد ہو“۔ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق صریح صرف لفظ طلاق سے ہو سکتی ہے، باقی تمام الفاظ کنایہ ہیں (ابن رشد: بدایة المجتہد، ۲ : ۸۰؛ ابن الہمام: فتح القدیر، ۳ : ۴۴)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق کے علاوہ ”فراق“ (جدائی) اور ”تسریح“ (چھوڑ دینا) بھی طلاق کے صریح الفاظ ہیں اور باقی الفاظ کنایہ ہیں (المزنی: المختصر، ص ۱۹۲ مع کتاب الاُم للشافعی، جلد ۸، مکتبة الکلیات الازہریہ ۱۳۸۱ھ)۔ امام احمدؒ کا مشہور مذہب بھی اسی کے مطابق ہے، البتہ ابن حامدؒ وغیرہ نے پہلے مذہب کی تائید کی ہے (ابن قدامہ: المغنی، ۷ : ۱۲۱ و ۱۲۲)۔ الفاظ صریح کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ ان سے بہر صورت طلاق واقع ہو جاتی ہے، خواہ کہنے والے کی نیت طلاق کی ہو یا نہ ہو، لیکن الفاظ کنایہ [illegible] علما کے نزدیک طلاق کی نیّت

یا دلالت حال ضروری ہے (ابن الہمام: فتح القدیر، ۳ : ۸۷)، البتہ امام مالکؒ کنایات کی دو قسمیں بتاتے ہیں: ظاہرہ اور محتملہ۔ ظاہرہ میں صریح کی طرح نیت ضروری نہیں (تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے ابن رشد: بدایۃ المجتہد، ۲ : ۸۲)۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کنایہ کے چند الفاظ کو چھوڑ کر باقی تمام کنایات سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور دوسرے ائمہ کے نزدیک اس معاملے میں صریح اور کنائے میں کوئی فرق نہیں (ابن الہمام: فتح القدیر، ۳ : ۹۴)۔ یہ تمام تفصیل اہل سنت کے مطابق ہے۔ شیعہ فقہ جعفری میں طلاق صرف صریح الفاظ سے واقع ہوتی ہے، کنایات سے طلاق واقع نہیں ہوتی، خواہ بولنے والے نے طلاق کی نیت کی ہو (الحلّی: شرائع الاسلام، ۲ : ۵۵)۔

(۵) طلاق کے صحیح ہونے کے لیے اجماعاً یہ ضروری ہے کہ طلاق دینے والا صحیح العقل ہو، آزاد ہو اور مطلقہ کا شوہر ہو۔ لہٰذا مجنون، فاتر العقل اور سوتے ہوئے انسان کی طلاق کسی کے نزدیک معتبر نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا بالغ ہونا بھی ضروری ہے۔ لہٰذا نابالغ کی طلاق معتبر نہیں (الشیرازی: المہذب، ۲ : ۷۷؛ الکاسانی: بدائع الصنائع، ۳ : ۱۰۰)۔ امام احمدؒ کے نزدیک جو بچہ اتنا بڑا ہو کہ طلاق کا مطلب اور اس کے نتائج سمجھنے لگے اس کی طلاق معتبر ہے۔ بعض حنابلہ نے اس کی تحدید دس سال سے کی ہے (ابن قدامہ: المغنی، ۷ : ۱۱۶ ببعد)۔ امام مالکؒ سے بھی ایک روایت اس کے مطابق منقول ہے (ابن رشد: بدایہ، ۲ : ۸۸)۔ فقہ جعفری میں صحیح قول یہ ہے کہ بلوغ ضروری ہے (الحلّی: شرائع الاسلام، ۲ : ۵۳)۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور بیشتر فقہا کے نزدیک نیز فقہ جعفری میں، ایک شرط یہ بھی ہے کہ طلاق دینے والے نے اپنی رضامندی سے طلاق دی ہو، لہٰذا جو طلاق حالت اکراہ میں (زبردستی سے) حاصل کی گئی ہو وہ معتبر نہیں، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حالت اکراہ میں دی ہوئی طلاق بھی معتبر ہے (بدایۃ المجتہد اور شرائع الاسلام، حوالۂ بالا)، البتہ حنفی مسلک میں حالت اکراہ کی طلاق اس وقت معتبر ہوگی جب طلاق کے الفاظ زبان سے کہے ہوں، اگر زبردستی کی حالت میں طلاق نامہ لکھ دیا اور زبان سے کچھ نہ کہا تو ان کے نزدیک بھی طلاق معتبر نہیں ہوگی (الشامی: ردّالمحتار علی الدر المختار، ۲ : ۴۵۹، مکتبۂ عثمانیہ استانبول ۱۳۲۳ھ)۔ نشے کی حالت میں امام ابو حنیفہؒ، امام مالک اور اکثر فقہا کے نزدیک طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے اس بارے میں دو دو روایتیں ہیں، مگر رجحان شافعیہ اور حنابلہ کا بھی اسی طرف ہے کہ طلاق واقع ہو جاتی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابن قدامہ: المغنی، ۷ : ۱۱۵؛ الشیرازی: المہذب، ۲ : ۷۷)۔

شیعہ فقہ جعفری میں طلاق کے صحیح ہونے کے لیے مذکورۂ بالا شرائط کے علاوہ مندرجۂ ذیل شرائط بھی ضروری ہیں: (الف) طلاق بدعت نہ ہو؛ (ب) الفاظ طلاق صریح ہوں؛ (ج) الفاظ طلاق زبان سے ادا کیے گئے ہوں، لہٰذا لکھی ہوئی طلاق معتبر نہیں، اِلّا یہ کہ شوہر بولنے پر قادر نہ ہو؛ (د) لفظ ‘‘طلاق’’ استعمال کیا گیا ہو، لہٰذا کسی اور زبان میں اس لفظ کا ترجمہ معتبر نہیں، اِلّا یہ کہ شوہر لفظ ‘‘طلاق’’ کی ادائی پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں وہ ترجمہ کر سکتا ہے؛

(۵) طلاق دو مسلمان عادل مردوں کی گواہی کے ساتھ دی گئی ہو اور انہوں نے لفظ طلاق سنا ہو۔ بغیر گواہوں کے طلاق معتبر نہیں ہے (الحلّی : شرائع الاسلام، ۲ : ۴۳ تا ۵۶)، لیکن اہل سنت کے نزدیک ان میں سے کوئی شرط طلاق کی صحت کے لیے ضروری نہیں ہے.

(۶) جو طلاق غیر مشروط طور پر اسے فوراً مؤثر قرار دینے کے لیے دی جائے اسے طلاق منجّز کہتے ہیں اور جس طلاق کو کسی شرط کے ساتھ مشروط قرار دیا جائے مثلاً کسی شخص کا یہ کہنا کہ ''اگر میری بیوی فلاں گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہے'' اسے طلاق معلّق کہا جاتا ہے اور اس پر اتفاق ہے کہ اس صورت میں جب تک مذکورہ شرط نہ پائی جائے، طلاق واقع نہیں ہوتی۔ البتہ اگر شرط ایسی ہو کہ اس کا معین وقت پر واقع ہونا یقینی ہو، مثلاً ''اگر کل سورج طلوع ہوا تو تجھے طلاق'' تو امام مالکؒ کے نزدیک وہ طلاق منجّز ہے اور فوراً واقع ہو جائے گی اور باقی ائمہ اسے معلق قرار دیتے ہیں (ابن رشد : بدایة المجتہد، ۲ : ۵۵)۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ طلاق معلّق کی صحت کے لیے یہ ضروری ہے کہ الفاظ طلاق بولتے وقت بھی اور شرط واقع ہونے کے وقت بھی متعلقہ عورت اس کی بیوی ہو۔ اس ضمن میں ایک مشہور مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت سے یہ کہے کہ ''اگر تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق'' اس کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں تین مذاہب مشہور ہیں : ایک یہ کہ ایسی طلاق بہر صورت لغو ہے اور نکاح کرنے کے بعد بھی واقع نہیں ہوگی۔ یہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کا قول ہے؛ دوسرے یہ کہ یہ طلاق بہر صورت معتبر ہے، لہٰذا نکاح کرنے کی صورت میں واقع ہو جائے گی۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے؛ تیسرے یہ کہ اگر اس قسم کی بات ایک یا چند مخصوص عورتوں کے بارے میں کہی جائے تو وہ معتبر ہے اور اگر دنیا بھر کی تمام عورتوں کے بارے میں کہہ دیا کہ ''میں جس کسی عورت سے بھی نکاح کروں اسے طلاق ہے'' تو یہ طلاق لغو شمار ہوگی۔ یہ امام مالکؒ کا مذہب ہے (ابن رشد : بدایة المجتہد ۲ : ۹۱)۔ امام شافعیؒ کا استدلال معروف حدیث سے ہے لَا طلاقَ قبلَ النکاح (نکاح سے پہلے طلاق معتبر نہیں)، لیکن حنفی علما کا کہنا ہے کہ اول تو اس حدیث کی اسناد مضطرب ہے۔ دوسرے زیر بحث صورت میں طلاق کا وقوع نکاح کے بعد ہی ہوتا ہے، اس لیے وہ حدیث کے منافی نہیں (الجصّاص : احکام القرآن، ۳ : ۳۳۷؛ [احمد شاکر : احکام الطلاق]).

(۷) جس عورت کو خلوت سے پہلے ہی طلاق دے دی گئی ہو اس پر بنصّ قرآنی کوئی عدّت واجب نہیں؛ حاملہ کی عدّت بھی بحکم قرآنی وضع حمل ہے؛ جس عورت کو کمسنی یا کسی بیماری کی وجہ سے حیض نہ آیا ہو، یا سن رسیدگی کی بنا پر آنا بند ہوگیا اس کی عدّت بھی قرآن کریم میں صراحةً تین ماہ بیان کی گئی ہے۔ لہٰذا ان مسائل میں کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ جس غیر حاملہ کو حیض آتا ہو اور اسے مباشرت کے بعد طلاق دی گئی ہو اس کی عدت قرآن کریم نے ''تین قُرُوء'' قرار دی ہے۔ ''قروء'' کی تشریح میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ، اسحقؒ بن راھویہ اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک اس سے مراد تین حیض ہیں اور امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام زہریؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک اس سے مراد تین طُہر ہیں

(تفصیل کے لیے دیکھیے ابن قدامہ: المغنی، ۷ : ۳۵۲ ببعد)۔ شیعہ فقہ جعفری میں بھی مشہور قول یہی ہے کہ ''قُرُوء'' سے مراد ''طہر'' ہیں۔ (الحلّی : شرائع الاسلام، ۲ : ۶۲)۔

عدّت کے دوران مطلقہ رَجعِیّہ بدستور شوہر سے حق سکونت اور نان و نفقہ کی مستحق رہتی ہے۔ مطلقہ بائنہ اگر حاملہ ہو تو وہ بھی نفقے اور سکونت کی حقدار ہے۔ ان دونوں مسئلوں پر اہل علم کا اتفاق ہے۔ البتہ جو مطلقہ بائنہ حاملہ نہ ہو اس کے بارے میں فقہا کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک نفقے کی مستحق ہے، لیکن سکونت کی مستحق نہیں۔ امام احمدؒ، اسحٰقؒ بن راھویہ اور ابو ثورؒ الکلبی کے نزدیک وہ نہ نفقے کی مستحق ہے اور نہ سکونت کی۔ امام ابو حنیفہؒ اور اہل کوفہ کے نزدیک نفقے اور سکونت دونوں کی مستحق ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے حافظ ابن حجر : فتح الباری، ۹ : ۳۹۶ ببعد، المطبعۃ البہیّہ مصر ۱۳۴۸ھ؛ ابن قدامہ : المغنی، ۷ : ۶۰۶)۔ فقہ جعفری اس مسئلے میں امام احمدؒ کے مطابق ہے (الحلّی : شرائع الاسلام، ۲ : ۶۶)۔

مآخذ : مقالے میں جن کتابوں کے حوالے آئے ہیں ان کے علاوہ : القرآن الکریم : سورۃ البقرۃ : ۲۲۷ تا ۲۳۲؛ سورۃ الطلاق : ۱ تا ۷؛ سورۃ التحریم : ۵ و سورۃ النساء : ۲۰ اور ان کے تحت جملہ تفاسیر، بالخصوص (۱) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن؛ [(۲) القاسمی: تفسیر القاسمی؛ (۳) تفسیر المنار]؛ اردو تفاسیر میں (۴) مفتی محمد شفیع : معارف القرآن، جلد اول، کراچی ۱۳۸۹ھ؛ [(۵) امیر علی: تفسیر مواہب الرحمٰن، تفسیر آیات مذکورۂ بالا]؛ احادیث کے مجموعوں میں صحاح ستہ کے علاوہ (۶) الدارقطنی : السنن، المدینۃ المنورۃ [illegible] البیہقی : مجمع الزوائد و منبع الفوائد، جلد ۴ و ۵، دارالکتاب العربی بیروت ۱۹۶۷ء؛ اہل سنت کے طریق پر متعلقہ احادیث کی شرح کے لیے صحاح ستہ کی شروح کے علاوہ (۸) ظفر احمد العثمانی : اعلاء السنن، ۱۱ : ۹۵ تا ۱۹۰، اشرف المطابع تھانہ بھون ۱۳۵۷ھ؛ فقہی جزئیات تفصیل کے لیے (۹) ابن نجیم : البحر الرائق شرح کنز الدقائق، جلد ۳ و ۴، دارالکتب العربیہ، مصر؛ طلاق کے بارے میں اردو محاورات اور اہل ہند کے طریقوں کے احکام کے لیے (۱۰) اشرف علی تھانوی : امداد الفتاوی، جلد دوم مکتبۂ دارالعلوم کراچی؛ (۱۱) مفتی محمد شفیع : فتاوی دارالعلوم دیوبند، جلد دوم و چہارم، ادارۃ المعارف کراچی ۱۳۸۴ھ۔

(محمد تقی عثمانی)

اَلطَّلاق : قرآن کریم کی ایک سورت کا نام؛ ⊗ عدد ترتیب ۶۵، عدد نزول ۹۹؛ اس سورت کا دوسرا نام النساء القُصْرٰی (چھوٹی سورۃ النساء) ہے (روح المعانی ۲۸ : ۱۲۸)۔ یہ بالاتفاق مدنی ہے، البتہ آیات کی تعداد میں اختلاف ہے بصرے کے قاریوں کے نزدیک اس میں گیارہ آیات ہیں، مگر اکثر علما کے نزدیک بارہ آیات ہیں (حوالۂ سابق)۔ علما نے اس کے نازل ہونے کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے ام المؤمنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کو طلاق دے دی تو اس پر یہ سورت نازل ہوئی اور آپؐ سے کہا گیا کہ حضرت حفصہؓ سے رجوع کر لیجیے کیونکہ وہ پابند صوم و صلوٰۃ ہیں اور جنت میں آپ کی ازواج مطہرات میں سے ہوں گی (اسباب النزول ص ۲۳۵؛ البحر المحیط ۸ : ۲۸۱)؛ بعض نے کہا ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن عمر اور بعض دیگر صحابہ نے اپنی بیویوں کو حالت حیض میں طلاق دے دی تھی، اس پر یہ سورت نازل ہوئی اور عدت کے مطابق بیویوں کو طلاق دینے

کا حکم ہوا (حوالۂ سابق)۔ بعض علما نے کہا ہے کہ نکاح، طلاق اور عدت وغیرہ کے کچھ احکام تو دیگر سورتوں میں بیان ہو گئے تھے، باقی ضروری احکام عطا کرنے کے لیے اللہ تعالٰی نے یہ سورت نازل فرمائی (ابن العربی: احکام القرآن ص ۱۸۱۱ ببعد، البحر المحیط ۸: ۲۸۱)۔

پچھلی سورت کے ساتھ اس کا ربط اور مناسبت بیان کرتے ہوے علما نے یہ کہا ہے کہ گزشتہ سورت میں چونکہ یہ بتایا گیا تھا کہ مال و دولت اور اہل و عیال تمھارے لیے فتنے اور آزمائش کا سبب ہیں اور ایسے فتنے بعض اوقات طلاق پر منتج ہوتے ہیں اس لیے احکام طلاق کے لیے یہ سورت نازل ہوئی (تفسیر المراغی، ۲۸: ۱۳۳؛ روح المعانی، ۲۸: ۱۲۸؛ البحر المحیط، ۸: ۲۸۱)۔ یہ سورت بعض نہایت ہی اہم شرعی احکام اور دینی مسائل پر مشتمل ہے جو اسلامی معاشرے میں عدل قائم رکھنے کے لیے ضروری ہیں۔ سب سے پہلے عدت اور اس سے متعلقہ مسائل بیان کر کے یہ بتا دیا گیا کہ تقوٰی اور توکل خداے مطلق کو بہت عزیز ہیں اور ضمنی طور پر رضاعت کے احکام بھی بیان کر دیے گئے ہیں۔ اس کے بعد یہ واضح کیا گیا کہ تقوٰی کو چھوڑنے والے اور سرکشی کرنے والے اللہ کے عذاب شدید سے بچ نہیں سکیں گے کیونکہ اس نے اپنا رسول بھیج کر ایمان و عمل صالح کی اعلٰی افادیت واضح کر دی ہے اور سب سے آخر میں اللہ کی قدرت مطلقہ کا بیان ہے جو تخلیق و تدبیر کائنات پر حاوی ہے تاکہ معلوم ہو کہ اجتماعی عدل و انصاف اور تقوی اللہ سے اعراض کرنے والے اس کی پکڑ سے بچ نہیں سکیں گے (تفسیر المراغی، ۲۸: ۱۳۳ تا ۱۵۳)۔

امام ابو بکر الجصاص (احکام القرآن ۳: ۴۵۳ ببعد) نے سورۃ الطلاق کی ابتدائی سات آیات کی روشنی میں طلاق، عدت اور رضاعت کے احکام پر مفید بحث کی ہے؛ اسی طرح قاضی ابوبکر ابن العربی (احکام القرآن، ص ۱۸۱۱ ببعد) نے بھی اس سورت کی پانچ آیات (۱، ۲، ۴، ۶، ۷) سے ۴۴ کے قریب مختلف شرعی احکام اور فقہی مسائل کا استنباط کیا ہے۔ اس سورت کے سلسلے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے روایت کیا گیا ہے کہ جس نے سورۃ الطلاق کی تلاوت کی وہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر فوت ہوگا (الکشاف ۴: ۵۶۱؛ تفسیر البیضاوی ۲: ۳۴۰)۔

مآخذ: (۱) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) ابوالحسن النیسابوری: اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۳) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۴) البیضاوی: انوار التنزیل، لائپزگ؛ (۵) ابو حیان الغرناطی: البحر المحیط، الریاض؛ (۶) الآلوسی: روح المعانی، قاہرہ، بلا تاریخ؛ (۷) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۸) ابو بکر الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۹) عبدالنبی احمد نگری: دستور العلماء، حیدر آباد دکن ۱۳۲۹ھ؛ (۱۰) قاضی ابو بکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء۔

(ظہور احمد اظہر)

طَلَبِیرَۃ: (Talavera)؛ ہسپانیہ میں کئی مقامات کا نام۔ اس کی عربی شکل طَلَبِیرہ ہے۔ اس نام کے شہر حسب ذیل ہیں: (۱) تلویرہ دی لارینہ (Talavera de la Reina)، [وسطی اندلس میں صوبۂ طلیطلہ کا بہت پرانا شہر جسے رومانیوں کے زمانۂ حکومت میں ''قیصروبریگا'' Caesarobriga کہتے تھے۔ یہ شہر ایک زرخیز میدان میں دریاے تاجہ (Tagus) کے کنارے طُلَیطُلَہ (Toledo) سے کوئی ایک سو میل نیچے جبل الشارات (Sierra de Gredos) کے مدخل پر آباد ہے؛ عربی عہد کے برج اب بھی

موجود ہیں۔ [الادریسی اس خوبصورت شہر کے بلند اور مضبوط قلعے، بارونق بازاروں اور کاروباری چہل پہل کا خاص ذکر کرتا ہے]؛ (۲) اس نام کا دوسرا شہر Talavera la Vieja ہے جو مؤخرالذکر مقام کے جنوب میں بیس میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ اسے قدیم زمانے میں Augustobriga کہتے تھے؛ (۳) Talavara la Real تلویرہ لاریل، ایک چھوٹا سا گاؤں جو وادی آنہ (Guadiana) کے جنوبی کنارے پر بطلیوس (Badajoz) سے بارہ میل اوپر کی طرف واقع ہے۔

مآخذ: (۱) الادریسی: صفۃ الاندلس، طبعۃ ڈوزی و ڈخویہ، متن، ص ۱۸۷، ترجمہ ص ۲۲۷؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، طبع وسٹنفلٹ، بذیل مادہ؛ (۳) Fagnan: *Extraits inedits relatifs au Maghreb*، ص ۹۲؛ [(۴) عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، بذیل مادہ]۔

(E. LEVI-PROVENÇAL)

* **طلحہ بن عُبَیداللہؓ**: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک نامور صحابی جو عشرۂ مبشرہ میں سے ہیں، یعنی ان اصحابؓ میں سے جن کے جنتی ہونے کا اعلان کیا گیا تھا۔ وہ قبیلۂ قریش کے بنو تیم بن مُرّہ [رک بآں] میں سے تھے۔ اُن کا شجرۂ نسب یہ ہے: طلحہ بن عُبَیداللہ بن عثمان بن عمرو بن کعب بن سعد بن تیم بن مُرّہ۔ اُن کی کُنیت اپنے بیٹے کی نسبت سے ابو محمد تھی۔ وہ بڑی نیکی کی وجہ سے مشہور تھے اور سب سے پہلے انصاریوں میں سے تھے۔ دونوں باپ بیٹے ۳۶ھ میں جنگ جمل [رک بآں] میں شہید ہوئے۔ حضرت طلحہؓ اوّلین اسلام لانے والوں میں سے تھے۔ حدیث میں ہے کہ انھوں نے حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ قریش کی دھمکیاں اور بدسلوکیاں برداشت کیں۔ انھوں نے حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ہجرت کی، اور تب سے اُن کا شمار آپؐ کے مشیروں اور جاں نثار صحابہ میں ہوتا ہے۔ جنگ بدر [رک بآں] میں اُن کو کاروان مکہ کی نقل و حرکت معلوم کرنے کے لیے بھیجا گیا تھا، اس لیے وہ وقت پر نہ پہنچ سکے اور جنگ میں شریک نہ ہو سکے، تاہم ان کو دوسرے مہاجرین کی طرح مال غنیمت میں سے برابر کا حصہ ملا۔ اُحد [رک بآں] کی جنگ میں انھوں نے خاص طور پر داد شجاعت دی اور خطرے کے وقت رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بچانے کی خاطر برابر سینہ سپر رہے۔ انھیں چوبیس زخم آئے اور ایک ضرب سے تو ان کی دو انگلیاں کی نسیں ہی کٹ گئیں، جن کی وجہ سے [ان کا ہاتھ شل ہو گیا]۔ اس بہادری اور جاں نثاری کی وجہ سے نبی کریمؐ کی زندگی میں اور آپؐ کی وفات کے بعد بھی اُن کی بڑی قدر و منزلت رہی۔ [غزوہ احد کے بعد بھی حضرت طلحہؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی رفاقت میں تمام غزوات میں نمایاں طور پر شریک رہے۔ بیعت رضوان میں بھی موجود تھے۔ فتح مکہ کے بعد غزوۂ حنین میں بھی بہادری اور جاں نثاری کے جوہر دکھائے۔

حضرت طلحہؓ جتنے صاحب ثروت اور دولت مند تھے اُتنے ہی فیاض اور سخی بھی تھے۔ ان کی سخاوت کے کارناموں کی وجہ سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے انھیں طلحۃ الخیر کا لقب عطا کیا تھا اور چونکہ وہ غزوات نبوی کے مصارف کے لیے گراں قدر رقوم پیش کرتے رہے اور انھوں نے مسلمانوں کی ضرورت کے پیش نظر پانی کا ایک چشمہ خرید کر وقف کر دیا تھا، غزوۂ ذی القرد میں عام مسلمانوں کے کھانے کے اخراجات برداشت کیے تھے، غزوہ تبوک کے سلسلے میں ہونے والے مصارف جنگ میں زر کثیر صرف کیا

ہوا۔ لہٰذا ان خدمات کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں طلحۃ الخیر اور طلحۃ الفیاض کے القاب سے نوازا۔ یہ القاب ان کی سخاوت اور فیاضی پر دلالت کرتے ہیں۔ حضرت قبیصہؓ بن جابر کہتے ہیں کہ میں ایک مدت تک حضرت طلحہؓ کے ساتھ رہا اور میں نے ان سے بڑھ کر کسی کو بغیر مانگے مال کثیر دینے والا نہیں دیکھا۔

ایک مرتبہ انہیں حضرموت سے سات لاکھ درہم کی رقم خطیر موصول ہوئی تو انہوں نے ساری رقم مہاجرین و انصار میں تقسیم کر دی اور ان کی بیوی کے حصے میں صرف ایک ہزار درہم آئے۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ ایک بدوی ان کے پاس سائل کی حیثیت میں آیا اور کسی رشتے کا واسطہ دے کر سوال کیا۔ حضرت طلحہؓ نے کہا: "اس سے پہلے کبھی کسی نے اس رشتے کا واسطہ دے کر مجھ سے سوال نہیں کیا تھا۔ میرے پاس زمین ہے اور حضرت عثمانؓ نے مجھے اس کے بدلے میں تین لاکھ درہم کی پیش کش کی ہے۔ چاہو تو زمین لے لو اور چاہو تو اس کی قیمت۔" اس بدوی نے نقد رقم لے لی۔ اسی طرح ایک مرتبہ چار لاکھ درہم کی رقم ان کے پاس آئی تو انہوں نے ساری رقم اپنی قوم میں تقسیم کر دی۔ حضرت حسن البصریؒ کہتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ نے انہیں سات لاکھ درہم دیے اور اتنی خطیر رقم کی وجہ سے حضرت طلحہؓ کو رات بھر نیند نہ آئی۔ چنانچہ انہوں نے صبح یہ ساری رقم راہ خدا میں تقسیم کر دی (سیر اعلام النبلاء، ۱ : [illegible])۔

حضرت طلحہؓ بنو تیم کے غریب اور محتاج لوگوں کی کفالت کرتے، مقروضوں کے قرض ادا کر دیتے تھے اور قبیلے کے غریب خاندانوں کی لڑکیوں کی شادی کر دیتے تھے۔ انہیں ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے بڑی عقیدت تھی اور وہ ہر سال ان کی خدمت میں دس ہزار درہم پیش کیا کرتے تھے۔ حضرت طلحہؓ مہمان نوازی کے لیے بھی مشہور تھے (سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۲۱)۔

حضرت طلحہؓ کا ذریعہ معاش تجارت تھا۔ ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں آ جانے کے بعد زراعت بھی شروع کر دی۔ خیبر کی جاگیر کے علاوہ عراق عرب میں متعدد قطعات اراضی حاصل کر لیے اور کاشتکاری کا وسیع پیمانے پر اہتمام کیا۔ بیسوں اونٹ کھیتوں کی سیرابی کا کام کرتے تھے۔ ان کھیتوں کی پیداوار کی فراوانی کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ ان کی روزانہ آمدنی کا اوسط ایک ہزار درہم تھا۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے عہد خلافت میں حضرت طلحہؓ ان کے خاص مشیروں میں شامل تھے اور ان کے مشوروں کی بڑی قدر کی جاتی تھی۔ حضرت فاروقؓ کی شہادت کے بعد وہ ان چھ بزرگ صحابہؓ میں شامل تھے جنہیں خلیفہ منتخب کرنے کے لیے نامزد کیا گیا تھا۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد وہ اور حضرت زبیرؓ دونوں حضرت عثمانؓ کے قاتلوں سے قصاص لینے کی مہم میں شامل ہو گئے اور غلط فہمیوں کے پھیل جانے سے نوبت جنگ جمل [۶۵۶ء] تک جا پہنچی اور اسی معرکے میں ۳۶ھ میں حضرت طلحہؓ نے جام شہادت نوش فرمایا۔ اس وقت ان کی عمر باسٹھ چونسٹھ برس کی تھی۔ حضرت علیؓ کو ان کی شہادت کا بڑا افسوس ہوا (سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۲۳)۔ حضرت طلحہؓ نے جاگیروں کے علاوہ اپنے بعد لاکھوں درہم و دینار اور منوں سونا چاندی چھوڑا

(سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۲۳)۔

حضرت طلحہؓ نے مختلف اوقات میں کئی شادیاں کیں۔ ان کی ازواج میں حمنہؓ بنت جحش، ام کلثومؓ بنت ابی بکر الصدیقؓ، سُعدیٰؓ بنت عوف، ام ابانؓ بنت عتبہ بن ربیعہ اور خولہؓ بنت القعقاع کے اسماء ملتے ہیں اور ان ازواج سے دس بیٹے اور چار بیٹیاں تھیں۔ ان کی اولاد کئی نسلوں تک بڑے بڑے منصبوں پر فائز رہی۔ ان کی ایک صاحبزادی ام اسحٰق بنت طلحہؓ حضرت حسنؓ بن علیؓ کے عقد نکاح میں آئیں اور ان کی وفات کے بعد حضرت حسینؓ بن علیؓ کے عقد نکاح میں آئیں اور انہیں کے بطن سے فاطمہؓ بنت حسینؓ پیدا ہوئیں (ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۱۳۸)۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پوتے عبداللہ بن عبدالرحمٰنؓ اور حضرت مصعب بن الزبیرؓ ابن العوام دونوں حضرت طلحہؓ کے داماد تھے (ابن حبیب : المحبر، ص ۶۶)۔ مکۂ مکرمہ میں حضرت طلحہؓ اور حضرت سعیدؓ بن زید کے درمیان مؤاخات قائم کی گئی اور مدینۂ منورہ میں حضرت طلحہؓ اور حضرت ابیؓ بن کعب کے درمیان]۔

مآخذ : (۱) کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ؛ (۲) ابن سعد : طبقات، ۳ : ۱۵۲ ببعد؛ (۳) الذہبی : تاریخ الاسلام، ۲ : ۱۳۹ تا ۱۴۴؛ (۴) وہی مصنف : سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۱۵ تا ۲۳؛ (۵) البلاذری : انساب الاشراف، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابن حزم : جوامع السیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۷) ابن الاثیر : اسد الغابۃ، ۳ : ۵۹؛ (۸) ابن حجر : الاصابۃ، ۲ : ۲۲۹؛ (۹) معین الدین ندوی : مہاجرین، حصہ اول (بار دوم، اعظم گڑھ ۱۹۵۰ء)، ص ۹۳ ببعد؛ (۱۰) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۱۳۸ ببعد؛ (۱۱) محمد ابن حبیب : کتاب المحبر، مطبوعۂ حیدرآباد دکن، ص ۳۵۳؛ (۱۲) قاضی حبیب الرحمٰن : عشرۂ مبشرہ، لاہور ۱۹۶۳ء، ص ۴۳ تا ۱۲۲]۔

([ادارہ] و DELLA VIDA)

طلسم : [اردو اور فارسی میں طِلِسْم]، عربی میں طِلَسْم، یونانی لفظ تلسما (telesma) سے ماخوذ ہے، یعنی ایسا کتبہ جس میں علم نجوم و جوتش اور جادو وغیرہ کی علامات درج ہوں، یا ایسی چیز جس پر اس قسم کے اندراجات ہوں، بالخصوص ایسے نقوش جن میں بروج فلکی یا ستاروں کے مجموعے اور یا جانوروں کی شکلیں وغیرہ بنی ہوں، جنہیں نظر بد سے محفوظ رکھنے کے لیے بطور سحری طلسمات استعمال کیا جاتا تھا۔ ان کا یونانی نام اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ ان کی ابتدا متأخر یونانی زمانے میں ہوئی اور ان طلسمات کے عام استعمال سے غناسطی (gnostic) خیالات مترشح ہوتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ حکیم بلیناس ان طلسموں کا موجد تھا۔ روایت ہے کہ وہ کئی شہروں میں اپنے طلسم طوفانوں، سانپوں، بچھوؤں وغیرہ سے محفوظ رکھنے کے لیے چھوڑ گیا۔ ایسے طلسم تیار کرنے کے کئی قواعد ہرمس ترسمیجستس (Hermes Trismegistos) کی طرف بھی منسوب کیے جاتے ہیں۔

مآخذ : متن کے لیے رک بہ حواشی؛ ان کے علاوہ دیکھیے (۱) البونی : شمس المعارف، بمبئی ۱۳۲۲ھ؛ (۲) ابن خلدون : مقدمہ، طبع جدیدہ، ۱۲۱ تا ۱۲۶؛ (۳) J. Ruska : *Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbüchern*، ہائیڈل برگ ۱۹۱۹ء؛ (۴) H. Ritter : *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*، در *Vorträge der Bibl. Warburg*، ۱۹۲۱-۱۹۲۲ء؛ (۵) W. Gundel : *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums* und der Neuzeit، ۱۹۲۲ء، ص ۲۸۱ ببعد؛ (۶) J. Ruska: Tabula Smaragdina، ہائیڈل برگ ۱۹۲۶ء، ص ۹۸ تا ۱۰۵؛ (۷) Blochet: Le gnosticisme musulman...؛ (۸) Lynn Thorndike: History of Magic and Experimental Science، نیویارک ۱۹۲۳ء؛ (۹) F. Boll: Sternglaube und Sterndeutung، بار سوم، لائپزگ ۱۹۲۶ء.

(J. Ruska)

* **طَلَمَنْکَہ** : رکّ بہ شَلَمَنکہ Salamanca.

* **طُلَیْحَۃ بن خُوَیْلد** : بن نوفل الاَسَدی، ایک قبائلی شیخ، جس نے کذاب مدعی نبوت کی حیثیت میں ردّہ کی تحریک کی رہنمائی کی.

۹ھ میں، جب وہ اپنے بھائی سَلَمہ کے ساتھ بنو اسد کی قیادت کر رہا تھا، اسے مسلمانوں کے ہاتھوں قَطَن کی مہم میں شکست ہوئی۔ اُس سے اگلے سال اُس نے مدینے کے محاصرے میں حصہ لیا۔ ۹ھ کے آغاز میں طُلَیحہ قبیلۂ بنو اَسَد کے ان دس آدمیوں میں سے ایک تھا جنھوں نے مدینے میں آ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی بیعت کی۔ [طلیحہ واپس جا کر مرتد ہو گیا۔ وہ چرب زبانی کے ساتھ بہادر اور شجاع بھی تھا۔ اس نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی زندگی میں نبوت کا جھوٹا دعوٰی کر دیا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی بیعت دلی خلوص سے نہ کی تھی، بلکہ سیاسی چال کی نیت سے کی تھی۔ بہر حال اس کا ارتداد اور بعد میں جھوٹا دعوٰی نبوت، پھر اسلام سے بر سرپیکار ہونا، ایک تاریخی واقعہ ہے].

طُلَیحہ نے ۱۰ھ میں پھر بغاوت کی۔ اس نے اپنا لشکر سَمِیْرا میں جمع کیا اور کہا جاتا ہے کہ نبوت کا جھوٹا دعوٰی کر کے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی [illegible] پیش کیں۔ آپؐ نے اس کی شرارت کا سدّ باب کرنے کے لیے ضِرار بن الازْوَر کو بھیجا۔ آنحضرتؐ کی وفات تک کوئی نتیجہ خیز مقابلہ نہ ہوا۔ البتہ اس وقت طُلَیحہ کو بنو فزارہ اور قبیلۂ طَیِّی کے ایک اہم حصّے کی امداد مل گئی اور اس نے وسطِ عرب کی شورش میں شامل ہو کر ذوالقَصّہ کی جنگ میں فوجیں بھیجیں.

رجب ۱۱ھ میں حضرت خالد بن ولیدؓ نے طُلَیحہ کے خلاف کوچ کیا اور سمجھا بجھا کر بنو طَیّی کے بہت سے آدمیوں کو اپنے ساتھ ملا لیا۔ لڑائی بُزاخہ میں ہوئی۔ طُلَیحہ کو شکست ہو گئی اور بنو فزارہ کا سردار عُیَینہ بن حِصْن اس سے الگ ہو گیا۔ روایت ہے کہ وہ اس وجہ سے مایوس ہو گیا تھا کہ طُلَیحہ کے پاس [اس جنگ کے بارے میں] کوئی حوصلہ افزا وحی نہ آئی تھی۔ طُلَیحہ اپنی بیوی کے ساتھ فرار ہو گیا اور شام میں غسانیوں کے خاندان آلِ جفنہ کے ہاں پناہ لی۔ اُس کے بہت سے پیرو مارے گئے.

بُزاخہ کی لڑائی کے بعد طُلَیحہ نے کچھ عرصے تک طائف و شام میں گمنامی کی زندگی بسر کی۔ آخرکار قبائل اَسَد، غَطَفان اور عامر کی بیعت کے بعد وہ بھی اسلام لے آیا۔ کچھ عرصے بعد عمرے کے موقع پر مدینے سے گزرتے وقت اُس کی موجودگی کے متعلق حضرت ابوبکرؓ سے احتجاج کیا گیا، لیکن اُنھوں نے رحم کھا کر اس نو مسلم کو دُکھ دینا پسند نہ کیا۔ حضرت عمرؓ کے خلیفہ منتخب ہونے پر وہ اپنی عقیدت کے اظہار کے لیے اُن کی خدمت میں حاضر ہوا تو انھوں نے اسے اس بات پر ملامت کی کہ اس نے عُکّاشہ بن مِحْصَن اور ثابت بن اَقْرَم کو بُزاخہ کی لڑائی میں قتل کیا اور اُس سے [illegible] کہانت [غیب دانی] میں

سے کیا کچھ باقی ہے اس نے لجاجت سے جواب دیا: ''دھونکنی کی ایک دو پھونکیں''

اس کے بعد کے فوجی کارنامے طویل اور قابل تعریف ہیں۔ اس نے قادسیہ کے میدان میں اپنے قبائلیوں کی قیادت کرتے ہوئے بڑی داد شجاعت دی۔ اسلامی پیادہ فوج کو جَلُولاء پر چڑھا لے گیا اور معرکۂ نہاوند کی کامیابی اُسی کے حملے کی منصوبہ بندی کی رہین منت ہے۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ اس معرکے میں مارا گیا، لیکن ۲۲ھ میں اُس کا ذکر پھر آتا ہے کہ وہ اُن پانچ سو مسلمانوں میں سے ایک تھا جو قزوین کی قلعہ گیر فوج میں شامل تھے۔ اس کی وفات کی تاریخ غیر یقینی ہے۔ ۲۱ھ اس کا سال وفات قرار دیا جاتا ہے کیونکہ اسی سال خالد، نُعمان بن المُقَرِّن اور عَمرو بن مَعدیکَرِب بھی فوت ہوئے تھے۔

اس کا اصلی نام طَلْحہ تھا؛ اسم تصغیر [طُلَیحہ] حقارت سے رکھ دیا گیا تھا (قب مَسْلمہ سے مُسَیلمہ)۔ اُس کے الہامات کی بابت، جن کے متعلق اس کا دعوٰی تھا کہ ایک فرشتے (جبریلؑ یا ذوالنُّون) کے ذریعے ہوتے ہیں، ہمیں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ ان میں سے ایک تو شام اور عراق میں فتح کے متعلق ہے اور دوسرے میں چکی کے پاٹ کا ذکر ہے، جو عام طور پر کسی فتح مند فوجی منصوبے کے لیے استعارۃً استعمال ہوتا ہے۔ وہ نبی کے بجائے کاہن [= غیب کی باتیں بتانے والا] نظر آتا ہے، کیونکہ اُس نے جو چند باتیں بتائی ہیں وہ محض اٹکل پچو نوعیت کی ہیں؛ اُن میں کسی قسم کی مذہبی تعلیمات کی جھلک نظر نہیں آتی۔

طُلَیحہ ایک بہادر مجاہد تھا، جسے ایک ہزار شہسواروں کے مساوی سمجھا جاتا تھا، لیکن اس میں قیادت کی قابلیت نہ تھی، جیسا کہ اُس کی قلیل المدّت بغاوت سے ظاہر ہے۔ حضرت عمرؓ نے اُس کے متعلق النّعمان بن المُقرّنؓ [یا حضرت سعد بن ابی وقاصؓ] کو لکھا تھا: ''اسے جنگ میں استعمال کرو اور جنگی معاملات میں اس سے مشورہ کرو، لیکن اُسے فوج کی قیادت کبھی نہ دینا''۔ اُس کی فصاحت اور جنگ کے میدان میں اس کی رجز گوئی کی بھی تعریف کی جاتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ زمانۂ جاہلیت کے قبائلی سردار کا ایک مکمل نمونہ تھا، جس کی ذات میں کاہن، شاعر، خطیب اور مجاہد کی صفات جمع ہو گئی تھیں۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع لخویہ، ۱: ۱۶۸۶، ۱۷۹۳ و ۱۸۸۲ و ۱۸۹۱؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ، ۱: ۲۹۰۲، ۲: ۳۸۷؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۳: ۶۵؛ (۴) الذہبی: تجرید، ۱: ۲۹۹؛ [(۵) وہی مصنف: تاریخ الاسلام، ۲: ۱۰ ببعد؛ (۶) وہی مصنف: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۲۰۹؛ (۷) ابن حجر: الاصابۃ، ۳: ۲۹۶؛] (۸) ابن ہشام، طبع وستنفلٹ، ص ۹۵۴؛ (۹) البلاذری، طبع لخویہ، ص ۹۶، ۹۷، ۲۵۸، ۲۶۱، ۳۰۲، ۳۰۶؛ (۱۰) Caetani: *Annali dell' Islam*، بذیل ۹ھ، فصل ۶۷ و ۱۰ھ، فصل ۷۲ تا ۷۶ و ۹۰ھ؛ فصل ۹۸ و ۶ھ، فصل ۱، ۲۰، ۲۷، ۳۱، ۴۳، ۶۹، ۷۸، ۱۵۰، ۱۶۲، و ۲۱ھ، فصل ۶۹، ۳۳۷، ۳۲۸؛ (۱۱) Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶: ۹ تا ۱۴، ۱۷۔

(V. VACCA)

* **طُلَیطُلہ**: (Toledo) جزیرہ نمائے آئبیریا Iberia کے وسط میں میڈرڈ سے ساٹھ میل جنوب مشرق میں ہسپانیہ کا ایک شہر، جو سنگ خارا کی ایک پہاڑی پر سطح سمندر سے کوئی دو ہزار فٹ کی بلندی پر تعمیر ہوا ہے اور تینوں طرف سے دریائے تاجہ (Tagus) کے ایک موڑ سے گھرا ہوا ہے، جس نے اپنا طاس ایک گہری وادی کے

ساتھ ساتھ زمین کھود کر بنا لیا ہے۔ اس کے نیچے ایک نہایت زرخیز اور مرطوب خطۂ زمین (vega) ہے، جو شمال مشرق اور شمال مغرب کی طرف دریا کے کنارے کنارے چلا جاتا ہے اور اس کے پرے قشتالیہ (Castilia) کی سطح مرتفع کا چٹیل میدان ہے۔ ۱۹۳۰ء میں اس شہر میں صرف پچیس ہزار نفوس آباد تھے۔ یہ اسی نام کے صوبے کا صدر مقام ہے اور یہاں ہسپانیہ کے اسقف اعظم کی گدی ہے۔ شاہان قشتالیہ کا یہ پرانا پایۂ تخت اب ایک چھوٹا سا خاموش شہر ہے، لیکن اس نے اپنی پرانی شان قائم رکھی ہے اور اپنے محل وقوع کی بے نظیر شوکت کی وجہ سے بے حد دلکش ہے۔

عرب جغرافیہ نگار اس جزیرہ نما کا ذکر کرتے ہوئے طلیطلہ کا ذکر تھوڑی بہت تفصیل ہی کے ساتھ کرتے ہیں۔ الادریسی اسے اقلیم الشارات (las Sierras) میں شامل کرتا ہے۔ اس کے وقت میں یہ شہر مسلمانوں کے قبضے سے نکل چکا تھا۔ وہ اس کی عمدہ فوجی اہمیت، اس کی فصیلوں اور اس کے گرد کے باغوں کا ذکر کرتا ہے جنھیں جا بجا نہریں کاٹتی ہوئی چلی گئی تھیں۔ ان نہروں سے آبپاشی کے لیے پانی رہٹ کے کنووں (ناعورہ) کے ذریعے اوپر چڑھایا جاتا تھا۔ ابوالفداء بھی اس کی خوبصورتی اور اس کے باغوں کی تعریف کرتا ہے، جن میں بے شمار پھولوں سے لدے ہوئے درخت تھے۔ بقول یاقوت اس شہر کے نواح میں جو اناج پیدا ہوتا تھا وہ گلے سڑے بغیر ستر سال تک کام دے سکتا تھا اور یہاں کی زعفران اعلٰی قسم کی ہوتی تھی۔

آئبیریا کے شہر Toletum کا، جسے ۱۹۲ ق م میں رومی قنصل فلویس M. Fulvius نے کسی قدر مشکل کے ساتھ فتح کیا [illegible] ذکر Livy (Hist. ۳۵: ۲۲) نے کیا ہے۔ رومیوں کے ماتحت یہ شہر بڑا خوش حال رہا اور جب ہسپانیہ میں مسیحیت کا دور دورہ ہوا تو اس نے مذہبی مرکز ہونے کی وجہ سے بڑی شہرت حاصل کر لی۔ ۴۰۰ء میں چودہ اسقفوں کی ایک مجلس یہاں پہلی دفعہ منعقد ہوئی۔ ۴۱۸ء میں قوطیوں (Visigoth) نے اسے فتح کر لیا اور چوتھی صدی عیسوی میں انھوں نے اس جزیرہ نما میں اس شہر کو اپنا پایۂ تخت بنا لیا۔ ۵۶۷ء میں Athanagilda نے اسے اپنا پایۂ تخت بنایا اور جب شاہ Rekkared نے ۵۸۷ء میں مسیحی مذہب قبول کر لیا تو قوطیوں کا پایۂ تخت از سر نو اور پہلے کی بہ نسبت کہیں زیادہ شان و شوکت کے ساتھ ائبیریا کا مذہبی صدر مقام بن گیا۔ رومن کیتھولک پادریوں نے ملک کے سیاسی نظم و نسق میں دخل دینا شروع کر دیا اور متعدد مجالس میں اپنی سرگرمیوں کا اظہار کرنے لگے۔

یہ طلیطلہ ہی کا شہر تھا جس میں شاہ لُزریق (Rodrigo) اور سَبْتَہ (Ceuta) کے کاؤنٹ جولین Julian کی بیٹی فلورنڈا Florinda کی روایتی داستان شروع ہوئی اور دریاے تاجہ (Tagus) کے کنارے پر ایک جگہ (جو اب تک بتائی جاتی ہے) وہ غسل کر رہی تھی کہ قوطی بادشاہ کی نظر اس پر پڑی اور وہ اس پر عاشق ہو گیا (Baños de la Cava)۔ طارق بن زیاد [رک باں] نے ۹۲ھ/۷۱۱ء میں اس شہر پر حملہ کیا، لیکن اسے بالکل خالی پایا؛ یہاں صرف چند یہودی رہ گئے تھے جنھیں طارق نے اپنی فوج میں بھرتی کر لیا۔ بعد میں جلد ہی وہ فوج بھی اس سے آملی جسے اس نے غرناطہ اور مرسیہ Murcia فتح کرنے کے لیے بھیجا تھا۔

اسی طلیطلہ کے مقام کے متعلق مسلم مؤرخین لکھتے ہیں کہ یہاں طارق اور موسٰی بن نُصَیر (رَکَ باں) کی باھمی ملاقات ہوئی۔ عرب سردار یہاں ایک قلیل عرصے کے لیے رہا اور اس نے اس جزیرہ نما کے شمال کی طرف اپنی چڑھائی جاری رکھی۔ وہ سَرَقُسطَہ (Saragossa) تک گیا جسے اس نے فتح کر لیا۔

عرب مؤرخین، جو الاَنْدَلُس کی تاریخ یا اس کے جغرافیے کا حال لکھتے ہیں، تقریباً سب کے سب ان دلچسپ مگر روایتی کہانیوں کا ذکر ضرور کرتے ہیں جو ہجرہ کی پہلی صدیوں میں مشہور ہو گئی تھیں، یعنی یہ کہ فتح طُلَیْطلہ کے وقت بے اندازہ دولت مسلمان حملہ آوروں کے ہاتھ لگی۔ اس میں سے سب سے زیادہ مشہور کہانی ''طُلَیْطلہ کے بند گھر'' کی ہے؛ جن ماخذ میں یہ نقل کی گئی ہے ان کا Rene Basset نے ۱۸۹۸ء میں مطالعہ کیا تھا (قبّ ماخذ)۔

اسلامی دور کے ہسپانیہ کے والیوں کے عہد کے مؤرخین اور بالخصوص قرطبہ میں بنو امیّہ کی خلافت قائم ہو جانے کے بعد کے وقائع نویسوں نے طُلَیْطلہ کا اکثر ذکر کیا ہے۔ ان کے بیانات کے مطابق، جن کی تصدیق مسیحی مؤرخین بھی کرتے ہیں، یہ شہر جلد ہی مختلف قسم کی سازشوں اور حکومت کے خلاف ہر قسم کی بغاوتوں کا گھر بن گیا۔ یہ یقینی بات ہے کہ اسلامی حکومت قائم ہو جانے کے باوجود طُلَیْطلہ کے اکثر باشندوں نے رومن کیتھولک مذہب نہ چھوڑا اور ہسپانیہ کے اسلامی بادشاہوں کی عیسائی رعایا، جسے مذہبی آزادی حاصل تھی، مستعرب (Mozarab) ہی رہی۔ فاتحین کی انتہائی رواداری کے باوجود کسی نے ان کی حکومت کو دل سے نہ مانا اور انہوں نے اس حکومت کا جوا اتار پھینکنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا، چنانچہ جب کبھی انہیں کوئی موقع ملتا تو وہ فوراً سدا کے شورش پسند بربروں کو اپنی امداد کے لیے بُلا لیا کرتے تھے، جن پر ہسپانیہ کے حکمرانوں یا ان کے جانشینوں نے کبھی پورا قابو نہ پایا۔ یہ طلیطلہ ہی تھا جہاں سے ۱۲۲ھ/ ۷۴۰ء میں بربروں کو اپنی بڑی بغاوت میں حمایت حاصل ہوئی اور یہ بھی اسی شہر کے قرب کا واقعہ ہے کہ وادی سَلِیط (Guazalete) کے کناروں پر باغیوں کی فوج کو قُرْطبہ کی افواج نے کچل کر رکھ دیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد اسی طُلَیْطلہ ہی کا واقعہ ہے کہ جب عبدالرحمٰن اوّل نے یوسف الفہری کو عامل کے عہدے سے برطرف کر دیا تو اس نے یہاں آکر پناہ لی اور ۱۴۲ھ/۷۵۹ء میں اسی شہر کے قریب مارا گیا۔

بنو اُمیّہ کے پہلے امیر سے لے کر عبدالرحمٰن ثالث النّاصر کے عہد تک ایک امیر بھی ایسا نہیں گزرا جس کے لیے طُلَیْطلہ فکر و تشویش اور بعض اوقات اہم خطرے کا باعث نہ رہا ہو۔ ۱۴۷ھ/۷۶۴ء میں یہاں ہشام بن عُذْرہ نے بغاوت کی اور عبدالرحمٰن اوّل کو اس کے خلاف اپنے دو قابل ترین سالاروں بَدْر اور تمّام بن عَلْقَمۃ کو بھیجنا پڑا۔ ہشام اول کی تخت نشینی (۱۷۲ھ/ ۷۸۸ء) پر اس کے بھائی اور حریف سلیمان نے طُلَیْطلہ میں اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا تو اگلے سال امیر کو مجبوراً شہر کا محاصرہ کرنا پڑا اور وہاں سے دو ماہ بعد ناکام ہو کر واپس آنا پڑا۔ ۱۸۱ھ/۷۹۷ء میں الحکم کی تخت نشینی کے تھوڑے عرصے بعد طُلَیْطلہ میں عُبَیْدہ بن حُمَیْد نے ایک نئی بغاوت شروع کی، لیکن بنو اُمیّہ کے امیر نے اہل طُلَیْطلہ کی آئے دن کی نافرمانیوں کی قرار واقعی سزا دینے میں

دیر نه کی۔ اس دفعه اُن باغیانه جذبات کو انھیں کے ایک شہری کی نظموں نے خوب بھڑکا رکھا تھا۔ وہ ان کا مقبول شاعر تھا اور اس کا نام غرَبیب تھا۔ اس کی موت کے بعد الحکم نے طُلَیْطُله کے ایک نومسلم عَمْرُوس نامی کو، جو وَشْقه (Huesca) کا رهنے والا تھا، والی مقرر کیا۔ اُس نے امیر قرطبه کی رضا مندی سے شہر کے عمائدین میں اپنا اعتبار پیدا کیا اور ان سب کو دام تزویر میں لا کر قتل کرا دیا۔ یه مشہور ''خندق کا دن'' (وقعة الحُفْرہ) تھا (۱۹۱ھ/۸۰۷ء)، لیکن اس ظلم کی قساوت کے باوجود طلیطله کے رهنے والے دس سال سے کچھ کم عرصے کے بعد ھی پھر باغی ھوگئے۔ ۱۹۹ھ/۸۱۴-۸۱۵ء میں امیر الحکم بذات خود طلیطله کے خلاف جنگ کرنے کے لیے گیا اور ایک فوجی چال کے ذریعے شہر میں داخل ھونے میں کامیاب ھو گیا۔ اس نے شہر کے سارے بالائی حصے کو آگ لگوا کر جلا دیا۔ ۲۱۴ھ/۸۲۹ء میں طلیطله سے ایک مُولّد ھاشم الضرّاب (لہار) نے پھر ایک بغاوت کا سلسله شروع کر دیا، جسے دبانے میں پورے دو سال لگے۔ عبدالرحمٰن ثانی کے عہد میں شہزادۂ امیه کے زیر کمان طلیطله کے خلاف ۲۱۹ھ/۸۳۴ء میں ایک مہم بھیجی گئی۔ اُس سے اگلے سال امیر قرطبه نے شہر کا محاصرہ کیا اور کئی مہینے کے مسلسل محاصرے کے بعد رجب ۲۲۲ھ/ جون ۸۳۷ء میں دھاوا کر کے اُسے فتح کر لیا۔ طلیطله نے اس دفعه متعدد افراد بطور یرغمال دیے اور ۲۳۸ھ/۸۵۲ء تک یه لوگ مطیع بنے رہے، لیکن اس سال امیر محمّد بن عبدالرحمٰن بن الحکم کی تخت نشینی کے موقع پر یه لوگ پھر باغی ھوگئے۔ اهل طلیطله امیر کے متعصبانه رویّے سے جو اس عہد کے [illegible] نے اپنے ایک آدمی سندولا Sindola کے زیر قیادت شہر کے عرب والی کو [illegible] کر کے بنو امیه کی حکومت کے خلاف اپنی آزادی کا اعلان کر دیا۔ انھوں نے نه صرف طایطله سے قرطبه کی حکومت کے سب نمائندوں کو نکال باھر کیا، بلکه اپنا ایک لشکر بھی تیار کر لیا، جس نے ذو الحجه ۲۳۹ھ/۸۵۴ء میں آندَجر کے قریب امیر محمّد کی فوج کو شکست دی۔ اس کے بعد قرطبه سے بھیجی ھوئی فوج کا مقابله کرنے کی غرض سے انھوں نے لیون Leon کے بادشاہ اورڈونو Ordono اوّل سے اتحاد کر لیا، جس نے گاٹن Gaten، کاؤنٹ آف بیرزو Count of Bierzo، کے ماتحت ایک فوج بھی بھیجی، لیکن اس لڑائی کا نتیجه اهل طلیطله کے حق میں تباہ کن ثابت ھوا، اور ان کے بیس ھزار آدمی مارے گئے۔ امیر محمّد نے شہر کو جڑ سے نه بیٹھنے دیا اور ۲۴۴ھ/۸۵۸ء میں اُن پر ایک اور تباھی ڈالی، یعنی تاجه کے پُل کو بارود سے اڑوا دیا۔ یه پُل اس وقت گرا جب وہ سپاھیوں سے بھرپور تھا۔ اگلے سال اهل طلیطله کو امان مانگنا پڑی اور محمّد نے وھاں ایک والی مقرر کر دیا۔ اس وقت سے لے کر عبدالرحمٰن ثالث النّاصر کے وقت تک عرب مؤرخین طلیطله کا ذکر شاذ ھی کرتے ھیں۔ ھمیں اتنا معلوم ھے که ۸۷۳ء میں انھوں نے ایک عہدنامه حاصل کر لیا که اگر اهل طلیطله قرطبه کو خراج دینا منظور کر لیں تو عملی طور پر ان کی خود مختاری کو تسلیم کر لیا جائے گا۔

اهل طلیطله کو قطعی طور پر اطاعت قبول کرنے پر مجبور کرنے کا کام بنو اُمیه کے فرمانروا النّاصر نے کیا۔ اس معاملے میں ھاتھ ڈالنے سے پہلے [illegible] منتظر رہا که اُس کی سلطنت

میں بغاوت کے دوسرے سرگرم مرکزوں کی سی بیخ کنی ہو جاتی۔ جب ببشتر (Bobastro) فتح ہو گیا تو خلیفہ نے ۳۱۶ھ/۹۲۹ء میں فقہا کا ایک وفد طلیطلہ میں اس غرض سے بھیجا کہ اہل شہر پر یہ بات واضح کر دی جائے کہ قرطبہ کی حکومت کے ہوتے ہوئے یہ کسی طرح بھی مناسب نہیں تھا کہ وہ اپنی خود مختاری قائم رکھیں۔ یہ صلح جویانہ کوشش ناکام رہی تو اس نے فوراً شہر کا محاصرہ کر لیا اور جنگ کی قیادت کرنے کے لیے خود ایک بہت بڑی فوج ساتھ لے کر آ گیا۔ اس نے یہ بات واضح کر دی کہ وہ اپنی فوجیں اس وقت تک وہاں سے نہ ہٹائے گا جب تک طلیطلہ فتح نہ ہو جائے؛ چنانچہ "جرنکش" Charancas کی پہاڑی پر خیمہ زن ہو کر اس نے وہاں محصور شہر کے بالمقابل کئی عمارتیں اور ایک بازار بھی بنا دیا اور اس آبادی کا نام مدینۃ الفتح رکھا۔ محاصرہ ۹۳۰ء سے ۹۳۲ء تک جاری رہا اور طلیطلہ کو آخر کار اطاعت قبول کرتے ہی بنی۔ شہر میں ایک زبردست قلعہ گیر فوج متعین کر دی گئی۔ اس شہر پر قبضہ ہو جانے کی وجہ سے ہسپانیہ کے سارے ملک پر ایک گہرا اخلاقی اثر ہوا۔ اس وقت سے یہ شہر الثغر الاوسط (اوسطی سرحد) کا صدر مقام قرار پایا اور اس شہر کے والی کا عہدہ اموی حکومت کے دور میں ایک بہت بڑا فوجی منصب شمار ہوتا تھا۔ اس کے بڑے بڑے والیوں میں سے، جو اس منصب پر سرفراز ہوئے، یہ تھے: [illegible] بن عبداللہ بن مُدَبِّر، القائد احمد بن یعلی اور الحکم ثانی کے عہد میں سپہ سالار غالب بن عبدالرحمٰن الناصری، جو مشہور و معروف حاجب المنصور (رک بآں) ابن ابی عامر کا خسر تھا۔

اس فتنہ و فساد کے [illegible] قرطبہ کے زوال اور ہسپانیہ میں بنو امیہ کی سلطنت کے ٹکڑے ٹکڑے ہو جانے پر منتج ہوا، طلیطلہ نے ہسپانیہ کی سیاست میں نہایت معمولی سا شریک ہوا اور کسی قسم کا کوئی حصہ نہیں لیا۔ کئی موقعوں پر بڑے مختلف باغی سرغنوں نے آ کر پناہ لی یا اسے اپنا صدر مقام بنایا، لیکن اس نے خود بھی کسی طرح اس سے کوئی خطر قائم نہیں اٹھایا۔ کئی سال تک یہ سپہ سالار واضح کا فوجی صدر مقام رہا اور محمد بن ہشام بن عبدالجبار نے اپنی حکومت کے دو ادوار کے درمیانی وقفے میں یہاں آ کر پناہ لی۔ کچھ عرصے بعد جب جزیرہ نما میں مسلمانوں کی چھوٹی چھوٹی حکومتیں قائم ہو گئیں تو یہ شہر بنو ذی النون کی خود مختار حکومت کا پائے تخت بن گیا۔

بنو ذی النون [رک بہ] ذوالنون (بنو) بربری اصل کے امرا تھے جنھوں نے المنصور ابن ابی عامر کے عہد میں چند فوجوں کی قیادت حاصل کر لی تھی۔ وہ علاقۂ شنت بریہ (Santaver) جسے آج کل قونکہ (Cuenca) کا صوبہ کہتے ہیں، میں آباد ہو گئے تھے۔ خلافت قرطبہ کے زوال کے بعد اہل طلیطلہ نے انھی سے درخواست کی تھی کہ وہ اُن کی سرداری قبول کریں۔ عبدالرحمٰن ابن ذی النون نے اپنے بیٹے اسمٰعیل کو وہاں بھیج دیا، جس نے شہر اور اس کے متعلقہ علاقے کی ساری حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی اور طلیطلہ کے ایک ذی وقار شخص ابوبکر بن الحدیدی سے کہا کہ وہ انتظام حکومت میں اس کے ساتھ شریک ہو کر اس کی مدد کرے۔ متعدد عرب مؤرخین لکھتے ہیں کہ اسمٰعیل ذی النون طلیطلہ کا پہلا بادشاہ نہ تھا بلکہ اس سے پہلے دوسرے خاندانوں کے سردار بھی وہاں حکومت کر چکے تھے، مثلاً بنی مسرۃ، محمد بن یعیش [illegible] ابوبکر۔ دوسرے

ناموں کا بھی ذکر آیا ہے، مثلاً سعید بن منذر بن اور اُس کا بیٹا احمد عبدالرحمٰن بن منیوہ [کذا، بلا اعراب] اور اُس کا بیٹا عبدالملک۔ طُلَیْطُلہ کے نئے بادشاہ نے، جس کے دَورِ حکومت کی ابتدا عام طور پر ۴۲۷ھ/۱۰۳۵-۱۰۳۶ء میں بتائی جاتی ہے، الظّافر کا اعزازی لقب اختیار کیا، لیکن اس نے صرف چند ہی سال حکومت کی اور ۴۳۵ھ/ ۱۰۴۳-۱۰۴۴ء میں انتقال کر گیا۔

اُس کا بیٹا یحییٰ اُس کا جانشین ہوا۔ اس نے المأمون کا لقب اختیار کیا۔ اس کے طویل دَورِ حکومت کے متعلق دیکھیے مادۂ متعلقہ (جہاں اس کی جانشینی کی تاریخ ۴۲۹ھ کے بجائے ۴۳۵ھ درست کر لینی چاہیے، قب Dozy : Recherches، بار سوم، ۱ : ۲۳۸، حاشیہ ۱)۔

یحییٰ المأمون نے ۴۶۷ھ/۱۰۷۵ء کے آخر میں وفات پائی۔ اب طُلَیْطُلہ کی سلطنت، جو کافی وسیع ہو چکی تھی، اُس کے پوتے یحییٰ بن اسمٰعیل بن یحییٰ کے ہاتھ آئی۔ اُس نے القادر کا لقب اختیار کیا۔ اس شہزادے کی انتہائی ناقابلیت کی وجہ سے اس کے عہد میں المأمون کے خوشحال، شاندار اور طویل دَورِ حکومت کے بعد زوال کے آثار روز بروز زیادہ نمایاں ہونے لگے۔ اس کے دادا کے وقت کے پرانے حلیفوں، بالخصوص اشبیلیہ کے امیر نے اُس کا ساتھ چھوڑ دیا اور اس لیے اُسے شاہ قشتالہ (Castille) اور لیون الفانسو Alfonso ہفتم سے اتحاد کرنا پڑا۔ الفانسو نے اُس کی حفاظت کا بیڑا اُٹھایا، لیکن اس کے عوض خراج مانگا، جس کی مقدار میں برابر اضافہ ہوتا چلا گیا۔ اپنی ذمّے داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے القادر نے اپنی رعایا کو محصولات کے بوجھ تلے دبانا شروع کر دیا، جس کی وجہ سے وہ باغی ہو گئے۔ القادر نے زیادہ سختی کرنا شروع کر دی اور [illegible] متعدد عمائد کو اپنے پہلے وزیر ابن الحدیدی سمیت قتل کرا دیا۔ اس سے اہلِ طلیطلہ اور زیادہ مشتعل ہو گئے، چنانچہ وہ اپنا پاے تخت چھوڑ کر وبذہ (Huete) میں پناہ لینے پر مجبور ہوا۔ طُلَیْطُلہ کی بادشاہت بطلیوس (Badajoz) کے اَفْطَسی بادشاہ المتوکل کو پیش کی گئی، جس نے ۴۷۲ھ/ ۱۰۷۹-۱۰۸۰ء میں اس پر قبضہ کر لیا۔ الفانسو ششم اپنے مسلم حلیف کے حق میں طُلَیْطُلہ پر پھر قابض ہو گیا، لیکن یہ محض دکھاوا تھا۔ ۲۷ محرم ۴۷۸ھ/۲۵ مئی ۱۰۸۵ء کو شاہ قشتالہ (Castille) اپنے اور القادر کے درمیان ایک معاہدہ طے کرانے کے لیے، جس پر القادر کو مجبوراً دستخط کرنا پڑے، طُلَیْطُلہ میں داخل ہوا اور اس طرح اُس نے بازگیری مملکت کے سلسلے میں ایک اہم قدم اٹھایا۔ طُلَیْطُلہ کے قبضے سے مسلمان اور عیسائی دونوں یکساں طور پر متأثر ہوئے۔ سب سے بڑھ کر یہ ہوا کہ اس قبضے سے ہسپانیہ پر المرابطین کے حملے کی بنیاد پڑ گئی، جو اگلے سال وقوع پذیر ہوا۔

ان کامیابیوں کے باوجود، جو پہلے یوسف ابن تاشفین اور پھر الموحّدون کو آئبیریا کے جزیرہ نما میں حاصل ہوئیں، طُلَیْطُلہ دوبارہ مسلمانوں کے قبضے میں نہ آیا، تاہم پوری ایک صدی تک وہ مسلمانوں کی افواج کی آماجگاہ بنا رہا۔ اس کا دو دفعہ ناکام محاصرہ ہوا: پہلے تو الفانسو ششم کی وفات پر اور اس کے بعد ۵۹۲ھ/ ۱۱۹۵ء میں الموحّد ابو یوسف یعقوب المنصور کے حملے کے وقت، جس میں چند سال کے لیے قلعہ رباح (Calatrava)، وادی الحجارہ (Guadalajara) اور مُجْرِیط (Madrid) کے شہر مسلمانوں کے قبضے میں آ گئے اور الارک (Alarcos) کے میدان

میں بھی نمایاں فتح حاصل ہوئی؛ لیکن ۱۶ جولائی ۱۲۱۳ء کو Las Navas de Tolosa کی لڑائی میں طُلَیْطُلہ پر دوبارہ اسلامی قبضہ ہو جانے کی تمام امیدوں پر پانی پھر گیا۔

دوبارہ عیسائی حکومت میں شامل ہو جانے اور شاہان قشتالہ (Castille) کا پاے تخت بنا لیے جانے کے باوجود طُلَیْطُلہ نے سالہاسال تک اپنے اسلامی رنگ کو برقرار رکھا اور مؤمنین کی خاصی تعداد دین اسلام ہی پر قائم رہی۔ یہ شہر، جو اسلامی عہد میں مستعربوں [وہ عیسائی جو اسلام کے عہد حکومت میں اپنے دین پر قائم رہے] کا شہر تھا، اب مسیحی سلطنت میں آ کر عرصے تک موروں (Morescoes : [وہ مسلمان جو عیسائیوں کے عہد حکومت میں اپنے دین پر قائم رہے]) کا شہر بنا رہا۔

طُلَیْطُلہ میں طویل اسلامی عہد کے بہت کم آثار باقی رہ گئے ہیں۔ بیب مردوم (Cristo de la Luz) کی چھوٹی مسجد کے کھنڈر، لاس تورنیرئیس (Las Tornerías) کے محل کے چند حصے اور وسگرا Visagra کا پرانا دروازہ ملوک الطوائف کے عہد کی یادگار کہے جا سکتے ہیں۔ اس کے برعکس شہر کے نزدیک باغوں کے علاقے (vega) میں مسلمانان طُلَیْطُلہ کے بہت سے کتبے دریافت ہوے ہیں، جو زیادہ تر ستونوں پر کندہ ہیں۔

ایک سرحدی شہر ہونے اور عیسائیوں کی کثیر آبادی رکھنے کے باوجود طُلَیْطُلہ بالخصوص بنو اُمَیّہ کی خلافت کے آخری زمانے میں اور المامون کے عہد میں اسلامی ہسپانیہ کا بہت بڑا علمی مرکز مانا جاتا تھا۔ ان مجموعوں میں جو ہسپانیہ کی سیرت نگاری سے متعلق ہیں بیشتر مقالے ایسے علما و فقہا کے لیے وقف ہیں جو طلیطلہ کے باشندے تھے۔

مآخذ: (۱) *BGA* کے عرب جغرافیہ دان (اشاریے)؛ (۲) الادریسی: صفة الاندلس، متن، ص ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۷ و ترجمہ: ص ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۲۴؛ (۳) ابوالفداء: تقویم البلدان، متن: ص ۱۷۶ و ترجمہ: ص ۲۵۵؛ (۴) یاقوت: معجم البلدان، ۳: ۵۴۵ تا ۵۴۶؛ (۵) ابن عبدالمنعم الحمیری: صفة الاندلس عن الروض المعطار فی عجائب الاقطار، طبع لیوی پرووانسال، قاہرہ ۱۹۳۷ء، عدد ۱۲۲ و بعد؛ (۶) اسلامی ہسپانیہ کے عرب مؤرخین (اخبار مجموعہ، ابن القوطیہ، ابن حیّان، ابن بسّام، ابن عذاری، عبدالواحد المرّاکشی، المقری، ابن الاثیر، النویری، ابن خلدون، بمواضع کثیرہ)؛ (۷) R. Dozy: *Histoire des Musulmans d' Espagne*، اشاریہ؛ (۸) A. Prieto Vives: *Los reyes de taifas*، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، ص ۵۲ و بعد؛ (۹) R. Menendez Pidal: *La España del Cid*، میڈرڈ ۱۹۲۹ء، ج ۱، بمواضع کثیرہ؛ (۱۰) R. Basset: *La maison fermée de Tolèdo*، در *Bull. Soc. géogr. Oran*، ۱۸۹۸ء، ص ۳۲ تا ۵۸؛ (۱۱) F. Simonet: *Historia de los Mozarabes de España*، اشاریہ؛ (۱۲) E. Lévi Provençal: *Inscriptions arabes d'Espagne*؛

طُلَیْطُلہ پر مخصوص رسالے: (۱۳) J. Amador de los Rois: *Toledo pintoresca*، میڈرڈ ۱۸۴۵ء؛ (۱۴) S. Ramón Parro: *Toledo en la mano*، طلیطلہ ۱۸۵۷ء؛ (۱۵) A. Martin Gamero: *Historia de la ciudad de Toledo, sus claros varones y monumentos*، طلیطلہ ۱۸۶۲ء؛ (۱۷) R. Amador de los Rios: *Toledo* (*Monumentos arquitectónicos de España*)، میڈرڈ ۱۹۰۵ء؛ (۱۸) A F. Calvert: *Toledo*، لنڈن ۱۹۰۷ء؛ (۱۹) A. L. Mayer: *Toledo*، لنڈن ۱۹۰۷ء؛ (۲۰) E. Lambert: *Tolèdo* (*Les villes d'art célèbres*)، پیرس ۱۹۲۵ء۔

(E. LÉVI PROVENÇAL)

الطُیطلی: نسبت، جس سے بعض اوقات *

هسپانوی فاضل ابوالقاسم سعید بن احمد الاندلسی معروف هیں، جو عام طور پر قاضی سعید کہلاتے هیں - وہ ۴۲۰ھ/۱۰۲۹ء میں المریه میں پیدا هوے تھے - انھوں نے قُرطُبه میں تعلیم شروع کی اور طُلَیطُله میں تکمیل کی، جو اُس زمانے میں خاندان ذوالنّون کا پاے تخت [رکّ به ذوالنون، بنو] اور علمی سرگرمیوں کا ایک بہت بڑا مرکز تھا - انھوں نے بہت جلد علم فقه، تاریخ، ریاضی اور علم نجوم کا عالم هونے کی حیثیت سے نام پیدا کر لیا - امیر یحیٰی المأمون ذوالنّون نے انھیں طُلَیطُله کا قاضی مقرر کر دیا اور وہ اس عہدے پر اپنی وفات (شوّال ۴۶۲ھ/جولائی ۱۰۷۰ء) تک فائز رہے ۔

انھوں نے علم نجوم پر ایک رساله لکھا، ایک وقائع نامه تصنیف کیا اور ابن حزم کی کتاب النِّحَل کی طرز پر ایک کتاب لکھی، جو اب معدوم هو چکی هے - اس زمانے میں اس مصنف کی صرف ایک هی تصنیف، یعنی کتاب طَبَقَات الاُمَم (طبع شیخو، بیروت ۱۹۱۲ء)، جو علوم و فنون کی تاریخ هے، همارے پاس موجود هے - اس کتاب کے دو حِصّے هیں: پہلے حِصّے میں تو وہ ان لوگوں کا ذکر کرتے هیں جو علوم و فنون حاصل نہیں کرتے اور اس میں انھوں نے عام باتوں کے بیان کرنے پر اکتفا کیا هے؛ دوسرے حِصّے میں وہ اُن آٹھ قوموں کا حال بیان کرتے هیں جنھوں نے علوم و فنون سے دلچسپی لی هے، یعنی هندو، ایرانی، کلدانی، یونانی، اہل مغرب، مصری، عرب اور یہودی - آج کل کے زمانے میں صرف وهی ابواب هماری توجه کے قابل هیں جن کا تعلق یونانیوں، عربوں اور یہودیوں سے هے - ایجاز و اختصار، تبصروں میں قصه گوئی کا انداز اور اصطلاحی ارتقا کا فقدان صاف ظاهر کرتا هے که ان کا اراده ایک ماهر فن کی حیثیت سے کسی مبسوط تصنیف کی تدوین کا نه تھا بلکه وہ صرف ایک ساده اور عام فہم تصنیف پیش کرنا چاهتے تھے - بد قسمتی سے طبقات الامم کی یه خصوصیت عوام النّاس نے جلد هی نظر انداز کر دی جو مصنف کے مدّنظر تھی، چنانچه زیاده عرصه نہیں گزرا تھا که اس کتاب کو علوم و فنون کی ایک مختصر سی تاریخ سمجھنے کے بجاے جمله علوم انسانی کا ایک اهم مخزن سمجھا جانے لگا اور پھر اس سے بھی زیاده خطرناک یه بات هوئی که یه ایک تالیف نہیں، بلکه معلومات کا طبعزاد ماخذ متصوّر هونے لگی - تیرهویں صدی میں اُن عرب مصنفین نے اس غلطی پر مہر تصدیق ثبت کر دی جنھوں نے علوم و فنون کی تاریخ لکھنے کے لیے قلم سنبھالا - ابن القفطی نے کتاب طبقات الامم کا بہت سا مواد نقل کیا اور اندازه کیا گیا هے که اس کی تصنیف تاریخ الحکماء کا تقریباً چوتھائی حِصّه اسی تصنیف سے منقول هے - اور تو اور ابن ابی الاُصَیبِعه ایسے بڑے مصنف نے اپنی مشہور تصنیف عیون الانباء فی طبقات الاطبّاء میں طبیبوں کے متعدد سوانح اسی کتاب سے نقل کیے هیں - آخر میں مسیحی مصنّف ابن العبری [رکّ بآں] نے بھی علوم و فنون کی دوست اور دشمن قوموں کی تقسیم اور هر اُس نسل کے عام مختصر حالات، جس کا مطالعه اس نے اپنے عربی وقائع مختصر الدُّوَل میں کیا هے، اسی کتاب سے لیے هیں ۔

مآخذ: (۱) ابن بشکوال: کتاب الصله، عدد ۵۳۵؛ (۲) الضبی: بغیة الملتمس، عدد ۸۵۲؛ (۳) المقری: *Analectes*، ۱: ۹۰۵ و ۲: ۱۲۳؛ (۳) براکلمان، ۱: ۳۴۴؛ (۴) Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*، عدد ۲۴۴؛ (۵) Pons Boigues:

Hesperis (۶) : ۱۰۹ عدد ، Ensayo bio-bibliografico Une source de l'histoire des sciences) ۱۹۲۸ء (chez les Arabes .

(R. BLACHÈRE)

* طُنْبُور : طنبور اور عُود (رباب) میں یہ فرق ہے کہ طنبور کا گلو (ڈانڈ) نسبۃً لمبا اور اس کا تونبا نسبۃً چھوٹا ہوتا ہے۔ قدیم مصری (Sachs : Die Musikinstrumente des alten Ägyptens، ص ۴۵)، اشوری (Engel : Music of the ancient nations، ص ۳۵) اور ایرانی (موزۂ لوور، پیرس، میں سوس سے برآمد شدہ مورتیاں) اس سے آشنا تھے۔ غالباً مصری اسے "نفر" کے نام دیتے ہیں (دیکھیے Lavignac : Encycl. de la musique، ۱ : ۲۷؛ Transact Glasgow University Oriental Society، ۵ : ۲۲)۔ چند محققین کے نزدیک یہ عبرانی "نبل" سے مماثلت رکھتا ہے۔ یہی ساز معمولی رد و بدل کے ساتھ شمالی افریقہ میں گُنْبْری کے نام سے مستعمل ہے، جس کے حروف صحیح، یعنی ن، ب، ر، اس کے قدیم مصری نام کی نشان دہی کرتے ہیں۔

گُنْبْری (تصغیر : گَنْبَری) اپنی ابتدائی شکل میں تونبے، طبلی یا لکڑی کے خول، کھال یا چمڑے سے منڈھے ہوئے شکم اور گھوڑے کے بالوں کے تاروں پر مشتمل ہے (کھونٹیوں کے بغیر) اور بحراوقیانوس سے دریائے نیل تک شمالی افریقہ کی دیہی آبادی میں پایا جاتا ہے۔ یہ ساز موجودہ طنبورے کی اولین شکل ہے۔ اس کے تونبے کی ساخت جسامت اور شکل کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے، جیسے بیضوی، مخروطی، نیم کروی اور چوکور۔ اس کی اعلیٰ اقسام میں، جو پیشہ ور موسیقاروں کے فنی مظاہروں میں استعمال ہوتی ہیں، سُر ترتیب دینے والی کھونٹیاں بھی لگی ہوتی ہیں اور اسے عموماً [illegible] مزیّن کیا جاتا ہے۔ ابن بطوطہ (م ۱۳۷۷ء) بھی اس کا تذکرہ کرتا ہے (تحفۃ النظار، ۴ : ۴۰۴)۔ اس کے اصل نمونے برسلز (عدد ۶۹۳ تا ۷۰۰)، پیرس (عدد ۸۳۸ تا ۸۳۹) اور نیو یارک عدد ۱۳۲۲ تا ۱۳۲۴) کے عجائب گھروں میں محفوظ ہیں۔ اس ساز کی تفصیلات کے لیے دیکھیے Farmer : Studies in Oriental musical instruments، (ص ۹۳ تا ۹۴)۔

طُنْبُور، طِنْبُور یا تُنْبُور (عامیانہ : طَنْبُور) مشرق میں pandore کا کلاسیکی نام ہے۔ المسعودی (مُروج، ۸ : ۹۰) کے نزدیک سدوم اور عمورہ کے اوباش پیشہ لوگ اس کے موجد ہیں؛ چنانچہ اس کی توضیح اس کے نام ہی سے ملتی ہے (تان = سر + بور = ہلاک کرنے والا)۔ لغویوں کے نزدیک یہ لفظ دُم یا دُنبہ (= دُم) اور بَرَّہ سے مشتق ہے۔ ساتھ ہی ہم دیکھتے ہیں کہ محولۂ بالا حروف صحیح ن، ب، ر، اور عربی مادہ نَبَرَ کے معنی آواز اٹھانے کے ہیں۔ جولیس پولکس Julius Pollux کہتا ہے کہ اکتارہ μονόχορδος عربوں کی ایجاد ہے اور اشوری تین تاروں والے ساز کو [illegible] کہتے ہیں۔ اہل یونان نے یہ لفظ سامی زبان سے مستعار لیا ہے؛ نیکومیکس Nicomacus لکھتا ہے کہ [illegible] کے لیے عامیانہ لفظ [illegible] تھا۔ τ اور φ کا غیر یکساں استعمال سامی حرف ط کے بارے میں یونانیوں کا غیر یقینی پن ظاہر کرتا ہے۔ عربی ادب میں لفظ طنبور ساتویں صدی میں استعمال ہوا (کتاب الاغانی، ۵ : ۱۶۱)۔ ایران، رے، طبرستان اور دیلم (مروج، ۸ : ۹۱) میں یہ پہلے ہی مقبول ترین ساز تھا۔ نویں صدی کے اواخر اور دسویں صدی کے شروع ہی میں یہ عربوں میں اتنا مقبول ہو گیا کہ اس نے عود (بربط) کی جگہ لے لی۔

[illegible] طنبور نوازوں کی زندگی کے

بارے میں کتابیں لکھی گئیں (فہرست، ص ۱۳۵ تا ۱۴۶)۔ دسویں صدی میں اس کی دو مخصوص اقسام بہت مقبول ہوئیں: (۱) "طنبور میزانی" یا "طنبور بغدادی"، جو صابیوں سے منسوب ہے؛ (۲) "طنبور خراسانی"۔ اول الذکر، جس میں زمانۂ جاہلیت کی سرگم برقرار رہی، عراق اور اس کے جنوبی و مغربی علاقوں میں مستعمل تھا۔ مؤخر الذکر خراسان اور اس کے شمال مشرقی علاقوں میں پسند کیا جاتا تھا۔ ہر دو سازوں میں اکثر دو دو تار استعمال کیے گئے تھے اگرچہ طنبور خراسانی میں بعض اوقات تین تار ہوتے تھے۔ دسویں صدی میں الفارابی نے ان طنبوروں کو تفصیلاً بیان کیا ہے (Kosegarten، Land و d'Erlanger)۔ اس کے بعد ان دو مخصوص اقسام کی تخصیص جاتی رہی بلکہ اخوان الصفا (دسویں صدی)، ابن سینا (م ۱۰۳۷ء) اور صفی الدین عبدالمؤمن (م ۱۲۹۴ء) کے ہاں ان کا تذکرہ محض نام کی حد تک ملتا ہے۔ مؤخر الذکر دو تاروں والے ایک ساز کا ذکر کرتا ہے (کتاب الادوار، ورق ۱۸؛ Carra de Vaux : Traité des rapports musicaux)؛ کنز التحف (چودھویں صدی) میں اس کا تذکرہ معدوم ہے، اگرچہ ابن غیبی بہت سی اقسام کا ذکر کرتا ہے، جن میں سے تین اس نام کی حامل ہیں۔ طنبورۂ شروِیان کا تونبا (کاسہ) زیادہ ناشپاتی نما تھا اور اس کے دو تار تھے۔ یہ اہل تبریز میں مقبول تھا۔ طنبورۂ ترکی میں بعض اوقات دو، لیکن عموماً تین تار ہوتے تھے۔ اس کا تونبا سابق الذکر سے چھوٹا اور ڈانڈ (ساعد) نسبۃً لمبی تھی۔ دونوں ساز انگلیوں سے بجائے جاتے تھے۔ نای طنبور میں بھی دو تار تھے اور یہ مضراب کی مدد سے بجایا جاتا تھا۔

طنبوروں کی مختلف اقسام [illegible]

سولھویں صدی میں ایرانی مصوری کے فن پاروں میں جا بجا نظر آتے ہیں۔ اولیا چلبی (سیاحت نامہ، ۱/۲ : ۴۳۲ تا ۴۳۶) اور حاجی خلیفہ (کشف، ۱ : ۲۰۰)۔ سترھویں صدی کے ترکی سازوں میں اس کا تذکرہ کرتے ہیں۔ اولیا چلبی کے مطابق طنبور کی ایجاد مرعش (شام) میں ہوئی۔ اس کے تار تانت کے بنے ہوئے تھے کیونکہ اس نے "تل طنبور" کا ذکر کیا ہے، جو غالباً تاروں والا ساز ہے اور جس کی ایجاد وہ ایشیاے کوچک میں کوتاہیہ کے باشندے آفندی اوغلی سے منسوب کرتا ہے۔ یہ دوسرے طنبوروں سے نسبۃً چھوٹا تھا اور عورتوں میں خاصا مقبول تھا۔

جس "شرقی" کا وہ تذکرہ کرتا ہے، وہ غالباً طنبورۂ شرقی ہے (دیکھیے Villoteau)۔ اس کے خیال کے مطابق یہ ترکمانوں کے چار تارے سے مشابہ تھا۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں، سترھویں صدی میں طنبور یا طنبورہ ایران میں بدستور مقبول تھا (Estat de la Perse en 1660، در PELOV، سلسلۂ ثانی، ۲ : ۱۱۸)؛ Chardin : Voyages، پیرس ۱۷۳۵ء، ۳ : ۱۵۹؛ Kaempfer : Amoenitatum Exoticarum، ۱۷۱۲ء، ص ۷۴۳، شکل ۱۶)۔ مؤخر الذکر کے خیال کے مطابق یہ تین تاروں والا ساز تھا، لیکن چار یا اس سے زیادہ تاروں والے ساز بھی مستعمل تھے۔ ایک فارسی تصنیف [رسالہ] در علم موسیقی (مخطوطہ، در کتاب خانۂ John Rylands، مانچسٹر: عدد ۳۳۶) میں، جو آٹھویں صدی کے وسط میں لکھی گئی، ایک تین دہرے تاروں والے طنبور کا مفصل ذکر ملتا ہے۔ رسل Russell : Nat. Hist. of Aleppo، ۱۷۹۴ء، ج ۱، لوحہ ۴) ایک تین دہرے تاروں والے شامی طنبور کا خاکہ پیش کرتا ہے۔ Toderini (Letteratura Turchesca، وینس ۱۷۸۹ء) اور

La Borde (*Essai sur la musique*، ۱۷۸۰ء) بھی طنبور کے خاکے درج کرتے ہیں ۔ Niebuhr (*Voyage en Arabie*، ایمسٹرڈم ۱۷۷۶ء) کے نزدیک ”طنبورہ“ تار والے تمام سازوں کا مخصوص نام ہے ۔ وہ طنبوروں کی تین اقسام بیان کرتا ہے : طنبور یا اکی تالی، ساوری اور بغلمہ ۔ اس کے خیال میں مجمع الجزائر اور مصر کے یونانی طنبور کو اکیتالی (ایکی تالی = ترکی؛ دو + یونانی؛ [illegible] [= تار]؛ لہٰذا جدید یونانی میں [illegible]) کہتے تھے، جن کے دو تار تھے ۔ ربع صدی بعد ایک مصنف Villoteau (*Descr. de l' Egypte*) کے بیان کے مطابق ساوری چونکہ طنبور بزرگ سے ملتا جلتا ہے، اس لیے اس کا اصلی نام سُوّاری (= بزرگ، اعلٰی) ہوگا ۔ دوسری طرف فاضل محقق کے مطابق، چونکہ اس کے سُروں کی ترتیب طنبورۂ شرقی سے مطابقت رکھتی تھی، اس لیے اس کا صحیح نام سوریی (sūriyi = شامی) رہا ہوگا ۔ اس کے تین تار تھے، جن میں سے دو دہرے تھے ۔ بغلمہ تین تاروں والا نسبۃً چھوٹا طنبور تھا اور بقول Niebuhr یہ نام مصر کے یونانیوں کا دیا ہوا تھا ۔ اس کے بیان کردہ ان تمام آلات کے تونبے مخروطی تھے ۔ Villoteau مصری طنبوروں کا مفصل بیان اور خاکے پیش کرتا ہے ۔ اس نے یہ طنبور مصر میں صرف ترکوں، یونانیوں، یہودیوں اور ارمنوں کے ہاتھ میں دیکھے ۔ اس نے پانچ طنبوروں کے نام اس ترتیب سے لکھے ہیں کہ پہلا سب سے لمبا اور آخری سب سے چھوٹا ہے، یعنی طنبور کبیر ترکی، طنبور شرقی، طنبور بزرگ، طنبور بلغاری اور طنبور بغلمہ (= طنبورۂ بہ غُلامہ)۔ پہلے ساز کے علاوہ، جس میں چار دہرے تار تھے اور تونبا کُرَوی تھا، باقی تمام طنبوروں کے تونبے مخروطی تھے اور ان کے [illegible] تار تھے، جو بعض اوقات دہرے ہوتے تھے ۔ لین (Lane : *Modern Egyptians*، ۱۸۳۶ء) کے زمانے میں بھی مصر کے مقامی موسیقار طنبور کو نظر انداز کرتے رہے، البتہ یونانی اور دوسرے غیر ملکی اسے استعمال کرتے تھے ۔ آج بھی صورت حال یہی ہے (درویش محمّد : صفاء الاوقات، ص ۱۳) ۔ شام اور فلسطین میں طنبورے کی کئی اقسام مقامی موسیقاروں میں مقبول ہیں (*ZDPV*، ۱۹۲۷ء، ۱ : ۳۷، لوحہ ۳؛ مُشاقہ، در *MFOB*، ۶ : ۲۶؛ Densmore : *Handbook of mus. instr. in the U.S. National Museum*، لوحہ ۳۵) ۔ ترکیہ میں اس کی مقبول ترین قسم ”میدان سازی“ کے نام سے مشہور ہے، جو تین دہرے تاروں سے بجتی ہے ۔ اس کی چھوٹی اقسام قدیم ناموں، بزرگ اور بغلمہ، سے پہچانی جاتی ہیں (Lavignac : *Encycl. de la musique*، ۵ : ۳۰۱۸) ۔ ایران میں یہ سہ تار، چہار تار اور اسی قسم کے دوسرے سازوں کی شکل میں پایا جاتا ہے ۔ یہ خوارزم، ترکستان، قفقاز اور بلقان کا اہم ترین ساز ہے ۔ اسلامی ممالک سے مختلف نمونے [عجائب گھروں میں] محفوظ کیے گئے ہیں (مثلاً ساؤتھ کنسنگٹن، عدد ۵۷۲ تا ۵۷۶؛ نیویارک، خانہ ۲۵، ۲۵ الف؛ برسلز، عدد ۱۶۱، ۲۶۲، ۳۰۹، ۳۶۹، ۷۷۰؛ پیرس، عدد ۸۳۳ تا ۸۳۹) ۔ یہی ساز چین میں تَن پُولا (tan-pou-la)، ہند میں طنبورہ، روس میں دومرہ اور یونان میں [illegible] کہلاتا ہے ۔ The St. Médard Evangel (آٹھویں صدی)، Lothair اور Labeo Notker Psalters (نویں اور دسویں صدی) اور St. John کے Apocalypse، (Bibl. Nac.، میڈرڈ : گیارھویں صدی) سے مغربی یورپ پر طنبورے کا ابتدائی اثر و نفوذ ظاہر ہوتا ہے ۔

[illegible] والا طنبور ہے، جس کا

لمبوترا تونبا صندوق نما اور وسطی حصہ خمیدہ ہوتا ہے۔ یہ غالباً قدیم حتّی Hittite آرٹ میں بھی نظر آتا ہے (*Music of the Bible* : Stainer، بار دوم، لوحہ ۴)۔ قُصَیر عَمرہ میں آٹھویں صدی کی دیواری تصویروں (لوحہ ۸، ۱۴، ۲۸) میں اس کا خاکہ واضح طور پر ملتا ہے اور یہ بعد کی ایرانی مصوری میں بھی اکثر دیکھنے میں آتا ہے۔ آج کل یہ ساز ایران (Advielle، ص ۱۲؛ Lavignac، ۵ : ۳۰۳۷)، فلسطین (*ZDPV*، ج ۱، لوحہ ۴) اور ترکستان (*Sovietsky* : Uspensky *Uzbekistan*، تاشکنت ۱۹۳۷ء، ص ۳۱۴) میں پایا جاتا ہے؛ اس کے نمونے پیرس، عدد ۱۲۵۲، ۱۴۳۵؛ برسلز، عدد ۷۷۲؛ نیز لنڈن کے College of Music میں دیکھیے۔ یورپ نے یہی ساز chitarra battente کے نام سے اپنایا ہے (Densmore، کتاب مذکور، لوحہ ۳۵)۔ فارسی میں جدید ’تار‘ کی ایک رہنما کتاب شائع ہوئی ہے (علی نقی خان وزیری : دستور تار)۔ تار اپنے نام کی مناسبت سے کئی مختلف تاروں سے بجنے والے سازوں کے نام کا جز ہے۔ اکتارا، جس میں ایک تار ہوتا ہے، پاکستان و ہند میں خاصا مشہور ہے (Day، کتاب مذکور، ص ۱۳۰)۔ برسلز میں اس کا نمونہ (عدد ۹۴) محفوظ ہے۔ اس کا تونبا کروی ہے اور یہ اس خاکے کے مطابق ہے جو در علم موسیقی (فارسی مخطوطہ، در کتاب خانۂ John Rylands، عدد ۳۴۴) میں دیا گیا ہے۔ دو تارا، جو کہ آجکل ترکستان (فطرت : کتاب مذکور، ص ۴۰؛ نمونہ دیکھیے برسلز، عدد ۷۹۸)، میں بجایا جاتا ہے دو تاروں اور مخروطی تونبے پر مشتمل ہے۔ حافظ [زرک بان] (م ۱۳۸۹ء) نے مغنی نامہ، طبع Jarrett، ص ۲۲۵، میں اس کا ذکر کیا ہے۔ ستار بنیادی طور پر ایک تین تار والا ساز تھا، لیکن آجکل اس پر چار تار ہوتے ہیں (Advielle، ص ۱۲)۔ پاکستان و ہند میں یہ اس سے بھی زیادہ تاروں کے ساتھ مستقلاً مستعمل ہے۔ یہاں ستار کو اس کی کھونٹیوں، نیز مضراب سے بجائے جانے کی وجہ سے تانپورے (طنبور) سے ممیز کیا جاتا ہے اور اس کی ایجاد امیر خسرو دہلوی (بارھویں صدی) سے منسوب کی جاتی ہے۔ چار تار یا چہار تار ایک چار تاروں والا ساز ہے اور اولیا چلبی کے مطابق اس کا موجد حیدر شیخ صفوی (م ۱۴۸۸ء) ہے۔ یہ آجکل ترکیہ اور ایران میں متروک ہے، البتہ اہل پاکستان و ہند اسے بدستور استعمال کرتے ہیں (Ssabinda : *Indian music*، ص ۷۸)۔ پنجتار، جو پانچ تاروں والا ساز ہے، افغانستان میں مشہور ہے (*Reallexikon...* : Sachs)۔ ’’شش تار‘‘ یا ششتہ، جو ایک چھے تاروں والا ساز ہے، اولیا چلبی کے مطابق شیروان کے رضاء الدین کا ایجاد کردہ ہے۔ ابن غیبی (م ۱۴۳۵ء) اسے تفصیلی طور پر بیان کرتا ہے اور اس کی تین اقسام کا تذکرہ کرتا ہے، جن میں سے ایک میں چھے تاروں کے علاوہ پندرہ مزید دھرے تار تھے۔ اس کا مخروطی تونبا عُود کے تونبے سے آدھا تھا، لیکن ڈانڈ لمبی تھی۔ ترک شاعر احمد پاشا (م ۱۴۹۶ء) اس کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ تین مقبول ترین سازوں میں سے ایک ہے (*Hist. Ottoman Poetry* : Gibb، عدد ۷۷)۔ حاجی خلیفہ (م ۱۶۵۸ء) بھی اس کا ذکر کرتا ہے۔ یہ ایران، آذربیجان اور قفقاز میں ابھی تک مقبول ہے۔

طنبور کی قسم کے دیگر ساز قرہ دوزن، یونکار، یلترمہ، جوگور، چشدہ اور سوندر ہیں۔ قرہ دوزن کا موجد سولھویں صدی کا ایک ترک قودوز فرہادی تھا۔ اولیا چلبی کے زمانے میں اس ساز کے تین تار تھے (جدید نمونہ برسلز میں ہے، عدد ۸۰۲)۔ یونکار ایک تین تاروں والا نسبۃً چھوٹا

ساز ہے، جو ترک شاعر حمدی چلبی (م ۱۵۰۹ء) کے بیٹے شمسی چلبی کا ایجاد کردہ ہے۔ بلتومہ کا موجد بھی وہی ہے؛ یہ بھی ایک تین تاروں والا چھوٹا ساز تھا، جس کا تونبا "تار" کی طرح وسط میں تنگ تھا۔ چوگور کا موجد کُوتاھیہ کا یعقوب کرمیانی تھا۔ اس کے پانچ تار تھے اور طبلی لکڑی کی تھی۔ اسے "ینی چری" استعمال کرتے تھے۔ جدید ترک طنبور، جسے بھاٹ استعمال کرتے ہیں، ایک لمبی ڈانڈ والا ساز ہے اور اسے ساز شاعر لری کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے (نمونہ: پیرس، عدد ۱۲۳۵، ۱۳۳۸)؛ یہ گرجستانی چنگور ہے۔ بقول اولیا چلبی، چشدہ سالونیکا کے بنگلی شاہ کا ایجاد کردہ تھا؛ یہ نیم کروی تونبے والا چھوٹا سا ساز تھا (دیکھیے جہذدہ، مذکورہ مع خاکہ، در Kaempfer؛ محل مذکور)۔ کردون کا ساز، سوندر بھی چوگور سے مشابہ تھا، لیکن اس میں دھات سے بنے ہوئے بارہ تار تھے (دیکھیے اولیا چلبی، ۲/۱ : ۲۳۵ - ۲۳۶)۔

مآخذ: مقالۂ عود کے تحت دیکھیے۔

(H G. FARMER)

* **طَنْجہ**: (Tangier؛ قدیم Tingis؛ عربی میں طنجہ سے قدیم "اسم نسبت" طنجی اور زمانہ حال میں طنجاوی)؛ مراکش کا ایک شہر، جو آبنائے جبل الطّارق پر راس سپارٹل Spartel کے مشرق میں سات میل کے فاصلے پر اس نقطے پر واقع ہے جہاں سے بحرالکاہل کا ساحل شروع ہوتا ہے۔ شہر کے نیچے ایک شاندار خلیج ہے، جو مشرق کی جانب راس المَنار (Cape Malabata) پر ختم ہوتی ہے اور مغرب میں قلعہ (قصبہ) پر۔ اس کی ڈھلان سمندر کے رخ کو ہے اور بعض جگہ قدرے عموداً ہے۔ شہر کئی محلّوں میں منقسم ہے، جن میں سے بعض فصیل کے اندر ہیں اور بعض باہر۔ اندرونِ شہر کے محلے چودہ ہیں اور خاص شہر (مَدِینہ؛ عوامی تلفظ مْدِیْنہ) انہیں پر مشتمل ہے۔ حدود شہر کے باہر کے محلوں میں سے بعض کے نام یہ ہیں: سِیدی بوقنادل (سِیّدی ابوقنادیل)، مَرْشان (ایک بلند میدان، ۱۳۰۰ گز لمبا؛ سمندر کے ساحل پر بجانب مغرب)، الدرادب (یعنی ڈھلوان زمینیں)، خُسْنونہ، سُوق البَرّ، صفاصِف (الصّفاصِف، "چِنار" (poplars) یا سان فرانسسکو)، المُصَلّٰی، الشُّوانی، (رمٹ)، وغیرہ۔ طنجہ کے بالکل نزدیک شَرف اور طنجۃ البالیہ کے گاؤں ہیں، جن میں طنجہ کے قبیلۂ فحص کے گنوار لوگ رہتے ہیں۔ شہر میں مقابلۃً مسجدیں کم ہیں؛ سات مسجدیں تو ایسی ہیں جن میں خُطبہ ہوتا ہے اور چھے کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں۔ ان میں سے سب سے بڑی مسجد کو پرتگیزی قبضے کے دوران میں گرجا بنا دیا گیا تھا، لیکن آخرکار ۱۶۸۳ء میں یہ مستقل طور پر مسلمانوں کو واپس مل گئی اور اس کی کئی بار مرمّت ہوئی۔ شہر کے اصلی حصّے کے اِردگرد ایک فصیل ہے، جو تقریباً دو ہزار گز لمبی ہے اور پتھر کی بنی ہوئی ہے۔ اس کی تعمیر زیادہ تر پرتگیزی قبضے (۱۴۷۱ء تا ۱۶۶۱ء) کے زمانے کی ہے؛ بعد میں مختلف اوقات میں اس کی از سرِنو تعمیر ہوتی رہی۔ اس فصیل میں کئی دروازے ہیں، جن میں سے اکثر زمانۂ حال کی تعمیر ہیں۔ فصیل کے دونوں طرف بُرج ہیں، جو اب تک قائم ہیں۔ ان بُرجوں میں سے بعض قابلِ ذکر ہیں، مثلاً بُرج النعام، آئرستانی بُرج، بُرج دارالبارُود (انگریزی عہد کا یارک کاسل York Castle) اور بُرج السّلام، جس پر یورپی ساخت کی کانسی کی انتیس توپیں ہیں۔ شہر کی بڑی یادگار عمارت محلّ شریفیہ ہے، جو قلعے کے مشرقی حصے میں واقع ہے۔ اسی جگہ حکومت کا صدر دفتر کئی صدیوں سے قائم

ہے۔ انگریز اپنے قبضے کے زمانے میں اسے Upper Castle (= بالائی قلعہ) کہا کرتے تھے۔ موجودہ محل اس بالائی قلعے کے کھنڈروں پر احمد پاشا بن علی بن عبداللہ التمسامانی الرّیفی نے ۱۷۳۲ء سے پہلے تعمیر کرایا تھا، جو اسی سنہ میں القصر الکبیر (Alcazar quivir) [رک بآں] کے قریب ایک لڑائی میں مارا گیا۔

آج کل طنجہ کی آبادی مخلوط سی ہے اور تقریباً دو لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ ان میں سے ڈیڑھ لاکھ مسلمان اور باقی یہودی اور عیسائی ہیں۔ ایک یورپی نو آبادی بھی ہے، جس میں اب تک ہسپانوی عنصر غالب رہا ہے۔ انیسویں صدی سے سلاطین مراکش کے دربار میں غیر ملکوں کے جو نمائندے متعیّن ہیں، وہ بھی اسی شہر میں رہتے ہیں۔ ان سفیروں کی موجودگی کی وجہ سے طنجہ کو خاص اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ ۱۹۵۶ء تک یہ اُس بین الاقوامی علاقے کا دارالحکومت رہا ہے، جو طنجہ کے نام سے مشہور ہے۔ اس علاقے کی سیاسی حیثیت کی حال ہی میں وضاحت کر دی گئی ہے۔

طنجہ کی ابتدا اور بنیاد کے متعلق مختلف قسم کے قصے کہانیاں مشہور ہیں، جن کے اعادے کی یہاں گنجائش نہیں۔ پہلے پہل یہ جگہ اہل فنیقیہ (Phoenicia) ہی نے معلوم کی اور وہی یہاں آکر آباد ہوے۔ اس کے بعد قرطاجنہ (Carthage) کے لوگ آئے۔ طنجہ کا ذکر حنّو Hanno کی کتاب *Periplus* (۵۳۰ ق م) میں آتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر مختلف چھوٹے چھوٹے مقامی بادشاہوں کا صدر مقام رہا ہے، جن میں سب سے بڑا سردار بُکّس اوّل Bokkus (تقریباً ۱۰۵ ق م) تھا۔ بُکّس ثالث (۳۸ ق م) کے زمانے میں یہاں ایک جمہوری حکومت قائم ہوئی اور سلطنت روم نے اسے آزاد شہر قرار دیا۔ پھر کلاڈیس Claudius کے عہد (۴۲ ق م) میں اسے ایک نو آبادی کا درجہ ملا، اس کا نام Julia Traducta رکھا گیا اور وہ Mauretania Tingitana کے صوبے کا صدر مقام قرار پایا۔ ۲۹۰ء میں قیصر دیوقلیسیانوس (Diocletian) کی انتظامی اصلاحات کے ماتحت جب اس صُوبے کو باے تیکا Baetica کے حلقے میں شامل کر دیا گیا، تو یہاں عام انتظام کے لیے ایک حاکم رہنے لگا جسے قومس Comes کہتے تھے۔ اسی طرح دیوانی امور کے لیے ایک افسر Praeses بھی یہاں مقرر کیا گیا۔ اس کے بعد بوزنطی حکومت کا دَور شروع ہوا، لیکن اس زمانے میں شہنشاہ قسطنطینیہ کا نمائندہ سَبْتہ (Ceuta) میں رہا کرتا تھا۔

آٹھویں صدی کے شروع میں طنجہ مسلمانوں کے قبضے میں آیا۔ اسے مشہور و معروف سپہ سالار موسیٰ بن نُصَیْر نے فتح کیا تھا، جس نے اس کا انتظام اپنے ایک نائب طارق بن زیاد اللّیثی کے سپرد کر دیا۔ طارق نے اپنی تمام فوج شہر کے نزدیک جمع کر لی۔ تجویز یہ تھی کہ سبتہ کے مقام سے فوجی کارروائی شروع کی جائے؛ چنانچہ ۷۱۱ء میں پہلی دفعہ اسلامی افواج نے ہسپانیہ کی سرزمین پر قدم رکھا۔ اُن والیوں کے عہد میں جنھیں خلفاے مشرق نامزد کیا کرتے تھے، طنجہ تمام مراکش کا ''کوہ اطلس عظیم'' کی حدود تک پایۂ تخت بن گیا اور اُسی زمانے سے السُّوس الادنی بمقابلۂ السُّوس الاقصی [رک بآں] کی اصطلاح معرضِ وجود میں آئی۔ سب سے پہلا والی، جو طنجہ میں ۷۳۲ء میں اقامت گزیں ہوا، عُمر بن عبداللہ المُرادی تھا۔ تھوڑی مدت کے بعد طنجہ ہی کے نواح میں مَیْسَرہ کی بغاوت رُونما ہوئی۔ مَیْسَرہ بربر قوم سے تھا، اور اس نے خارجی تحریک کی آڑ لے کر مراکش کو عربوں کے جوئے سے آزاد کرانے کی کوشش کی۔ وہ اپنے مقصد میں

کامیاب ہوا اور اپنے پیرووں کی بہت بڑی تعداد لیے کر طنجہ پر چڑھ آیا اور ۷۴۰ء میں اس پر قبضہ کر لیا ۔ اس نے جو فساد برپا کیا تھا وہ ۷۸۵ء تک جاری رہا ۔

یہ طنجہ ہی تھا جہاں بقول مؤرخین ادریس اوّل، جس کی قسمت میں کل مراکش کا بادشاہ ہونا لکھا تھا، ایک پناہ گزین کی حیثیت سے مشرق کی طرف سے پہلے پہل وارد ہوا ۔ چونکہ اس شہر کا محلِ وقوع مرکزی حیثیت کا حامل نہ تھا اس لیے اسے اپنا پاے تخت بنانے کا اُسے کبھی یہ خیال پیدا نہیں ہوا اب طنجہ کا شہر مراکش میں اوّل درجے کا شہر نہ رہا اور یہ درجہ اُسے پھر کبھی نصیب نہ ہوا ۔ ۸۲۸ء میں جب ادریسی سلطنت تقسیم ہوئی تو یہ شہر القاسم کے حصّے میں آیا، جس کی جگہ اُس کا بھائی عُمر جلد ہی برسرِ اقتدار آ گیا، مگر وہ بھی ۸۳۵ء میں مر گیا ۔ شمال مغربی مراکش کا سارا علاقہ اس فرمانروا کے قبضے میں آ گیا تھا اور اس کے جانشین تقریبًا ایک صدی تک اس پر نسلاً بعد نسلٍ کم و بیش خود مختارانہ طریقے پر حکمرانی کرتے رہے ۔ ۹۴۹ء تک یہی حالت رہی تا آنکہ اندلس کے خلفاے بنو امیّہ نے اسے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا ۔ اُنھوں نے یہاں اپنا والی مقرر کر دیا ۔ اس کے ذمّے مراکش کا نظم و نسق بھی تھا، جس کی حیثیت اب قرطبہ کی ایک باجگزار ریاست کی سی تھی ۔ گیارھویں صدی عیسوی کی ابتدا تھی کہ خلیفہ سلیمان المُستَعین باللہ نے ادریسی خاندان کے علی بن حَمُّود کو طنجہ کا والی مقرر کر دیا ۔ یہ اُس بغاوت کے آغاز سے پہلے کا واقعہ ہے جس کے نتیجے میں علی بن حَمُّود ۱۰۱۶ء میں قرطبہ کے تخت و تاج کا مالک بن گیا ۔ بنو امیّہ کی خلافت کے ختم ہونے کے بعد جو شورشیں برپا ہوئیں اُن سے نہ صرف طنجہ بلکہ ملحقہ علاقہ سَبْتہ بھی متاثر ہوے بغیر نہ رہ سکا؛ چنانچہ بربروں نے، جو ہمیشہ اس سے چوکنّے رہتے تھے کہ آبناے کے اس پار کیا ہو رہا ہے، قبیلۂ بَرغواطہ [رک باں] کے دو سرداروں، یعنی رزق اللہ کو طنجہ میں اور سُقُّوت کو سَبْتہ میں، اندلس کی نام نہاد حمُّودی حکومت کے ماتحت والی مقرر کرا لیا ۔

۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء میں مرابطون نے طنجہ پر قبضہ کر لیا ۔ یہی وہ مقام ہے جہاں مشہور و معروف المعتمد [رک باں] ۱۰۹۰ء میں لنگر انداز ہوا ۔ وہ اشبیلیہ کے عبّادی خاندان کا آخری بادشاہ تھا اور اُسے یوسف بن تاشفین نے مراکش میں جلا وطن کر دیا تھا ۔ مرابطون کے زوال کے فوراً بعد یہ شہر الموحّدون کے قبضے میں آ گیا ۔ خلیفۂ اول عبدالمؤمن بن علی [رک باں] نے ۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء) میں اسے فتح کر لیا ۔ اس خاندان کے پورے عہد حکومت میں یہ شہر بڑی ترقی پر رہا ۔ یہاں کی بندرگاہ میں بھی اندلس کے قُرب کی وجہ سے ہر وقت آمد و رفت جاری رہتی تھی ۔

الموحّدون کے زوال کے بعد طنجہ نے شمال مغربی مرّاکش کے دوسرے حصّوں کی طرح بنو مرین کی نئی حکومت کو فوراً ہی تسلیم نہیں کیا ۔ سبتہ میں تو بنو العزفی کے مقامی شہزادے برسرِاقتدار آ گئے اور طنجہ نے ابوالحجّاج یوسف بن محمّد بن الامیر الہمدانی کو اپنا سردار بنا لیا، جو ۶۶۵ھ/۱۲۶۶ - ۱۲۶۷ء میں مارا گیا ۔ اپنی وفات سے پہلے وہ شروع میں افریقیہ کے بنو حفص کا باجگزار رہا اور بعد میں عباسی خلفاے مشرق کا ۔ ۶۷۲ھ/۱۲۷۴ء میں مرینی خاندان کے سلطان ابو یوسف

یعقوب بن عبدالحق نے متواتر تین ماہ تک طنجہ کا محاصرہ کرکے اس پر قبضہ کر لیا۔ اس سے اگلی صدی میں اس شہر کو پھر ایک تاریک اور غیر واضح دور میں سے گزرنا پڑا۔ اس زمانے میں یہ ان مختلف بغاوتوں میں حصہ لیتا رہا جو سلطنت بنومرین کے آخری دور کا نمایاں پہلو ہیں۔

طنجہ کے دائرۂ اسلام میں آنے کے بعد پندرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں پہلی بار یورپ کی عیسائی حکومتوں کو اس شہر کا لالچ پیدا ہوا۔ پرتگیز سبتہ پر تو ۱۴۱۵ء میں قبضہ کر ہی چکے تھے؛ اب انھوں نے طنجہ پر خشکی کی راہ سے ۸۴۱ھ/ ۱۴۳۷ء میں قابض ہونا چاہا، لیکن یہ کوشش ناکام رہی اور اسی طرح ۱۴۵۸ء اور ۱۴۶۴ء کی مساعی بھی۔ آخر کار ۲۸ اگست ۱۴۷۱ء میں الفانسو پنجم کے عہد میں انھوں نے اس شہر پر قبضہ کر لیا۔

طنجہ پر پرتگیزوں کا قبضہ تقریبًا دو صدیوں یعنی ۱۴۷۱ء سے ۱۶۶۱ء تک رہا۔ مراکش کے دوسرے پرتگیزی مقبوضات کی طرح ۱۵۸۰ء میں پرتگال کا حکومت ہسپانیہ سے اتحاد ہو جانے کے بعد طنجہ بھی برائے نام شاہ ہسپانیہ فلپ ثانی کے ماتحت ہو گیا۔ یہ صورت حال ۱۶۴۳ء تک جاری رہی۔ اس کے بعد پھر انقلاب ہوا اور طنجہ نے خاندان براگینزا Braganza کے نئے پرتگیزی بادشاہ جان چہارم کو اپنا بادشاہ تسلیم کر لیا۔

۱۶۶۱ء میں طنجہ پرتگیزوں کے قبضے سے نکل کر انگریزوں کے قبضے میں آ گیا، کیونکہ یہ شہر شاہزادی اِنفنتا کیتھرائن آف براگینزا Infanta Catherine of Braganza کو، جس کی شاہ انگلستان چارلس ثانی سے شادی ہوئی تھی، جہیز میں ملا تھا۔ انگریزی فوج کا ایک دستہ [illegible] Sandwich کے زیر کمان اس شہر کا قبضہ لینے آیا اور اسی سال نومبر کے آخر میں ایک قلعہ گیر فوج بھی یہاں آ اتری اور تقریبًا تمام پرتگیزی اپنے وطن کو واپس چلے گئے۔

طنجہ کا شہر انگریزوں کے حوالے کرنے سے پہلے پرتگیزوں کو وہاں نظم و نسق قائم رکھنے میں ہر قسم کی مشکلات پیش آتی رہی تھیں۔ بنو گرفت کے ایک سردار الخضر (جس کا تلفظ مراکش میں اَلْخَضْر ہے) غیلان بن علی نے مجاہدین کو جہاد کا جوش دلا کر پرتگیزیوں کو شہر کے مضافات میں مسلسل طور پر تنگ کر رکھا تھا اور کئی موقعوں پر تو وہ شہر چھوڑ دینے پر مجبور بھی ہو گئے۔ انگریزی دور حکومت میں بھی یہی حال رہا۔ ارل آف پیٹربرو Earl of Peterborough، گورنر طنجہ، نے پہلے تو مجاہدین کو کچھ دے دلا کر ان سے صلح کر لینا چاہی، لیکن یہ عارضی صُلح ۱۶۶۳-۱۶۶۴ء تک ہی قائم رہی اور وہ بھی ایک شکست کے بعد، جو مسلمانوں کو فصیل شہر کے نیچے ہوئی تھی۔ اس کے بعد یہ صلح نامہ توڑ دیا گیا۔ ۳ مئی ۱۶۶۴ء کو نیا گورنر ارل آف ٹیویوٹ Teviot کسی کمین گاہ میں پھنس کر اپنے چار سو سپاہیوں سمیت مارا گیا۔

مگر اس کے کچھ عرصے بعد انگریزوں نے غیلان کو جو علوی سلطان مولای الرشید [رک باں] کے برخلاف سلطنت کا مدعی بن بیٹھا تھا، اپنے ساتھ ملا لیا۔ ۱۶۶۶ء میں گورنر بیرن بیلا سایس Baron Bellasyse نے اس سے ایک معاہدہ کر لیا، لیکن الرّشید کی فوجوں نے غیلان کا ایسا ناک میں دم کیا کہ وہ شمالی مراکش میں ہر قسم کی کارروائی ختم کرنے پر مجبور ہو گیا۔ ۱۶۷۳ء [illegible] اس کے زمانے میں انگریزوں

کو طنجہ میں چین سے رہنے کی مہلت ملی اور اس سے فائدہ اُٹھا کر اُنھوں نے بڑے پیمانے پر نئے استحکامات مکمل کر لیے اور سمندر کی طرف ایک گودی (mole) بھی بنا لی، لیکن ان سب کاموں پر خرچ ہونے والی رقم اور بعض دیگر وجوہ کی بنا پر انگلستان میں طنجہ کے قبضے پر عوام کی جانب سے بڑی لے دے ہوتی رہی۔ انھیں موافق حالات میں سلطان مولای اسمٰعیل علوی نے طنجہ کا محاصرہ کر لیا، جو تقریباً چھے سال تک جاری رہا۔ ایک بہت بڑا لشکر طنجہ کے راستے بند کرنے کے لیے جمع ہوگیا۔ ۱۶۷۸ء سے آگے کے دفاعی مورچوں پر حملے کامیاب ہونے لگے۔ جب محاصرے کی شدت روز بروز بڑھنے لگی تو انگریزوں نے یہ فیصلہ کیا کہ شہر کے زیادہ اہم استحکامات اور گودی کو بارود سے اُڑا کر شہر کو خالی کر دیا جائے۔ ۶ فروری ۱۶۸۴ء کو قلعہ گیر فوج اور کل انگریزی باشندے اپنے آخری گورنر لارڈ ڈارٹ ماؤتھ Dortmouth کے ساتھ جہازوں میں سوار ہو کر روانہ ہو گئے اور طنجہ پھر ایک بار اسلامی شہر بن گیا۔

اب ابوالحسن علی بن عبداللہ التَّمْسَامَانی الرِّیفی حکومت مراکش کی جانب سے طنجہ کا والی مقرر ہوا۔ اس نے آتے ہی شہر کو از سرنو تعمیر کرانا شروع کر دیا کیونکہ انگریز اُسے کھنڈر کر کے چھوڑ گئے تھے۔ وہ اور اس کے بعد اُس کا بیٹا تمام علاقے میں بے حد طاقت پکڑ گئے اور اُن کی قوت اتنی بڑھی کہ وہ مولای اسمٰعیل کے جانشین مولای عبداللہ کے مقابلے پر اُتر آئے اور جھوٹے مدعیان تخت کو پناہ دینے لگے۔ اس کے بعد کے زمانے میں بھی طنجہ کے والی، جو سب کے سب اسی خاندان سے تعلق رکھتے تھے، کبھی کبھی سلاطین مراکش سے انحراف کرنے میں تأمل نہیں کرتے تھے۔ دربار مراکش سے ان والیوں کے تعلقات کی تفصیل طنجہ کی اُنیسویں صدی تک کی تاریخ سے وابستہ ہے۔

۶ اگست ۱۸۴۴ء کو شہزادہ جوئنول Joinville کے زیر کمان ایک فرانسیسی دستے نے طنجہ پر گولہ باری کی۔ اس سے آٹھ روز کے بعد اِسلی Isly کی لڑائی میں مراکشی فوج کو مکمّل ہزیمت ہوئی۔

[۱۹۱۲ء میں فرانس اور ھسپانیہ کے درمیان ایک عہد نامے کی رو سے طنجہ کو ھسپانیہ کے زیر اثر علاقہ قرار دے دیا گیا تھا۔ ۱۸ دسمبر ۱۹۲۳ء کو برطانیہ، فرانس اور اسپین نے طنجہ اور اس کے متعلقہ علاقے کو بین الاقوامی علاقہ تسلیم کر لیا۔ ۷ اپریل ۱۹۵۶ء کو اسپین اپنے تمام حقوق و امتیازات سے دستبردار ہوگیا اور دول عظمٰی نے طنجہ کو حکومت مراکش کا حصہ مان لیا۔ اب یہ شہر سلطان مراکش کا گرمائی صدر مقام ہے، جس کی وجہ سے شہر میں خوب چہل پہل رہتی ہے]۔ ۱۹۲۷ء سے طنجہ سے فاس اور رباط تک ریل جاری ہے۔

مآخذ: (۱) طنجہ پر ایک مخصوص رسالہ، جس میں دستاویزات، اعداد و شمار، تصاویر اور نقشے شامل ہیں *Tanger et sa zone* کے نام سے شائع ہوا ہے اور یہ اُس مجموعے کی ساتویں جلد شمار ہوتی ہے جس کا نام *Villes et tribus du maroc* (Documents et renseignements publiés par la section sociologique de la Résidence Generale de la Republique Francaise au Maroc) پیرس ۱۹۲۱ء ہے؛ (۲) *Archives Marocaines* پیرس ۱۹۰۴ تا ۱۹۲۰ء میں طنجہ کے متعلق بہت متعدد سرکاری دستاویزات ہیں۔ پرتگیزی قبضے کے سلسلے میں اُسی زمانے کا مأخذ (۳) De Fernando de Meazes: *Historia de Tangere*، لزبن ۱۷۳۲ء

ہے؛ (۴) انیسویں صدی میں طنجہ کے بہت سے حالات سیاحوں (بالخصوص انگریزوں) نے لکھے ہیں، ان کی ایک فہرست Playfair : *Bibliography of Morocco*، لنڈن ۱۸۹۲ء میں موجود ہے۔ آخر میں جو عربی زبان اہل طنجہ بولتے ہیں، اُس کا گہرا اور عالمانہ مطالعہ William Marçais نے کیا ہے، دیکھیے اُس کی کتاب: (۵) *Textes arabes de Tanger*، پیرس ۱۹۱۱ء، یہ کتاب Lüderitz، Meissner، Blanc، Marchand اور Kampffmeyer کی تصانیف پر مبنی ہے۔ (۶) *The Statesman year Book*، ۱۹۷۰/۷۱ء، مطبوعۂ لنڈن ان کتابوں میں لسانی دلچسپیوں کے علاوہ طنجہ کی تمدّنی اور مقامی زندگی کے متعلق بھی مفید معلومات ہیں۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **طَنْطا**: دریای نیل کی دو شاخوں روسیۃ اور دمیاطہ کے درمیان ڈیلٹا میں واقع ایک مشہور شہر، صوبۂ غربیہ کا صدر مقام، ایک مصروف ریلوے جنکشن جو بظاہر دلفریب نہیں۔ یہ اسکندریہ سے کوئی ۷۵ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ اس کے قبطی نام TANTAΘΟ نے عربی میں تَنْدِیْطا، طَنْتا اور طَنْطا کی مختلف شکلیں اختیار کی ہیں۔ پہلے اس شہر میں ایک اسقف رہا کرتا تھا۔ آج کل یہ مصر کے مشہور و معروف مسلم ولی احمد البدوی [رکّ باں] کے مقبرے اور مسجد کی وجہ سے مشہور ہے۔ سال بھر میں کم از کم تین مرتبہ اس ولی کے موالد [عرس] منائے جاتے ہیں، جن کی وجہ سے بڑے میلے ہوتے ہیں اور زائرین اطراف و اکناف سے آ کر یہاں جمع ہو جاتے ہیں۔ مقامی آبادی کی کثرت کی وجہ سے اور اس لحاظ سے کہ اس مقام کا بے حد احترام کیا جاتا ہے، یہ پر جوش دینداروں کا مرکز بن گیا ہے۔ طنطا اُن مقامات میں سے ہے جہاں ایک قدیم تر قبطی ولی کے بجائے ایک مسلمان ولی کی تعظیم پرستش کی حد تک کی جاتی ہے۔ موجودہ شہر اُن بے شمار ٹیلوں میں سے ایک ٹیلے پر بنا ہوا ہے جس کا جمع شدہ ملبا، مصر کی سرزمین کے منظر کی ایک خصوصیّت ہے۔ صرف جامع احمدیہ ہی ایک ایسی عمارت ہے جسے تاریخی کہا جا سکتا ہے۔ یہ مسجد عباس اوّل کے زمانے میں دوبارہ تعمیر ہوئی تھی۔ اور یہ مسجد اب تمام مصر میں مذہبی اعتبار سے دوسرے درجے کی عمارت ہے۔ ۱۸۹۸ء میں یہاں ایک کتاب خانہ قائم کیا گیا تھا، جس میں اب کوئی نو ہزار کتابیں موجود ہیں۔ ان میں سے تقریباً ایک ہزار قلمی نسخے ہیں۔ طنطا کے دارالعوام میں سو سے زیادہ اساتذہ کام کرتے ہیں، اور تقریبا تین ہزار طلبہ تعلیم پاتے ہیں۔ بڑے بڑے سرکاری مدارس کے علاوہ یہاں ایک امریکی ہسپتال ہے، جو پورے ساز و سامان سے آراستہ ہے۔ آج کل طنطا مصر کا اہم صنعتی مرکز ہے۔ شہر کی آبادی پونے دو لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔

مآخذ: (۱) ابن الجیعان: التحفة السنیة، ص ۸۵؛ (۲) ابن دقماق: کتاب الانتصار، ۵: ۹۴، نیز ۸۲؛ (۳) ابن حوقل: المسالک و الممالک، ۲: ۹۲؛ (۴) E. L. Butcher : *The Church of Egypt*، ۱: ۲۹۹؛ (۵) van Berchem : *CIA*، ۱: ۶۸۴؛ (۶) Amélineau : *Géographie de l'Égypte*، ص ۴۸۰؛ (۷) Quatremére : *Mémoires*، ۱: ۲۵۶ ببعد؛ (۸) Boinet Bey : *Dictionnaire Géographique*، ص ۵۱۷؛ (۹) Baedeker : *Egypt*، اشاریہ؛ (۱۰) *Egyptian Government Almanac*؛ (۱۱) *Moslem World*، جولائی ۱۹۱۷ء، جنوری ۱۹۱۴ء؛ (۱۲) Napoleon : *Description de l'Égypte*، طبع Panckoucke، ۱۵: ۲۱۵ ببعد؛ (۱۳) Blanchard، در *Harvard African Studies*، ۱۹۱۷ء، ۱؛ دوسرے حوالے مادۂ احمد البدوی کے تحت ملیں گے۔

(J. WALKER)

⊗ **طنطاوی (شیخ)** : بن جوهری المصری، جنهیں الاستاذ الحکیم اور الفیلسوف الاسلامی کے القاب سے یاد کیا جاتا ہے، مصر کے صوبۂ (مدیریۃ) الشرقیۃ کے ایک گاؤں "قریۃ عوض اللہ حجازی" میں ۱۲۸۷ھ/ ۱۸۷۰ء میں پیدا ہوے (معجم المؤلفین، ۵ : ۴۲)۔ دیہات کے ایک دینی گھرانے کا چشم و چراغ ہونے کی حیثیت سے ان کی تعلیم و تربیت کا آغاز بھی دینی انداز میں ہوا اور انھیں جامع الازهر میں داخل کرا دیا گیا۔ شیخ طنطاوی چونکہ طبعاً جدید سائنسی علوم کا میلان لے کر پیدا ہوے تھے (الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، ۱ : ۲ ببعد) اس لیے کچھ عرصے تک جامع الازهر میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد جدید طرز کے ایک سرکاری مدرسے میں داخل ہوگئے، جہاں انھوں نے علوم متداولہ کے علاوہ انگریزی زبان میں مہارت پیدا کی تاکہ براہ راست سائنسی علوم اور جدید آداب کا مطالعہ کر سکیں (الرسالۃ، قاهره).

تعلیم کی تکمیل کے بعد شیخ طنطاوی نے عملی زندگی میں قدم رکھا اور مصر کے ایک پرائمری سکول میں مدرس مقرر ہوگئے۔ بعد ازاں مصری معلمین کی مشہور تربیتی درسگاہ "مدرسۃ دارالعلوم" میں تدریس کے منصب پر فائز ہوے۔ اس کے علاوہ انھوں نے اس زمانے میں مصر کی واحد سرکاری یونیورسٹی الجامعۃ المصریۃ (موجودہ قاهره یونیورسٹی) میں بطور لیکچرار بھی کام کیا (الاعلام، ۳ : ۲۳۳؛ مجلۃ الرسالۃ، قاهره؛ الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، ۱ : ۱).

شیخ طنطاوی نے تعلیم و تدریس کے ساتھ ساتھ مصر کی ثقافتی اور سیاسی ترقی میں بھی حصہ لیا۔ اپنی قوم کو بیدار کرنے اور ترقی کے [illegible] صحیح رهنمائی کرنے کے لیے انھوں نے مصر کے مختلف مجلات اور جرائد میں مقالات لکھے۔ ان کی ایک کتاب نهضۃ الامۃ وحیاتها بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اس کتاب میں انھوں نے قوموں کی زندگی اور آزاد رهنے کے اطوار سے بحث کرنے کے علاوہ ترقی کے میدان میں آگے بڑھنے کے وسائل پر اظہار خیال کیا ہے۔ یہ کتاب پہلے اس وقت کے مشہور مصری روز نامہ "اللواء" میں بالاقساط شائع ہوئی اور بعد میں اسے کتابی شکل دی گئی (الاعلام، ۳ : ۲۳۳؛ الرسالۃ، قاهره، ۷ : ۱۸۸)۔

شیخ طنطاوی جوهری زندگی کے آخری دور میں همہ تن تصنیف و تالیف میں مشغول رہے۔ اس دور میں انھوں نے متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ اس عرصے میں وہ شارع العابدین، محلہ السیدہ زینب، قاهره میں مقیم رہے (الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، ۲۵ : ۲۸۵)۔ شیخ طنطاوی کی اکثر تصانیف کے نام بڑے طویل اور ثقیل ہیں۔ اس سلسلے میں وہ اپنے معاصرین کے برعکس (جو اپنی تصانیف کے ناموں میں اختصار اور سہولت سے کام لیتے ہیں) متاخرین علمائے اسلام کے طریقے پر عمل پیرا ہیں۔ [ان کی تصانیف کی اصلی غرض و غایت مسلمانوں کو نئے علوم و فنون کی طرف متوجہ کرنا ہے اور مسلمانوں کو یہ باور کرانا ہے کہ ان کا یہ تنزل اس وقت تک دور نہ ہوگا جب تک وہ جدید سائنس اور دوسرے نئے علوم و فنون اور یورپ کے جدید آلات اور علمی و مادی قوتوں سے مسلح نہ ہوں گے (مجلۂ معارف، اعظم گڑھ، ج ۴۱ (فروری ۱۹۳۸ء)] ۔ قرآن اور سائنس کے موضوع پر ان کی کتاب التاج المرصع بجواهر القرآن و العلوم بہت مقبول ہے [illegible] ترجمہ ہو چکا ہے ۔ ان

کتابوں کے علاوہ شیخ طنطاوی نے یہ تصانیف بھی اپنی یادگار چھوڑی ہیں (۱) جواہر العلوم؛ (۲) النظام و الاسلام؛ (۳) الزھرۃ؛ (۴) نظام العالم والامم؛ (۵) الارواح؛ (۶) این الانسان؛ (۷) اصل العالم؛ (۸) جمال العلم؛ (۹) الحکمۃ والحکماء؛ (۱۰) سوانح الجوھری؛ (۱۱) میزان الجواھر؛ (۱۲) فی عجائب الکون؛ (۱۳) الفرائد الجوھریۃ فی الطرق النحویۃ؛ (۱۴) الموسیقی العربیۃ؛ (۱۵) مذکرات فی ادبیات اللغۃ العربیۃ (الاعلام، ۳ : ۳۳۳؛ معجم المؤلفین ۵ : ۴۲)۔

شیخ طنطاوی جوہری کی ان تصانیف پر ایک نظر ڈالنے سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ وہ جدید علوم اور سائنسی انکشافات سے بے حد متاثر تھے اور انھوں نے قرآن مجید اور اسلامی تعلیمات میں بھی یہی کچھ تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ اپنی فطرت اور طبعی میلان کے باعث ایک پیدائشی فلسفی اور حکیم تھے۔ وہ اپنی تفسیر کا آغاز ہی اس جملے سے کرتے ہیں "اِنّی خُلِقْتُ مُغْرَمًا بِالْعَجَائِبِ الْکَوْنِیَّۃِ مُعْجَبًا بِالْبَدَائِعِ الطَّبِیعِیَّۃِ"، کہ میں پیدائشی طور پر عجائب کائنات کا عاشق اور فطرت کی انوکھی باتوں کو پسند کرنے والا ہوں (الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، ۱ : ۲)۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ طنطاوی اپنی تفسیر میں ایک نیا اور انوکھا اسلوب اختیار کرتے ہیں، جو قدیم و جدید ادوار کے تمام مفسرین کے اسالیب سے بالکل مختلف ہے۔ [انھوں نے آیات قرآنیہ کی لفظی تشریح میں سائنس، اقتصادیات اور موجودہ زمانے کے دوسرے علوم و فنون اور علمی تحقیقات سے پوری طرح فائدہ اٹھایا ہے۔ بقول علامہ سید سلیمان ندوی: اس تفسیر کی تالیف سے انھوں نے زمانۂ جدید کے علوم عصریہ کے مقابلے میں وہی خدمت انجام دی ہے، جو آج سے آٹھ سو برس پیشتر امام فخر الدین رازی نے قدیم یونانی علوم کے مقابلے میں انجام دی ہے، اس لیے شیخ طنطاوی کی تفسیر چودھویں صدی ہجری کی تفسیر کبیر ہے، (معارف، اعظم گڑھ، ج ۴۱ : (فروری ۱۹۳۸ء)]۔

مآخذ: (۱) سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ والمعربۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ء؛ (۲) وہی مصنف: جامع التصانیف، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳) اسمٰعیل پاشا البغدادی: ایضاح المکنون، استانبول ۱۹۴۷ء؛ (۴) براکلمان: تکملہ (۳ : ۱۹۵، ۳۲۷ تا ۳۲۹)؛ (۵) طنطاوی جوہری: الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۶) وہی مصنف: التاج المرصع، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۷) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، دمشق؛ (۸) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، قاہرہ (۱۹۶۹ء)؛ (۹) مجلہ الرسالۃ، قاہرہ؛ (۷ : ۱۸۸، ۲۲۶ تا ۲۲۹)؛ (۱۰) فہرس دار الکتب المصریۃ (۲ : ۱۳۵، ۳ : ۷۹، ۲۳۶؛ ۹ : ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۱۳، ۷ : ۱۱۸) مطبوعۂ قاہرہ؛ [(۱۱) مجلۂ معارف، اعظم گڑھ، ج ۴۱ : (فروری ۱۹۳۸ء)]۔ (ظہور احمد اظہر و [ادارہ])

* **الطَّنطاوی**: محمد عیاد، (پورا نام: الشیخ محمد بن سعد بن سلیمان عیّاد المرحومی الطنتدائی الشافعی) انیسویں صدی کے ایک عربی عالم، جو ۱۲۲۵ھ/ ۱۸۱۰ء میں موضع نجرید (طنطا کے قریب ایک چھوٹا سا گاؤں) میں پیدا ہوئے اور ۲۹ اکتوبر ۱۸۶۱ء کو سینٹ پیٹرز برگ میں وفات پائی۔ ان کے والد ایک جہاں گشت سوداگر تھے اور "محلۃ مرحوم" میں پیدا ہوئے تھے اور اسی وجہ سے وہ المرحومی کی نسبت سے مشہور ہوئے۔ چھ سال کی عمر میں الطنطاوی طنطا کے ایک مکتب میں داخل ہوئے۔ ۱۳ سال کی عمر میں وہ قاہرہ میں اپنے چچا کے پاس چلے گئے اور جامع الازہر میں تعلیم شروع کی۔ ان کے اساتذہ میں سے مشہور خلائق ابراہیم الباجوری (م تقریباً ۱۲۷۶ھ، براکلمان: GAL، ۲ : ۴۸۷) کا ان پر خاص اثر تھا (دیکھیے طنطاوی کا قصیدہ جو ابراہیم

الباجوری کی شان میں ہے، ZDMG، ۴ : ۲۳۵ - ۲۳۶) ۔ انھوں نے شاعر حسن العطّار (م تقریباً ۱۲۵۰ھ، براکلمان، کتاب مذکور، ۲ : ۴۷۳، عدد ۱) سے بھی تعلیم پائی ۔ ان کے کئی ہم سبق بعد میں مشہور ہوے ۔ ان کے دوست رفاعة الطہطاوی (براکلمان، ۲ : ۴۸۱، عدد ۶) جنھیں محمّد علی [پاشا] نے سب سے پہلے علمی وفد (۱۸۲۵ - ۱۸۳۱ء) کا ''امام'' بنا کر پیرس بھیجا تھا، نئی ادبی تحریک کے بانیوں میں سے تھے ۔ ابراہیم الدُّسُوقی (۱۸۱۱ تا ۱۸۸۳ء)، لین Lane کے سب سے پہلے اتالیق تھے (براکلمان، ۲ : ۴۷۸، عدد ۳) ۔ ۱۲۴۳ھ/۱۸۲۷ء میں اپنے والد کی وفات کے بعد الطّنطاوی کو دو برس تک طنطا ہی میں ٹھیرنا پڑا، جہاں انھوں نے اپنا مطالعہ جاری رکھا اور درس بھی دیتے رہے ۔ پھر قاہرہ واپس آ کر جامع الازہر کے اساتذہ میں شامل ہو گئے ۔ وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے جامع الازہر میں ادبی کتابوں اور دواوین کا درس دیا ۔ وہ کچھ عرصے تک ایک انگریزی سکول میں بھی مدرس رہے ۔ فرینل F. Fresnel پہلا شخص تھا جس نے یورپ میں ان کی شہرت پھیلائی (قب JA، سلسلۂ سوم، ج ۵، ۱۸۲۸ء، ص ۲۰ ببعد) ۔ اس کے بعد کئی اور نوجوان طلبہ نے الطّنطاوی سے تعلیم حاصل کی (مثلاً G. Weil، Dr. Pruner، A. Perron، R. Frähn جو سینٹ پیٹرزبرگ کے ایشیائی میوزیم کے بانی اور پہلے ڈائرکٹر کا بیٹا تھا) ۔ مؤخر الذکر نے روس میں آ کر الطّنطاوی کے علم و فضل کا چرچا کیا ۔ ۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء میں انھیں مشرقی زبانوں کی درس گاہ میں عربی کے عہدے کے لیے سینٹ پیٹرز برگ میں طلب کیا گیا ۔ ۱۸۴۸ء میں انھیں یونیورسٹی میں غیر معمولی پروفیسر اور ۱۸۵۵ء میں معمول کے مطابق پروفیسر مقرر کر دیا گیا ۔ ان کے درس و تدریس سے روس میں کوئی خاص مستقل اثر نہ ہوا کیونکہ ان کا طریق تعلیم یورپ کے جامعی نظام تعلیم کے مطابق نہ تھا ۔ ان کے شاگردوں (۱۸۴۰ تا ۱۸۴۲ء) میں مشہور ترین جی اے والن (G.A. Wallin) (۱۸۱۱ تا ۱۸۵۲ء) تھا، جو فن لینڈ کا رہنے والا تھا ۔ یہ مشہور عربی سیاح تھا اور بعد میں ہیلسنگفورس Helsingfors میں پروفیسر بھی ہو گیا ۔ اس نے الطّنطاوی کی موت تک ان سے سلسلۂ خط و کتابت جاری رکھا (دیکھیے K. Tallquist : *Bref och Dagboksanteckningar af G. A. Wallin*، ہیلسنگفورس ۱۹۰۵ء) ۔ الطّنطاوی شدید علالت کی وجہ سے ۱۸۶۱ء میں رخصت پر جانے کے لیے مجبور ہوے اور اسی سال ان کا انتقال ہو گیا ۔ ان کی قبر اب تک لینن گراڈ کے تاتاری قبرستان میں موجود ہے جس پر روسی اور عربی زبان کے کتبے کندہ ہیں ۔

سینٹ پیٹرز برگ جانے سے پہلے ان کی علمی اور ادبی سرگرمیاں محض قدیم علمی ذوق تک محدود تھیں ۔ انھوں نے کئی نظمیں، شرحیں، حواشی اور ''خاتمے'' لکھے جن کے مخطوطات قاہرہ اور لینن گراڈ (یونیورسٹی لائبریری) میں محفوظ ہیں ۔ ان کی اسی نوع کی طبعزاد تصانیف میں سے یہ قابل ذکر ہیں : لذیذ الطرب فی نظم بحور العرب (قاہرہ میں ایک شخص کے پاس ہے) اور ان کا ارجوزہ مع اپنی شرح کے، مُنْتَہَی الأَلْبَاب علی مُنْتَہَی الآرَاب فی عُلُوم الارث والجَبْر والحساب (لینن گراڈ، مخطوطات شرقیہ، عدد ۸۲۰) ۔ روس میں قیام کی یادگار ان کی مفید تصنیف *Traité de la langue arabe vulgaire*، لائپزگ ۱۸۴۸ء، ہے، جس میں متنوں کے علاوہ ان کے اپنے لکھے ہوے

خطوط اور اشعار بھی ہیں (دیکھیے ملاحظات Fleischer اور ZDMG، ج ۱، ۱۸۴۷ء، ص ۲۱۲ تا ۲۱۳؛ ۳ : ۴۷۴ تا ۴۷۶، ۱۸۴۹ء)۔ یورپی ادب سے واقفیت اور فرانسیسی زبان پر عبور حاصل ہونے کی وجہ سے انھیں دلچسپ ناقدانہ ملاحظات قلمبند کرنے کا موقع ملا (دیکھیے JA، سلسلۂ چہارم، ج ۹ : ۳۵۱ تا ۳۵۴، ۱۸۴۷ء؛ Mélanges Asiatiques، سینٹ پیٹرز برگ، ۱ : ۴۷۳ تا ۴۹۵، ۱۸۵۱ء؛ ۲ : ۳۶۶ تا ۳۸۶، ۱۸۵۵ء)۔ ان کے لکھے ہوے عربی میں کئی مقالے قلمی مسودوں کی شکل میں موجود ہیں (مثلاً مصری تہواروں پر ایک مضمون، مخطوطہ OR، ۸۳۸، ورق ۵۰ تا ۶۰؛ مصر کی عوامی زبان میں حکایات و روایات کا ایک مجموعہ، مخطوطہ Or، ۵۴۷؛ Comptes-rendus de l' Académie des Sciences، ۱۹۲۹ء، ص ۲۲ تا ۲۶؛ گلستان سعدی کا عربی ترجمہ جو انھوں نے شروع کیا تھا، Comptes-rendus de l'Académie des Sciences de Russie، ۱۹۲۳ء، ص ۱۰۲ ببعد)؛ ان کی تصنیف تُحْفَةُ الاذکیاء باخبار بلاد روسیا کا ان کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک نسخہ جس کا سن تالیف ۱۲۶۶ھ/ ۱۸۵۰ء ہے، قسطنطینیہ میں ملا ہے (دیکھیے Rescher : ZS، ۲ : ۲۵۲، ۱۹۲۳ء؛ Comptes-rendus de l'Académie des Sciences، ۱۹۲۷ء، ص ۱۸۱ ببعد)۔

ان کی شہرت کی ضامن ان کے مخطوطات کا بڑا مجموعہ ہے (تقریباً ۱۰۵) جو ان کی وفات کے بعد یونیورسٹی کے کتب خانے میں منتقل کر دیا گیا۔ (دیکھیے V. Rosen, C. Salemann : *Indices alphabetici codicum manuscriptorum persicorum, turcicorum arabicorum qui in Bibliotheca Imperialis Litterarum Universitatis, Petropolitanae adservantur*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۸ء)۔ [یہ عربی، فارسی اور ترکی زبان کی کتابوں پر مشتمل اس مجموعۂ مخطوطات کا اشاریہ (بہ ترتیب حروف تہجی) ہے، جو رائل یونیورسٹی، سینٹ پیٹرزبرگ کے کتاب خانے میں محفوظ ہیں] ۔ بہت سے قلمی نسخے انھوں نے خود نقل کیے یا اُن کا مقابلہ کرکے اُن کی تصحیح کی (دیکھیے *Zapiski*، ۶ : ۳۸۴ تا ۳۸۸)۔ اس مجموعے میں قدیم مخطوطات بہت کم ہیں، لیکن متعدد نادر اور بیش قیمت نسخے ہیں جو تقریباً سب کے سب مصری ہیں (دیکھیے مثلاً *Zapiski*، ۲۲ : ۲۸۳ ببعد؛ *Zapiski*، طبع دوم، ۱ : ۲۹۱ ببعد؛ *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences*، ۱۹۲۳ء، ص ۱۰۱ ببعد)۔

مآخذ : (۱) الطنطاوی کے خود نوشت حالات (روس میں قیام تک) Kosegarten نے جرمن ترجمے کے ساتھ شائع کیے تھے، *WZKM*، ج ۷، ۱۸۵۰ء، ص ۴۳ تا ۶۳، ۱۹۷ تا ۲۰۰؛ اس میں ضروری تصحیح G. Gottwaldt نے *ZDMG*، ج ۴ : ۲۳۳ تا ۲۳۸، میں ۱۸۵۰ء کی ہے۔ یورپی زبانوں میں لکھے ہوے مضامین بہت مختصر اور غیر صحیح ہیں : Brockelmann : *GAL*، ۲ : ۴۷۹؛ (۲) Huart : *Littérature arabe*، ص ۴۲۰؛ (۳) Cheikho : *La Littérature Arabe au XIXe siècle*، ۲ : ۵۹)؛ زمانۂ حال کے عربی مؤلفین کے لکھے ہوے سوانح حیات زیادہ اہم ہیں : (۴) سوانح مصنفۂ احمد تیمور، در مجلّۃ المَجْمَع العلمی العربی، ۳ : ۳۸۸ تا ۳۹۱، ۱۹۲۳ء، تصحیح از Ign. Kratschkovsky، کتاب مذکور، ۴ : ۲۶۲ تا ۴۹۵؛ (۵) محب الدین الخطیب، در الزہراء، ۱ : ۲۱۴ تا ۲۲۸، ۱۳۴۳ھ (مع تصویر)، ص ۵۵۴۔ اُس کے لینن گراڈ والے مخطوطات اور اس کے سوانح حیات کی تفصیل Ign. Kratschkovsky قلمبند کر

(IGN. KRATSCHKOVSKY)

* **طَواشي** : اُن متعدد الفاظ میں سے ایک جو کنایۃً ہیجڑے یا خواجہ سرا کے لیے استعمال ہوتے ہیں ۔ بقول اَلمَقْرِیزی یہ ایک ترکی لفظ ہے، جس کی ابتدائی شکل 'طابو شی' تھی ۔ یہ اشارہ صریحًا اس لفظ کی جانب ہے، جو عثمانی ترکی میں تپوغچی Tapughchi کی شکل میں مستعمل ہے اور جس کے معنی 'نوکر' کے ہیں؛ اس لفظ کے معنوں میں وہی تبدیلی واقع ہوتی ہے جو خادم [رَکّ بآں] کے لفظ میں ہوتی ہے ۔ اس کا اشارہ خواجہ سرا کی جسمانی خصوصیت کی طرف نہیں ہے، جس کے لیے خصّی استعمال ہوتا ہے بلکہ اس سے ایک خاص ملازم مراد ہے، جو اس معیّنہ جگہ پر کام کرے جہاں عام طور پر خواجہ سرا مامور ہوا کرتے تھے؛ چنانچہ یہ لفظ ہمیں مصری نظام حکومت کی اصطلاحات میں ملتا ہے، جہاں اس سے محافظ دستے (خواص) کا ایک فوجی عہدیدار مراد ہے اور اسی کے ساتھ خادم کا لفظ بھی استعمال ہوتا ہے .

مآخذ : (۱) المقریزی : السلوک لمعرفۃ دول الملوک، مترجمۂ قاطر میر، ۱/۲(۱۸۴۰ء)؛ ص ۲۲۳، حاشیہ ۱۶۳؛ (۲) ترکی لغات اور (۳) Brockelmann : *Mitteltürk Wortschatz*، ص ۱۹۵؛ (۴) Mez : *Die Renaissance des Islams*، ص ۳۲۲ ببعد، خاص کر ۳۳۳ اور حاشیہ ۳؛ (۵) Wüstenfeld : *Geographie u. Verwaltung von Ägypten*، ص ۱۲۹ ببعد .

(M. PLESSNER)

⊗ **طَواف** : (ع) گھومنا، چکر لگانا، لِسانُ العرب میں ہے طَافَ بِالْبَیتِ و اَطَافَ عَلَیہِ : دَارَ حَوْلَہٗ ۔ شرعی اصطلاح کے مطابق طواف سے مراد مخصوص طریقے سے خانۂ کعبہ کے گرد سات چکر لگانا اور پھر دعا مانگنا ہے ۔ اسلامی نقطۂ

بیت اللہ کا طواف، نماز روزے کی طرح، ایک مقصود بالذات عبادت ہے، اس لیے طواف کرتے وقت ضروری ہے کہ انسان کا بدن اور لباس پاک صاف ہوں .

طواف دراصل سنتِ ابراہیمی ہے اور اسلام نے اسے ابراہیم علیہ السّلام کی یادگار کے طور پر باقی رکھا ہے ۔ قرآن حکیم میں دو مقامات (۲ [البقرہ] : ۱۲۵، اور (۲۲ [الحج] : ۲۶) پر بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالٰی نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو طواف کرنے والوں، اعتکاف کرنے والوں اور رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے بیت اللہ کو پاک رکھنے کا حکم دیا .

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ سورۃ البقرہ کی آیت ۱۲۴ : وَ اِذِ ابْتَلٰٓی اِبْرٰھٖمَ رَبُّہٗ بِکَلِمٰتٍ فَاَتَمَّھُنَّ میں کلمات سے مراد دس چیزیں تھیں جن میں طوافِ کعبہ (اور حج کے دوسرے مناسک، سعی بین الصّفا والمروۃ اور رمی الجمار) بھی شامل تھے، زادُ المسیر فی علم التفسیر (جزء اول) ۔ سورۃ ۲۲ [الحج] کی آیت ۲۹ (وَلْیَطَّوَّفُوْا بِالْبَیْتِ الْعَتِیْقِ) میں اہلِ اسلام کو طواف کا حکم دیا گیا ہے .

طواف اللہ تعالٰی کے حکم کی بجا آوری میں اس کے گھر کے اردگرد انتہائی عجز و انکسار کے ساتھ گھومنے اور اپنا سب کچھ اس کے حکم کے مطابق اس کی راہ میں نثار کر دینے کا عملی ثبوت پیش کرنے کے مترادف ہے، جس طرح پروانہ شمع کے گرد چکر لگاتے لگاتے بالآخر اپنی ہستی کو بھی فنا کر دیتا ہے ۔ طواف کرتے وقت ایک مسلمان اپنے آپ کو اللہ کی قربان گاہ پر پیش کرتا ہے، دنیا کے تمام علائق حتّٰی کہ روز مرہ کا لباس تک ترک کر کے بیت اللہ کے گرد گھومتا ہے اور اللہ کے حضور، فقیرانہ، اپنی مغفرت کی دعائیں مانگتا ہے ۔ زمانۂ قبلِ اسلام میں بھی

اہلِ عرب، دینِ ابراہیم علیہ السّلام کا ایک حصّہ سمجھ کر بیت اللہ کا طواف کیا کرتے تھے، لیکن دیگر جاہلانہ اور غیر شرعی تصورات کی طرح فریضۂ حج کی بجا آوری کے سلسلے میں بھی ان کے ہاں کئی من گھڑت اور خلافِ تہذیب رسوم جڑ پکڑ گئی تھیں، جن میں سے ایک یہ بھی تھی کہ وہ لوگ طوافِ کعبہ ننگے ہو کر کیا کرتے تھے۔ ابن عباسؓ کی روایت (مسلم، کتاب التفسیر، حدیث ۲۵) کے مطابق زمانۂ جاہلیت میں عورتیں برہنہ ہو کر طواف کیا کرتی تھیں۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی: خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ۔ فتحِ مکہ کے بعد، ۹ھ میں جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو امیرِ حج بنا کر بھیجا تو اس موقع پر اعلان کر دیا گیا کہ آئندہ نہ تو کوئی مشرک حج کر سکے گا اور نہ کوئی برہنہ شخص ہی طواف کرنے پائے گا۔

کتبِ احادیث میں طواف کی فضیلت کے متعلق کئی روایات آئی ہیں۔ سنن ابن ماجہ (باب فضل الطواف) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ صلی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَآلِہٖ وَسَلَّمَ یقول: مَنْ طَافَ بِالْبَیْتِ وَصَلّٰی رَکْعَتَیْنِ کَانَ کَعِتْقِ رَقَبَۃٍ۔ ابن ماجہ کی ایک اور روایت کے مطابق حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے فرمایا: جس نے بیت اللہ کے گرد سات چکر لگائے (طواف کیا) اور ''سُبْحَانَ اللّٰہِ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ وَلَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاللّٰہُ اَکْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّۃَ اِلَّا بِاللّٰہِ'' کے علاوہ اور کوئی بات زبان سے نہ نکالی، اس کے دس گناہ معاف کر دیے جاتے ہیں، دس نیکیاں لکھی جاتی ہیں اور اس کے لیے درجات کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: قال رسول اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَآلِہٖ وَسَلَّمَ مَنْ طَافَ بِالْبَیْتِ خَمْسِیْنَ مَرَّۃً خَرَجَ مِنْ ذُنُوْبِہٖ کَیَوْمِ وَلَدَتْہُ اُمُّہٗ (الترمذی، باب فی فضل الطواف)۔ طواف ارکانِ حج میں سے ایک رکن ہے (لیکن حائضہ اور نفساء کے لیے رخصت ہے)۔ اس کے کچھ شرائط، ارکان اور آداب ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔ شرائطِ طواف: نیّت، طہارت بدن و لباس (عن الحدثِ الأکبر والأصغر)، سَترِ العورۃ، ترتیب (یعنی حجرِ اسود سے طواف کا آغاز ہو)، طواف مسجدِ حرام کے اندر ہو نہ کہ مسجد کے گرد (اس سے مراد یہ ہے کہ طواف خانۂ کعبہ کا لازم ہے نہ کہ مسجدِ حرام کا)۔ حنفیہ کے نزدیک واجباتِ طواف آٹھ ہیں: طہارتِ بدن (بے وضو شخص اور حیض و نفاس والی عورت، نیز جنبی طواف نہ کرے)، سترِ عورت کے برابر کپڑے کا پاک ہونا، سترِ عورت، پا پیادہ ہونا، دائیں طرف سے ابتداء، حجرِ اسود سے شروع کرنا، حطیم کو طواف میں داخل کرنا، بعدِ طواف دو رکعت نماز ادا کرنا۔

ارکانِ طواف: سات چکر ہیں جنھیں اشواط (مفرد: شوط) کہا جاتا ہے، اشواطِ طواف کی تعداد بھی رکعاتِ نماز کی طرح ہم تک نقلاً و روایۃً پہنچی ہے۔

آدابِ طواف: جونہیں بیت اللہ کو دیکھے، تکبیر اور تہلیل کرے اور اللہ کے حضور دعائیں مانگے۔ طواف کا طریقہ یہ ہے کہ اگر انسان اس کا ارادہ کرے تو چاہیے کہ باوضو ہو اور مسجدِ حرام میں داخل ہو کر سب سے پہلے طواف کرے۔ طواف کا آغاز حجر اسود سے ہوگا اور وہ اس طرح کہ حجر اسود کے سامنے اس طرح کھڑا ہو کر نیتِ طواف کرے کہ حجر اسود بائیں طرف ہو۔ نیت کے بعد نماز کی طرح دونوں ہاتھ اٹھا کر کانوں تک لے جائے اور کہے: بسم اللہِ

اَللّٰهُ اَکْبر، لَآ اِلٰهَ اِلاَّ اللّٰهُ، وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ۔ اس کے بعد آگے بڑھ کر حجرِ اسود کو بوسہ دے (استلام)، اور یہ سنت ہے۔ اگر بھیڑ کی وجہ سے بوسہ دینا ممکن نہ ہو تو اسے ہاتھ یا کسی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چوم لے۔ یہ بھی ممکن نہ ہو تو فقط ہاتھ وغیرہ کے اشارے ہی سے ایسا کر لینا کافی ہے۔

طواف کے سات چکر (اَشواط) ہوتے ہیں، ہر چکر حجرِ اسود سے شروع ہو کر اسی پر ختم ہو جاتا ہے۔ ان میں سے پہلے تین میں "رمل" کرنا چاہیے، یعنی طواف کرنے والا اپنے کندھوں کو تھوڑا ہلا کر، قدرے اکڑ کر اور کچھ تیز تیز قدم اٹھاتا ہوا چلے (عورتوں کے لیے رمل کا حکم نہیں ہے) باقی چار چکروں میں عام رفتار سے چلنا چاہیے۔

"رمل" کی حقیقت یہ ہے کہ ہجرت کے بعد جب پہلی مرتبہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم مع اصحاب، عمرے کے لیے تشریف لے گئے تو مشرکین مکہ نے کہا: دیکھو! انھیں یثرب کی گرمی نے نحیف و نزار بنا دیا ہے۔ اس پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے حکم دیا کہ پہلے تین اَشواط میں ذرا اکڑ کر اور سینہ تان کر چلو۔ (البخاری: کیف کان بدء الرمل)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اور آپ کے صحابۂ کرام کی پیروی میں یہ رسم آج بھی اسی طرح ادا کرنا آداب طواف میں سے ہے۔ ہر پھیرے میں طواف کرنے والا جب رکن یمانی (بیت اللہ کا وہ گوشہ جو جنوبی جانب بطرف یمن واقع ہے) پر پہنچے تو اس کو بھی ہاتھ سے چھو لینا مستحب ہے، یہ رکن یمانی کا استلام ہے۔

ہر مرتبہ جب حجرِ اسود پر پہنچے تو بغیر تکلیف اٹھائے اور دوسروں کو تکلیف دیے اسے بوسہ دے، جیسا کہ آغاز میں کیا تھا۔ طواف کے دوران دعائیں پڑھتے رہنا اور اللہ تعالٰی کی حمد و ثنا میں مشغول رہنا چاہیے۔ طواف کے لیے کوئی خاص دعا ضروری نہیں ہے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے بہت سی مختصر اور جامع دعائیں مروی ہیں۔ عام طور پر یہ تین دعائیں پڑھی جاتی ہیں۔

(۱) رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ؛ (۲) اَللّٰهُمَّ اِنِّي اَسْئَلُكَ الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛ (۳) اَللّٰهُمَّ اِنِّي اَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَاقَةِ وَمَوَاقِفِ الْخِزْيِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ۔

طواف سے فارغ ہو کر مقامِ ابراہیم پر (اور اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو جہاں بھی سہولت سے ادا کر سکے) دو رکعت نماز پڑھنا واجب ہے۔ اس کے بعد دعا مانگے۔ یوں تو جب بھی کوئی شخص حرم میں داخل ہو، طواف کر سکتا ہے۔ ایسا کرنا مستحب ہے اور یہ نفلی طواف ہوگا، لیکن اگر نفلی طواف کی نذر مان لی تو اس کا ادا کرنا واجب ہوگا۔

طواف کی تین قسمیں ہیں: (۱) طواف القدوم: مکے میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لیے امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک سنت ہے، امام مالکؒ اسے واجب قرار دیتے ہیں؛ (۲) طواف الأفاضة: یہ ارکان حج (وعمرہ) میں سے ہے، اسے طواف الزّیارۃ بھی کہا جاتا ہے؛ (۳) طواف الوداع: اسے طواف الصّدر بھی کہتے ہیں اور یہ مسنون ہے، یہ مکۂ معظمہ سے روانگی کے وقت ادا کیا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) البخاری: الجامع الصحیح: (کتاب الحج)؛ (۲) مسلم: الجامع الصحیح (کتاب الحج)؛ (۳)

الترمذی: سنن (کتاب الحج: باب فی فضل الطواف)؛ (۴) ابن ماجہ: سنن ابن ماجۃ (باب فضل الطواف)؛ (۵) محمد فؤاد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنۃ، لاہور ۱۳۹۰ھ؛ (۶) جلال الدین الخوارزمی: الکفایۃ فی شرح الہدایۃ، دہلی ۱۲۸۷ھ؛ (۷) ابن نجیم: البحر الرائق شرح کنز الدقائق، مطبوعۂ مصر، ج ۲ و ۳؛ (۸) علاء الدین الکاسانی: بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ج ۲؛ (۹) عبدالوہاب خلاف: الفقہ علی المذاہب الأربعۃ، مطابع الشعب؛ (۱۰) السید سابق: فقہ السنۃ، (المجلد الاول)، بیروت ۱۳۸۹ء؛ (۱۱) عبدالرحمن الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الأربعۃ، ج ۱، مطبعۃ الاستقامۃ، القاہرہ؛ (۱۲) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۲، قاہرہ ۱۳۹۱ھ؛ (۱۳) ثناء اللہ پانی پتی: التفسیر المظہری، ج ۹؛ (۱۴) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادۂ طوف؛ (۱۵) Hughes: *A Dictionary of Islam*، لاہور ۱۹۶۴ء۔

(امین اللہ وثیر)

* **طُوپال عُثمان پاشا:** ترکیہ کا صدر اعظم۔ طوپال (= لنگڑا) عثمان پاشا موریا Morea میں ۱۱۰۴ھ/۱۶۹۲ء میں پیدا ہوا۔ وہ چھوٹی عمر ہی میں استانبول میں محل سلطانی کی خدمت پر مامور ہوا، جہاں اُس نے کئی حیثیتوں سے کام کیا ابھی اُس کی عمر صرف چوبیس برس ہی کی تھی کہ وہ بیگلربیگی (صوبے کا حاکم اعلیٰ) کے ممتاز عہدے پر ترقی کر گیا؛ کچھ مدت بعد موریا کا سر عسکر ہو گیا اور آخر "دو دُموں" طوغ [رک بآں] کے نشان کا حامل وزیر بنا۔ اس کے بعد وہ یکے بعد دیگرے کئی ولایتوں کا والی مقرر ہوا، مثلاً دو دفعہ بوسنہ، نوپکٹوس Naupactos اور ودین میں؛ پھر سپہ سالار بن کر ایران گیا اور آخر کار ۹ ربیع الاوّل ۱۱۴۳ھ/۲۱ ستمبر ۱۷۳۰ء کو داماد ابراہیم پاشا کے معتوب ہونے پر صدر اعظم بن گیا، اگرچہ وہ صرف چھے ماہ تک اس عہدے پر متعین رہا۔ ۱۳ رمضان ۱۱۴۴ھ/ ۱۲ مارچ ۱۷۳۲ء کو اُسے معزول کر کے طرَبزون [رک بآں] کا والی مقرر کر دیا گیا۔ اس کے بعد وہ اَرزِرُوم [رک بآں] اور تفلس کا والی بنا، تاآنکہ اسے ایران کے نادر قلی خان [رک بآں] کے خلاف جنگ میں سپہ سالار مقرر کر دیا گیا۔ کرکُوک کی لڑائی میں ۱۹ جولائی ۱۷۳۳ء کو اس نے ایرانیوں کو شکست دے کر بھگا دیا، اور بغداد سے باہر نکال دیا، تاہم ۲۶ اکتوبر ۱۷۳۳ء کی جنگ میں کرکُوک کے جنوب مشرق میں دجلہ کے قریب لَیلَن کے میدانوں میں اُسے نہ صرف شکست فاش ہوئی بلکہ وہ خود بھی مارا گیا۔ نادر قُلی خان کے حکم سے اُس کی لاش کو بغداد پہنچا کر دفن کر دیا گیا۔ بتایا جاتا ہے کہ طوپال عثمان پاشا ایک اکھڑ مزاج اور وہمی، لیکن قابل اور باہمت شخص تھا۔ اس کے بہترین حالات وہ ہیں جو اس کے نجی فرانسیسی معالج Sieur gean Nicodéme نے (اپنے خط میں جو اس نے Marquis de Villeneuve کو ۱۰ اگست ۱۷۳۳ء کو لکھا تھا اور جو J. v. Hammer: *GOR*، ۷: ۵۹۹ ببعد، میں شائع ہوا) اور Jonas Hanway نے (*Historical Account of British Trade over the Caspian*، لندن ۱۷۵۳ء، ج ۲، حصہ ۱۲، میں جو سراسر طوپال عثمان پاشا ہی کے متعلق ہے) بیان کیے ہیں۔ طوپال عثمان پاشا اور نادر قُلی خان کے مابین جو جنگیں ہوئیں اُن کا حال ایک عیسائی مصنف نے اپنی کتاب غزوات طوپال عثمان پاشا میں لکھا ہے؛ دیکھیے F. Babinger: *GOR*، ص ۲۸۹، حاشیہ ۱، شمارہ ۶۔ طوپال عثمان پاشا کے بیٹے راتب احمد پاشا اور بیگلر بیگی آرسلان بے تھے (قب J. v. Hammer: *GOR*، ۸: ۲۹۴) اور اُس کے پوتے یوسف پاشا

اور موسیٰ پاشا تھے۔ بہت بعد کے زمانے میں مشہور مصنف اور شاعر نامق کمال بک [رک بآں] اس کی نسل سے تھا۔

مآخذ: (۱) صبحی: تاریخ، استانبول ۱۱۹۸ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۲) محمّد سعید: ذیل حدیقۃ الوزراء، ص ۴۰ ببعد؛ (۳) سجلّ عثمانی، ۳: ۴۲۸ (محمد سعید کے بعد)؛ (۴) J.v. Hammer: *GOR*، ۷: ۴۰۲ اور بالخصوص ۴۳۰ ببعد؛ (۵) *Relation des deux révolutions arrivées Constantinople en 1730 et 1731*، ہیگ ۱۷۳۷ء، ص ۱۴۵ تا ۱۵۲؛ (۶) St. H Longrigg: *Four Centuries of Modern Irak*، آکسفرڈ ۱۹۲۵ء، ص ۱۳۸ تا ۱۴۰ ببعد۔

(F. BABINGER)

٭ **طوپال عثمان پاشا (شریف)**: والی بوسنہ (Bosnia)، جسے عام طور پر طوپال عثمان پاشا اس لیے کہا کرتے تھے کہ وہ ایک گولی کے زخم کی وجہ سے لنگڑا ہو گیا تھا۔ وہ سمرنا [= ازمیر] کے نواح کا باشندہ تھا، جہاں وہ ۱۲۱۹ھ (ابتدا ۱۲ اپریل ۱۸۰۴ء) ایک کسان حاجی شریف آغا کے گھر پیدا ہوا۔ وہ پہلے بحری فوج میں بھرتی ہوا اور ۱۸۳۹ء میں یہ سن کر کہ خسرو پاشا [رک بآں] وزیر اعظم مقرر ہو گیا ہے، اس نے نائب امیر البحر کی حیثیت سے قپودان پاشا [رک بآں] کے ساتھ مل کر ترکی بیڑے کو محمّد علی پاشا والی مصر کے حوالے کر دیا۔ صلح ہونے کے بعد وہ کئی برس تک مصر میں پناہ گزین رہا، جہاں خدیو مصر اس پر بڑی مہربانی کیا کرتا تھا۔ جب فراریوں کو عام معافی دی گئی تو وہ ۱۲۵۸ء (شروع از ۱۲ فروری ۱۸۴۲ء) میں استانبول واپس آ گیا اور دیوانی ملازمت اختیار کر لی۔ وہ ازمیر کا قائم مقام متعین ہوا۔ اس کے بعد قرہ سی [رک بآں] کا متصرف [illegible] ۱۲۶۵ھ/ستمبر ۱۸۴۹ء میں بیغہ [رک بآں] کا متصرف، اور ۱۲۷۰ھ (آغاز از ۲۴ ستمبر ۱۸۵۳ء) میں قبرص کا متصرف مقرر ہوا۔ ۱۲۷۳ھ (آغاز از یکم ستمبر ۱۸۵۶ء) میں وہ بلغراد کا محافظ (کمانڈر) مقرر ہوا، جہاں سے وہ ۱۱ رجب ۱۲۷۷ھ/ ۲۳ جنوری ۱۸۶۱ء کو بوسنہ اور ہرزگووینا Herzegouina کا والی مقرر ہو کر سراجیوو Sarajevo [رک بآں] چلا گیا۔ بوسنہ میں اس کی حکمرانی کا زمانہ عہد عثمانیہ میں بوسنہ کی تاریخ کا زرّیں عہد قرار دیا جا سکتا ہے۔ وہ اس عہدے پر نو سال تک متعین رہا۔ یہ اتنی لمبی میعاد ہے جو اس سے قبل یا اس کے بعد صرف ایک اور شخص خسرو پاشا [رک بآں] کو نصیب ہوئی۔ اس کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ طاقتور بیگوں کے اثر و رسوخ کو کم کر کے عثمانی حکومت کے اقتدار کو مستحکم کرے۔ وہ یہ ترکیب استعمال کرتا تھا کہ بوسنہ کے عمائد کو سرکاری عہدوں پر متعین کر دیا کرتا تھا، جہاں رہ کر وہ جلد ہی اپنی موروثی حیثیت اور لوگوں میں اپنا اثر و رسوخ کھو بیٹھتے تھے۔ اس نے متوسط طبقے کے لوگوں کا معیار زندگی بھی بلند کیا، بالخصوص کاریگروں اور چھوٹے چھوٹے تاجروں کا، اور انہیں امرا کے مقابلے میں لا کھڑا کیا۔ عوام کے حقوق کا محافظ ہونے کی حیثیت سے وہ عام لوگوں میں بے حد مقبول ہو گیا اور آج بھی بوسنہ میں "عثمان پاشا کے زمانے کا شاندار عہد" ایک ضرب المثل ہے۔ اس نے مدارس میں نوجوانوں کی تعلیم پر خاص توجہ دی اور اس کے عہد میں تعلیم کو اتنی ترقی ہوئی کہ اس سے پہلے کسی کے وہم و گمان میں بھی نہ آئی تھی۔ سراجیوو میں بہت سے سرکاری مدارس [illegible] اس نے ایک قراءۃ خانہ کھولا،

ایک ہائی سکول (رشدیہ) قائم کیا اور سرکاری عہدے داروں کی مخصوص (technical) تعلیم کے لیے ایک مکتب حقوق قائم کیا۔ ان اداروں کی غرض و غایت یہ تھی کہ بوسنہ کے لوگوں کو استانبولی رنگ دے کر حکومت عثمانیہ کی وفادار رعایا بنایا جائے۔ اس کے علاوہ عثمان پاشا غیر مُسلم اداروں کی بھی ہر طرح کی امداد و حمایت کیا کرتا تھا۔ اس نے غازی خسرو [رکّ بآں] کی مسجد کو ایک شاندار کتاب خانہ (تقریباً دو ہزار قلمی نسخے اور کتابیں) عطا کیا۔ اُس کی سب سے بڑی خدمت یہ تھی کہ اُس نے اس ولایت کے لیے ایک مطبع قائم کیا جس میں نہ صرف سرکاری تقویم، یعنی سالنامۂ بوسنہ طبع ہوتا تھا، بلکہ ہفتہ وار بوسنہ (سرکاری جریدہ) اور اخبار گلشن سرای بھی چھپا کرتا تھا (ترکی زبان میں، اور سربی زبان میں بھی *Sarajevski evjetnik* کے نام سے)۔ ان کے علاوہ یہاں درسی کتابیں بھی چھپتی تھیں۔ ۱۸۶۳ء میں عثمان پاشا نے مسلم زمینداروں اور غیر مسلم (بالعموم عیسائی) کاشتکاروں (کمت Kmets) کے باہمی تعلقات میں باقاعدگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اُس نے زمینداروں کی دستبرد کے خلاف کاشتکاروں (کمتوں) کو کچھ قانونی مراعات دیں اور اس طرح ادنٰی طبقوں میں اس کی مقبولیت اور قدر و منزلت بڑھ گئی۔ اُس کی یہ کوشش کہ عشر کو ختم کر کے اس جگہ زمین پر براہ راست لگان قائم کیا جائے، باب عالی کی مخالفت کی وجہ سے ناکام رہی۔ عثمان پاشا اپنی ولایت میں لگاتار سڑکیں تیار کراتا رہتا تھا، اور مزدوروں کو اس کام پر لگائے رکھتا تھا اندرون بوسنہ کی کئی اہم سڑکیں اور وہ شاہراہیں جو اسے بیرونی دنیا سے مربوط [illegible] کی بنوائی ہوئی تھیں (مثلاً سکلج سے دونجہ، تذلہ اور زورنک تک؛ بوسنہ سے لفنو تک براستہ گروشکہ، بنالوقہ ترونیک، جو پرولوگ کو عبور کر کے دالمیشیا کو چلی جاتی تھی؛ سراجیوو سے موستر کی سڑک جو محکمۂ جنگ نے ۱۸۶۳ء میں مکمل کرائی اور ترہنجہ سے راغوزہ تک کی سڑک، جو ۱۸۶۸ء میں بنی، وغیرہ)۔

یہ ایک قدرتی بات تھی کہ وہ اپنے صدر مقام اور جاے قیام یعنی سراجیوو کے حسن و خوبی میں برابر اضافہ کرتا رہے۔ یہاں اُس نے ایک بڑا شاندار دیہاتی بنگلہ بنوایا، جس کا نام چِنگچ قوناق (Cengic-villa) رکھا جو اب تک موجود ہے (اور اُس کے بعد کے مالک درویش پاشا چنگچ کے نام پر موسوم ہوا جو دیداگا کے نام سے بھی مشہور تھا اور اسی لیے مقامی لوگ اُسے دیداگنی قوناچی [قوناغی] بھی کہتے ہیں)۔ استانبول میں اس کے متعدد مخالفین کی سازشوں کی وجہ سے عثمان پاشا کو (رمضان ۱۲۸۵ھ/آغاز از ۱۶ دسمبر ۱۸۶۸ء) میں اس منصب سے ہٹا کر سلستریا کا والی (دونہ والی سی) مقرر کر دیا گیا اور اُس کی جگہ مشیر صفوت پاشا کو مامور کیا گیا، تاہم اچانک یہ تبادلے منسوخ کر دیے گئے اور عثمان پاشا پھر سراجیوو واپس آ گیا، جس پر وہاں کے باشندوں نے اس کا جوش و خروش سے استقبال کیا۔ اُس کی سرگرمیوں کا یہ نیا دور بہت مختصر تھا۔ استانبول میں اس کے مخالفین نے سادہ لوح سلطان عبدالعزیز کے کان بھرنا شروع کیے کہ عثمان پاشا نے بوسنہ میں اپنے لیے ایک محل بنوا لیا ہے اور محمّد علی پاشا جیسے باغی کے پرانے شاگرد کی حیثیت سے وہ خود مختار بن جانے کے خواب دیکھ رہا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ [illegible] ۱۸۶۹ء) کو اُسے قطعی

طور پر واپس بلا لیا گیا ۔ اس نے اپنی املاک فروخت کر دیں اور اپنا محل (قوناق) بھی بیچ ڈالا اور استانبول واپس آ کر معمولی سی پنشن پر بسر اوقات کرنے لگا۔ یہاں وہ استانبول کے بیرونی مضافات میں باسفورس کے کنارے ایک معمولی سے مکان میں رھا کرتا تھا ۔ وھیں ۱۰ جمادی الآخرہ ۱۲۹۱ھ/۲۵ جولائی ۱۸۷۴ء کو اس نے وفات پائی اور استانبول میں ترسانہ (اسلحہ خانہ) کے پیچھے مدفون ھوا ۔ اس کا ایک بیٹا رؤف پاشا تھا ۔

مآخذ : (۱) Joseph Koetschet : *Osman Pasha, der letzte grosse Wesier Bosniens* سراجیوو ۱۹۰۹ء؛ (۲) Fra Grga Martić : *Zapamćenja*، ص ۲۲ ببعد؛ (۳) سجل عثمانی، ۳ : ۴۴۹ .

(F. BABINGER)

⊗ **اَلطُّوْر** : جمہور علماے لغت کی راے ھے کہ طُور مطلقاً ھر پہاڑ کے لیے مستعمل ھے، لیکن قرآن مجید میں اس پہاڑ کے لیے استعمال ھوا ھے جس پر اللہ جل شانہ نے موسیٰؑ سے کلام کیا تھا اور جسے طورسینین اور طور سیناء بھی کہا گیا ھے (البحر المحیط، ۸ : ۱۴۹ ؛ روح المعانی، ۲۷ : ۲۹).

الطُّور قرآن مجید کی ایک سورۃ کا نام ھے، جو اس کی پہلی آیت سے مأخوذ ھے ۔ ترتیب تلاوت کے لحاظ سے اس کا عدد ۵۲ ھے؛ یہ سورۃ الذّٰریٰت [رکّ باں] کے بعد اور سورۃ النجم [رکّ باں] سے قبل مندرج ھے، مگر ترتیب نزول کے لحاظ سے اس کا عدد ۷۶ ھے؛ سورۃ السجدہ (رکّ باں) کے بعد اور سورۃ الملک [رکّ باں] سے قبل مکے میں نازل ھوئی (الاتقان، ص ۱۱ ؛ الکشاف ۴ : ۴۰۸)۔ صاحب فتح البیان (۹ : ۱۲۷) کے بیان کے مطابق یہ سورۃ بالاجماع مکی ھے ۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابن الزبیرؓ سے بھی یہی منقول ھے۔ اس سورت کے دو رکوع ھیں اور اس میں ۴۹ آیات ھیں (اس سلسلے میں مزید تفصیلات اور مباحث کے لیے دیکھیے (روح المعانی ۲۷ : ۲۹) .

گزشتہ سورت کے ساتھ اس کا ربط اور مناسبت یہ ھے کہ پچھلی سورت کے آخر میں یہ کہا گیا تھا کہ حق کو جھٹلانے والے کافر عذاب میں مبتلا ھوں گے ۔ اب اس کے آغاز ھی میں ان مکذبین حق کے لیے کہہ دیا گیا کہ اِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ (۵۲ [الطور] : ۷)، یعنی تیرے رب کا عذاب یقیناً آئے گا جو ان کفار و مکذبین کے لیے مقدر ھو چکا ھے (البحر المحیط، ۸ : ۱۴۸) ۔ جلال الدین السیوطی کا قول ھے کہ یہ سورت اور گزشتہ سورت اپنے اپنے آغاز اور اختتام میں گہری مشابہت رکھتی ھیں؛ دونوں کے آغاز میں متقیوں کی صفات بیان ھوئی ھیں اور دونوں کے آخر میں کفار کے احوال بیان ھوئے ھیں (روح المعانی ۲۷ : ۲۹) ۔ اسی طرح یہ دونوں سورتیں آیات کونیہ (کائنات میں اللہ کی نشانیوں) میں سے ایک آیت کی قسم کے ساتھ شروع ھوتی ھیں (تفسیر المراغی، ۲۷ : ۱۶)۔ سورت کے آغاز میں عالم علوی اور عالم سفلی میں موجود اللہ کی بعض نشانیوں کی قسم کے ساتھ بتایا گیا کہ عذاب لامحالہ آ کر رھے گا ۔ پھر مکذبین حق کے لیے ذلت آمیز عذاب جہنم کا بیان ھے اور ساتھ ھی حق پر ایمان رکھنے والوں کے لیے جنت کی نعمتوں کا ذکر ھے ۔ اس کے بعد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو کفار کی خرافات (مثلاً بے جا جدل و مناظرہ، فرشتوں کو اللہ کی بیٹیاں بتانا وغیرہ) اور ایذا رسانی کی پروا کیے بغیر تبلیغ رسالت کا حکم ھے اور آپؐ کو تسلی دی گئی ھے کہ ان احمقوں کی کٹ حجتی کا فیصلہ قیامت ھی میں ھوگا ۔ آخر میں رسول

اکرمؐ کو روز و شب عبادت و تسبیح میں مشغول رہنے کے حکم کے ساتھ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ ظالموں کو اس دنیا میں بھی سزا ملا کرتی ہے اور ان کے شر سے اللہ اپنے رسولؐ کو ہر حال میں محفوظ رکھے گا (تفسیر المراغی، ۲۷ : ۳۹ تا ۴۰)۔

امام ابو بکر الجصّاص (احکام القرآن، ۳ : ۴۱۲) نے اس سورت کی آخری دو آیات (۴۸، ۴۹) سے نماز میں سبحانک پڑھنے اور صبح کی نماز کی فرضیت کو ثابت کیا ہے۔ اسی طرح قاضی ابوبکر ابن العربی (احکام القرآن، ص ۱۷۱۹ ببعد) نے اس سورت کی تین آیات (۲۰، ۴۸، ۴۹) سے بعض نہایت اہم شرعی احکام اور فقہی مسائل کا استنباط کیا ہے اور ہر مسئلے پر مدلل بحث کی ہے۔ حضرت جبیرؓ بن مطعم سے روایت ہے کہ میں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو نماز مغرب میں سورۃ طور پڑھتے ہوئے سنا (الدر المنثور، ۶ : ۱۱۶؛ ابن کثیر: التفسیر، ۴ : ۲۳۸؛ فتح البیان، ۹ : ۱۳۷)۔ حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے آپؐ کو بیت اللہ کی طرف نماز میں مشغول دیکھا اور آپؐ سورۃ طور پڑھ رہے تھے (حوالۂ سابق)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ایک موقع پر فرمایا: ”جس نے سورۃ الطور کی تلاوت کی اللہ اسے ضرور عذاب جہنم سے محفوظ رکھے گا اور جنت کی نعمتوں سے نوازے گا“ (الکشاف، ۴ : ۴۱۵؛ البیضاوی، ۲ : ۲۹۱)۔

مآخذ: (۱) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) وہی مصنف: الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۳) وہی مصنف: اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۴ء؛ (۴) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۵) ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۶) ابو حیان الاندلسی: البحر المحیط، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۷) الآلوسی: روح المعانی، قاہرہ ۱۳۱۰ھ؛ (۸) نواب صدیق حسن خان: فتح البیان، قاہرہ ۱۳۰۰ھ؛ (۹) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۱۰) البیضاوی: تفسیر، لائپزگ ۱۸۴۶ء؛ (۱۱) ابوبکر الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۳۵ھ؛ (۱۲) قاضی ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء۔

(ظہور احمد اظہر)

الطُّور: [اس لفظ کے لغوی معنی ہیں سرسبز * پہاڑ۔ اگر پہاڑ سرسبز نہ ہو تو اسے طُور نہیں کہتے (تاج العروس)۔ ابن فارس نے لکھا ہے کہ اس مادّے کے بنیادی معنی کسی چیز کے لمبا ہونے اور بڑھنے کے ہیں، خواہ وہ لمبائی مکان سے تعلق رکھتی ہو یا زمان سے اور پہاڑ کو طور اس کے طول، عرض اور بلندی میں پھیلنے اور بڑھنے کی وجہ سے کہتے ہیں (مقاییس اللغة)۔ امام راغب نے لکھا ہے کہ طُوارُ الدّار کے معنی گھر کی دیوار کے لمبا ہونے اور پھیلنے کے ہیں (مفردات)۔ صحیح بخاری میں مجاھد سے مروی ہے کہ طور سریانی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی ہیں پہاڑ۔ ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۹۹؛ القلقشندی، مترجمۂ وستنفلٹ، در *Abh. G.H. Cott*، ۲۵ : ۱۰۰؛ المقریزی: *Gesch d. Kopten*، مترجمۂ وستنفلٹ، ۳ : ۱۱۳؛ اور یاقوت: معجم نے بھی یہی لکھا ہے۔ علامہ سیوطی سے مروی ہے کہ یہ نبطی زبان کا لفظ ہے اور نہ صرف نبطی اور سریانی زبانوں میں، بلکہ بہت سی قدیم زبانوں میں بھی طور کے معنی پہاڑی کے ہیں (البستانی: دائرة المعارف، بذیل مادۂ طور، نیز دیکھیے طُورس)۔ قرآن مجید میں جس طُورِ سَیْنَآءَ (۲۳ [المؤمنون] : ۲۰) یا طُورِ سِیْنِیْنَ (۹۵ [التین] : ۲)(Mount Sinei) کا ذکر ہے اور جو حضرت موسیٰؑ پر تجلی الٰہی کی وجہ سے مسلمانوں، عیسائیوں

اور یہود میں معروف ہے، وہ کونسا پہاڑ ہے؟ اس بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے یاقوت: معجم البلدان، بذیل مادّۂ طور و مادّہ سینا؛ ابن حیان: البحر المحیط)۔ اصل بات یہ ہے کہ طور ایک سلسلۂ کوہ کا نام ہے جو خلیج سویز اور خلیج عقبہ کے درمیان ایک تکون سی بناتا ہے۔ مغرب کی طرف خلیج سویز کے ذریعے یہ مصر سے اور مشرق کی طرف خلیج عقبہ کے ذریعے بلاد عرب سے الگ ہوتا ہے۔ اس کے اضلاع کوئی ایک سو چالیس میل لمبے ہیں۔ شمالی طرف اس کی اونچائی بہت معمولی ہے اور جگہ جگہ ریت کے تودے ملتے ہیں، لیکن جنوبی طرف اس کی بعض چوٹیاں نو نو ہزار فٹ بلند ہیں اور یہ حصہ سرسبز و شاداب ہے۔ طور سینین سے حدود فلسطین تک تیہ کا صحرا ہے (البستانی: دائرۃ المعارف)]۔ اس پہاڑ پر، جو بحرالقلزم سے کچھ زیادہ دور نہیں ہے، الامن (ایلم؟) کے مقام سے لوگ چڑھا کرتے تھے جہاں ایک بار بنی اسرائیل نے پڑاؤ ڈالا تھا۔ اسی کے قریب وادی طوٰی ہے جہاں حضرت موسٰی علیہ السلام نے فرعون کی طرف بھیجے جانے سے قبل اللہ تعالٰی سے کلام کیا تھا [قرآن مجید، ۲۰ [طٰهٰ]: ۱۲ و ۷۹ [النّٰزعٰت]: ۱۶؛ یاقوت: کتاب مذکور، ۳: ۵۶۳؛ صفی الدین: مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۲: ۲۱۳)۔

اس پہاڑ کے شمالی جانب (جسے اب جبل موسٰی ہی کہتے ہیں) یک وادی آج کل وادی شعیب Jethro کے نام سے مشہور ہے۔ وہاں ۵۰۰۰ فٹ کی بلندی پر خانقاہ کیتھرین واقع ہے۔ یہ خانقاہ اس قلعے کے محل وقوع پر بنائی گئی تھی جسے جسٹینین اول نے غالباً ۵۲۷ھ اور ۵۶۲ھ کے درمیان (Grégoire: Bull. de Corresp. Hell.، ۱۹۰۷ء، ۲۲۷ تا ۲۳۳) طور سینا کے راہبوں کی حفاظت کے لیے تعمیر کیا تھا (Procopius: ۵: ۸، طبع Haury، ۲/۳: ۱۶۸ ببعد؛ (۲) Eutychius: Annales، در Corp. Script. Christ. Orient، سلسلہ ۳، ج ۶، ص ۲۰۲ تا ۲۰۳)۔ عیسائی معابد کے ذکر پر مشتمل شابشتی کی کتاب الدیارات (مذکور در (۱) یاقوت: کتاب مذکور، ۲: ۶۷۵؛ (۲) صفی الدین: کتاب مذکور، ۱: ۲۳۴) کی رو سے "الطور کا کنیسہ" (جس کے لیے یاقوت نے دیر کا لفظ استعمال کیا ہے) پہاڑ کی چوٹی پر واقع تھا۔ یہ سیاہ پتھر کا بنا ہوا تھا اور اسے خوب مستحکم کر رکھا تھا۔ ایک چشمہ عمارت کے باہر اور دوسرا عمارت کے اندر واقع تھا۔ خانقاہ میں راہب رہتے تھے اور اکثر زائرین آتے رہتے تھے (Sachau: *Abh. Pr. Ak. W.*، ۱۹۱۹ء، شکل ۱۰، ص ۲۱)۔ اسی بیان میں عیسائیوں کے گرجا "مادر خدا" کو، جسے جسٹینین ہی نے پہاڑ کی ڈھلوان سطح پر غالباً اس جگہ تعمیر کرایا تھا جہاں موجودہ کنیسۂ ایلیا (Elijah) (دیکھیے سطور ذیل) واقع ہے، اس خانقاہ کے ساتھ ملتبس کر دیا ہے جو اس پہاڑ کے دامن میں بنی ہوئی ہے۔ خانقاہ کے راہبوں کے پاس ایک خط موجود ہے، جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے انھیں عطا فرمایا تھا جس میں انھیں امان دی گئی تھی (Pococke: *Description of the East*، ۱: ۲۶۸ تا ۲۷۰؛ Moritz: *Abh. Pr. Ak. W.*، ۱۹۱۸ء، ۳: ۲ تا ۸)۔

سریانی زبان میں بارھویں صدی کی ہفت اقلیم کا جو حال ملتا ہے اس میں کوہ سینا (طور سینائی) دوسری اقلیم میں ہلال نما نقشے کے مرکز میں واقع ہے (Chabot: *Notice sur une mappemonde* syrienne، در Bulletin de géogr. hist. et descript.، ۱۸۹۷ء، ص ۱۰۴ و نوح ۴) - قرآن مجید میں طور کا لفظ دس بار آیا ہے .

[تورات میں مخصوص پہاڑ کا نام حورب ہے، جہاں حضرت موسیٰ پر تجلی ہوئی (پیکس : بائیبل کومنٹری، ۴۹۶) .

ایک عالم اثریات لکھتا ہے : ''بائیبل کی قدیم ترین روایات سے ہمیں بہت سے ایسے اشارے ملتے ہیں کہ طور سینا ایک آتش نشاں پہاڑ تھا - اس کے برعکس جزیرہ نمائے سینا کے روایتی کوہ میں آتشگیر مادہ مطلقاً نہیں ہاں عرب میں بہت آتش نشاں پہاڑ ملتے ہیں، خصوصاً شمالی حجاز میں عوارض کا علاقہ آتش نشان سلسلہ کوہ پر مشتمل ہے - اس علاقے میں ایک کوہ آتش فشاں، جو کہ مدت سے خوابیدہ ہے، کوہ ثاور' کے نام سے موسوم ہے - کوہ سینا کے متعلق تورات کی روایات اس پہاڑ پر پورے طور پر منطبق ہیں اور دوسری طرف عربوں کی قدیم روایات سے پتا چلتا ہے کہ یہ علاقہ حضرت موسیٰؑ کی مہمات کی آماجگاہ تھا.

مدین کا علاقہ جو کہ روایات بائیبل کی رو سے طور سینا کے قرب و جوار میں ہے، وہ لازماً عرب میں خلیج عقبہ کے مشرق میں متعین ہوتا ہے نہ کہ عقبہ کے مغربی ساحل پر جزیرہ نمائے سینا میں، جیسا کہ ارض بائیبل کے بعض نقشوں میں دکھایا جاتا ہے .

یونان قدیم کے جغرافیہ نویس بطلمیوس نے عرب کے اسی علاقے میں مدین کی جائے وقوع کا ذکر کیا ہے .

مدین اور سینائی کے محل وقوع کی یہ بحث اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ یہ ہمیں ایک دفعہ پھر اسی سرزمین عرب میں لے جاتی ہے جو کہ اصالۃً اس[illegible] جیسا کہ نئی تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی سرزمین شریعت موسوی کے نزول کی جگہ تھی'' (Bible and Spade : Stephen L. Caiger، ص ۷۹ تا ۸۱)] .

[عبد القادر]

الطور کا چھوٹا سا قصبہ جبل موسیٰؑ کے جنوب مغرب میں خلیج سویز کے کنارے، راس محمد سے پچاس میل کے فاصلے پر واقع ہے، جو کہ جزیرہ نمائے سینا کے جنوبی سرے پر ہے- یہ اس شاہراہ پر ہے جس پر قصبۂ الطور اور خانقاہ سینٹ کیتھرین کے درمیان قافلوں کی باقاعدہ آمد و رفت رہتی ہے - چونکہ الطور میں پانی کی بہم رسانی کے ذرائع بہت اچھے ہیں اور اس کے مضافات میں کھجوروں کے بڑے بڑے نخلستان ہیں، اس لیے یہ ہمیشہ سے جزیرہ نمائے مذکور کی اہم ترین بندرگاہ ہے .

القلقشندی کو بھی اس بات کا علم تھا کہ الطور حاجیوں کے جہازوں کی اہم ترین مصری بندرگاہ تھی حتیٰ کہ ۴۳۰/۱۰۴۷ء کے قریب عیذاب [رک بآں] نے اس کی جگہ لی - ۷۸۰ھ/ ۱۳۷۸ - ۱۳۷۹ء کے بعد کہیں جا کر الطور کی بندرگاہ اپنی اصلی حالت پر آئی اور اس کے بعد حجاج پھر شمالی راستے سے جانے لگے (Weill : کتاب مذکور، ص ۹۲ تا ۹۴) - جب پرتگالیوں نے ہندوستان کا بحری راستہ دریافت کر لیا تو الطور کی اہمیت آہستہ آہستہ ختم ہوتی چلی گئی اور اس کی حیثیت محض ماہی گیروں کے ایک گاؤں کی سی رہ گئی، حتیٰ کہ اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں یہاں مکۂ معظمہ سے لوٹنے والے حجاج کے لیے قرنطینہ کا مقام قائم کیا گیا - اس کے بعد یہ قصبہ پھر پھلنے پھولنے لگا - سلطان مراد نے قدیم خانقاہ کے قریب قلعۃ الطور تعمیر کرایا تھا، مگر اب یہ دونوں عمارتیں بالکل کھنڈر بن چکی ہیں.

مآخذ: (۱) المقدسی، در BGA، ۳: ۱۷۹؛ (۲) ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۹۹؛ (۳) الادریسی، طبع Gildemeister، در ZDPV، ۸: ۲؛ (۴) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۳: ۵۵۷؛ (۵) صفی الدین: مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۲: ۲۱۳؛ (۶) کتاب الکواکب، طبع ابن الزیات، قاہرہ ۱۹۰۷ء، ص ۲۱؛ (۷) المقریزی: الخطط، مطبوعۂ قاہرہ، ۲: ۵۰۹ ببعد؛ (۸) الدمشقی، طبع Mehren، ص ۲۰۹؛ (۹) ابن دقماق: الانتصار لواسطۃ عقد الامصار، طبع امیریہ قاہرہ ۱۸۹۳ء، ۵: ۳۳؛ (۱۰) القلقشندی: *Die Geographie u. Verwaltung von Ägypten*، مترجمۂ Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۷۹ء، ص ۱۰۰، ۱۹۶ ببعد؛ (۱۱) Quatremère: *Histoire des Sultans Mamlouks*، ۱/۱: ۷۹، حاشیہ ۱۱۲؛ (۱۲) Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ۱۸۹۰ء، ص ۷۳، ۵۴۳؛ (۱۳) R. Weill: *La presqu'île du Sinai* (*Biblioth. de l'école d. haut études*، کراسہ ۱۷۱)، پیرس ۱۹۰۸ء، ص ۹۳ ببعد بمواضع کثیرہ؛ (۱۴) Maspéro-Wiet: *Matériaux pour servir à la géogr. de l'Égypte*، حصہ ۱ (MIFAO، ج ۳۶)، ص ۱۲۲، بذیل مادہ الطور و طور سیناء۔

۲ - طُور زیتا: یا جبل زیتا یا کوہ زیتون، یروشلم کے مشرق میں ہے۔ اسے آج کل جبل طور کہتے ہیں۔

۳ - الطُّور: کوہ طُور (جسے اب تک جبل الطور کہتے ہیں) وہ مقام ہے جہاں حضرت عیسیؑ اپنے حواریوں پر ظہور فرما ہوے۔ دَیر الطُّور یا دَیر التجلّی اسی پہاڑی پر تھی۔ صلیبی جنگوں کے زمانے میں اس کی چوٹی پر ایک قلعہ تھا، جس پر صلاح الدّین نے قبضہ کر لیا تھا اور جسے الملک العادل نے ۶۰۸ھ/۱۲۱۱ء میں از سر نو تعمیر کیا۔ صلیبیوں نے ۶۱۳ھ/۱۲۱۶ء میں اس پر دوبارہ قبضہ کرنے کی ناکام کوشش کی۔ بیبرس نے جمادی الآخرہ ۶۶۱ھ/۱۲۶۳ء میں اس قلعے کو عکّا پر حملہ کرنے کے لیے اپنا فوجی مرکز بنایا۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، طبع وستنفلڈ، ۳: ۵۵۶ و ۵۵۷؛ (۲) صفی الدین: مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۲: ۲۲۳ و ۲۲۴؛ (۳) ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۲۴۹؛ (۴) Weil: *Geschichte de Chalifen*، ۴: ۳۸؛ (۵) Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ص ۳۴۳، ۵۶۰ ببعد؛ (۶) Gaudefroy Demombynes: *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۳۴، حاشیہ ۲۔

۴ - الطُّور، جِرِزیم (Garizim) کی پہاڑی (۳۰۰۰ فٹ بلند)، نابُلس کے اوپر، سامریوں (Samaritans) کی مقدس پہاڑی۔ یہودی روایت کے مطابق حضرت ابراہیمؑ نے اپنے بیٹے حضرت اسحٰق کو قربانی کے لیے یہاں پیش کیا تھا۔ اس پہاڑی کو اب تک جبل الطُّور یا جبل القِبْلی کہتے ہیں تاکہ اس میں اور جبل الشمالی یا اسلامیّہ (عیبال) میں جو شہر کے شمال میں ہے تمیز ہو سکے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، طبع وستنفلڈ، ۳: ۵۵۷؛ (۲) صفی الدین: مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۲: ۲۱۳؛ (۳) Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ص ۳۷۷۔

(۵) طُورِ ہارُون، ہور کا پہاڑ (۴۶۰۰ فٹ)، بطرہ (Petra) کے مغرب میں حضرت ہارونؑ کے نام سے موسوم ہے، جو ایک پرانی روایت کے مطابق یہاں مدفون ہیں (Josephus: *Archaiol.*، ۴: ۴، ۷)۔ جب بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰؑ پر الزام لگایا کہ آپ نے ہارونؑ کو قتل کر دیا ہے تو انھوں نے پہاڑ کی چوٹی کے اوپر (فضا میں) وہ تابوت دکھا دیا جس میں وہ لیٹے ہوے تھے۔ بقول المسعودی اس پہاڑ کو، جو ضلع الشراۃ میں

ہے، جبل ماب بھی کہتے ہیں؛ وہ اس پہاڑ کے غاروں کا ذکر بھی کرتا ہے ۔ جبل النّبی ہارون کی مشرقی چوٹی (۴۲۰۰ فٹ) پر ہارونؑ کی قبر ہے جو اب بھی بدویوں کی زیارت گاہ ہے ۔

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم، طبع وسٹنفلٹ، ۳ : ۵۴۹؛ (۲) صفی الدین : مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۲ : ۲۱۵؛ (۳) المسعودی : مروج الذهب، طبع پیرس، ۱ : ۹۴؛ (۴) Burckhardt : *Travels in Syria and the Holy Land*، لنڈن ۱۸۲۲ء، ص ۴۲۹ ببعد؛ (۵) Le Strange : *Palestine under the Moslems*، ص ۵۳؛ (۶) Dalman : *Petra*، ۱۹۰۸ء، ص ۵ ببعد، ۴۲، ۱۶۰؛ (۷) وہی مصنف : *Neue Petra-Forschungen*، ۱۹۱۲ء، ص ۲ تا ۸ و ۲۶ .

(E. HONIGMANN)

* **طُوْران** : (یا طُوَاران؟) بلوچستان کے ایک پرانے ضلع کا نام ہے ۔ بقول الطّبری (۱ : ۸۲۰) شاہان طوران و مکوران (مُکْران) ساسانی بادشاہ اَرْدَشیر (۲۲۴ تا ۲۴۱ء) کے تابع ہوگئے تھے ۔ پیکّلی کتبے میں صرف مکوران شاہ کا ذکر ہے ۔ Herzfeld (*Paikuli*، ص ۳۸) کی رائے میں یہ بادشاہ پہلے سکّوں یا سکزیوں کے باجگزار تھے اور اردشیر کی اطاعت انھوں نے سکستان (سیستان) کے فتح ہونے پر کی ہوگی .

البلاذری الطُوران کا ذکر نہیں کرتا ۔ اس کے ایک مآخذ کے مطابق حجاج [رک بآں] نے سعید بن اسلم کو مُکْران اور ''اس ساری سرحد'' کا والی مقرر کیا ۔ الاِصْطَخْری (ص ۱۷۱) اور ابن حَوْقَل (ص ۳۲۶) طوران کے آباد مقامات کے ضمن میں محالی (؟)، کِزْکانان، سُورہ (شُورہ) اور قُصدار (یا قُزْدار) کا ذکر کرتے ہیں ۔ ابن حَوْقَل (ص ۲۳۲) لکھتا ہے کہ طوران ایک وادی ہے، جس میں ایک قلعہ بند شہر (قَصَبَۃ) اسی نام کا واقع ہے ۔ اس شہر کے وسط میں ایک حصن (یعنی چھوٹا سا قلعہ) ہے، جس پر ایک جاھلِ بَصْری حکومت کرتا ہے ۔ ابن حَوْقَل (ص ۲۳۲ تا ۲۳۳) قُزدار کو اسی نام کے قصبے سے علٰحدہ بتاتا ہے ۔ قُزدار [قَصدار : قزدار] طوران کا (تجارتی؟) شہر تھا، جس میں ''ایک ضلع اور کئی قصبے شامل تھے'' ۔ ایک شخص مُنَیر (یا معین بن احمد) نے قُزْدار پر قبضہ کر لیا تھا، جو صرف ''عبّاسی خلفا'' کے احکام کے تابع تھا .

الاِدْرِیسی کے بیانات (۱ : ۱۶۶، ۱۷۷) سے معاملہ خلط ملط ہو جاتا ہے ۔ وہ الطُوبران کو مکوران کا ایک مقام بتاتا ہے، جسے ابن خُرّداذبہ (ص ۵۵) الطّابَرّان لکھتا ہے (یہ نہرج کے جنوب مشرق میں دس فرسخ کے فاصلے پر اس دریا کے کنارے آباد ہے جسے آج کل سرباز کہتے ہیں اور جو گوِتْر [گوادر] کے نزدیک سمندر میں جا گرتا ہے اور پھر وہ قُزدار اور کزکانان (ضلع طوران کے شہر) کو اس طُوبَرّان کے ساتھ خلط ملط کر دیتا ہے) ۔ اس کے علاوہ وہ یہ کہتا ہے کہ طُوْرَان قُزدار سے مستَنج [ستونگ] کی طرف یعنی شمال کی طرف چار روز کی مسافت پر واقع ہے ۔ چونکہ قُزْدار [رک بآں] کا محل و قوع معلوم ہے (قلات سے ۸۵ میل جنوب میں، ۴۰۵۰ فٹ کی بلندی پر؛ رک بہ بلوچستان)، لہٰذا طُوْران (شہر) کا محل وقوع قلات ھی بنتا ہے .

قَنْدابیل کا شہر قُزْدار سے پانچ فرسخ (زیادہ صحت کے ساتھ پانچ مرحل) طُوران سے باھر ہے اور بُدھوں کے علاقے کا صدر مقام ہے (البلاذُری، ص ۴۳۶ : زُطّ البُوذہ) ۔ قندابیل میدان میں واقع تھا اور اسے گنداوہ (۵۷ انگریزی میل خوزدار سے شمال مشرق کو اور دریاے سندھ کے شمال میں سطح سمندر سے ۳۱۲ فٹ بلندی پر) کا مقام ھی سمجھا

جاتا ہے۔

کزکانان کے محل وقوع کے متعلق جو معین بن احمد (بقول اصطخری والیِ طوران اور بقول ابن حوقل والیِ قزدار) کی اقامت گاہ تھا، کچھ پتا نہیں چلتا۔ Marquart (کتاب مذکور، ص ۱۹۵، ۲۷۵-۲۷۶) کزکانان کو قیکان سے وابستہ کرتا ہے (دیکھیے البلاذری، ص ۴۳۲) اور اسے قلات کے موقع پر تلاش کرتا ہے۔ اس صورت میں کزکانان = قصبہ الطوران ہے۔ کزکانان اور قند ابیل کے درمیانی علاقے میں بدھ رہتے تھے، اس میں انگور کی کاشت ہوتی تھی اور اس علاقے کا نام ان کے سردار آبل (یا آتل [؟]) کے نام پر تھا۔

یاقوت (۴: ۵۵۷) طوران کو (جس کا ایک قصبہ قصدار ہے اور جس میں کئی رستاق ہیں) ناحیۂ سندھ میں شمار کرتا ہے۔ وہ مدائن میں بھی طوران کے نام کا ایک ناحیہ بتاتا ہے اور اسی نام کے ایک گاؤں کو ہرات کا لاحقہ ظاہر کرتا ہے۔

عرب طوران کو ط کے ساتھ لکھتے ہیں، جس سے تلفظ میں شاید کچھ زور دکھانا مقصود ہو۔ اصولاً توران یا طوران کے متعلق کوئی اعتراض نہ ہونا چاہیے، لیکن اس سے زیادہ کچھ کہنا حزم و احتیاط کے منافی ہوگا کہ دونوں ناموں میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ اگر ہم طوران کو طوبران یا طبران سے مخلوط کرنے کی کوشش کریں تو یہ تعلق اور بھی کمزور پڑ جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) Tomaschek: *Zur. hist. Topo-gr. Persiens*، ۱: ۵۹۔ اس کا خیال ہے کہ شاید طوران کا نام ایرانی اصطلاح تورہ سے مشتق ہو جس کے معنی ہیں "غیر ایرانی دشمن ممالک"؛ (۲) Marquart: *Ērānšahr*، ص ۳۱-۳۳، ۱۸۷، ۱۹۰؛ (۳) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۳۳۲؛ (۴) Hüsing: *Völkerschichten in Iran, Mitt. d. Anthrop. Gesell. Wien*، ج ۴۶ (۱۹۱۶ء): ص ۲۰۰، اصلی توران کو ترکستان میں نہیں بلکہ قصدار [خضدار] کے طوران میں تلاش کرتا ہے (جس میں ہمارے زمانے کے براہوی [رک باں] لوگوں کے آبا و اجداد آباد تھے)۔

(V. MINORSKY)

طورخان بیگ: رک بہ ترخان بیگ۔ ٭

طورسون بیگ: ایک عثمانی مؤرخ۔ ٭

طورسون بیگ، جس کا تخلص لبیبی تھا، ایک مجہول الاصل آدمی ہے۔ اس کا باپ بورسہ کے ناظر شہر حبّہ علی کا چچا (عموجہ) تھا۔ وہ ایک جاگیر کا مالک بھی تھا، جو جلد ہی بیٹے کے نام منتقل ہو گئی۔ طورسون بیگ نے قسطنطینیہ کی فتح میں حصّہ لیا اور [سلطان] محمّد ثانی کی مہمّات روم ایلی میں بھی شریک رہا، نیز طربزون کی مہم میں اس نے دیوان کاتبی، یعنی دیوان کے محرّر کی حیثیت سے کام کیا۔ بعد میں وہ آناطولی اور آخر کار روم ایلی کا دفتر دار مقرر ہو گیا۔ بایزید ثانی کے عہد میں بھی وہ اسی عہدے پر متعیّن تھا۔ اس کی وفات کی تاریخ معلوم نہیں ہو سکی۔ تاریخ ابوالفتح، کے نام سے طورسون بیگ نے سلطان محمّد ثانی کے عہد کی تاریخ لکھی، جس میں بایزید ثانی کے عہد کے پہلے چھے سال کے واقعات کا ذکر بھی شامل ہے۔ یہ تصنیف ۹۰۴ھ/۱۴۹۷ء اور ۹۰۵ھ/۱۵۰۰ء کے مابین تیار ہوئی اور اس میں ۸۹۳ھ (آغاز سال ۱۷ دسمبر ۱۴۸۷ء) تک کے واقعات درج ہیں۔ اس تاریخ کی ایک طباعت عارف بیگ نے *TOEM* کے ضمیمے کی صورت میں (حصص ۲۶ تا ۲۸) شائع کی تھی۔ مخطوطات کے متعلق دیکھیے Babinger: *GOW*، ص ۲۶ ببعد۔

مآخذ: Babinger: *GOW*، ص ۲۶ ببعد، جس

میں اور حوالے بھی مذکور ہیں۔

(FRANZ BABINGER)

* **طُورسُون فقیہ**: ایک عثمانی فقیہ؛ طُورسون فقیہ سلطان عثمان غازی (شوہر مَلْ خاتون) کی طرح شیخ اِدہ بالی کا داماد تھا [نیز ان کا شاگرد بھی تھا]۔ کہا جاتا ہے کہ شیخ مذکور ۷۲۶ھ/۱۳۲۶ء میں ۱۲۰ [یا ۱۲۵] برس کی عمر پا کر فوت ہوئے اور بیلہ جک میں دفن ہوئے۔ طُورسون ان کی جگہ مدرس اور امام مقرر ہوا اور اس حیثیت سے وہ سلطان کے ساتھ اس کی مہمات میں ہم رکاب رہا اور قرہ حصار میں اس نے سلطان عثمان کے نام کا پہلا خطبۂ جمعہ پڑھا اور اسی طرح 'اسکی شہر' میں پہلی عید کے موقع پر پہلا خطبہ دیا۔ سجل عثمانی میں بظاہر بلا سبب اس کی تاریخ وفات ۷۲۶ھ/۱۳۲۶ء دی گئی ہے۔ اس حساب سے وہ تقریباً اسی زمانے میں فوت ہوا جس میں اِدہ بالی اور سلطان عثمان فوت ہوئے۔

مآخذ: (۱) J. v. Hammer: GOR، ۱: ۵۶ و ۷۷؛ (۲) طاش کوپرو زادہ: الشقائق النعمانیۃ، ص ۲۱؛ (۳) سجل عثمانی، ۳: ۵۲۶؛ (۴) U. C. Leunclavius: *Hist. Muslm. Turc.*، ص ۱۵۰، سطر ۵۳ ببعد۔

(FRANZ BABINGER)

* **طُور عَبْدِین**: شمالی عراق عرب میں ایک پہاڑی سطح مرتفع کا نام، جو مغرب میں تقریباً ماردین سے لے کر مشرق میں جزیرۂ ابن عمر (جسے مختصراً الجزیرۃ [رک بآں] کہا جاتا ہے) تک پھیلی ہوئی ہے۔ دریاے دجلہ الجزیرۃ سے لے کر اس مقام تک جہاں وہ شمال سے آنے والے دریا بُہتان صُو سے ملتا ہے، اس کی مشرقی اور شمالی سرحد ہے۔ دونوں دریاؤں کے سنگھم سے اگر ایک خط ماردین تک کھینچا جائے تو یہ خط قریب قریب اس علاقے کی مغربی سرحد کا کام [illegible] کے نام سے مشہور ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی کوروس طاغ کو بھی، جو اس کی مغربی حد کے شمالی حصے میں واقع ہے، پورے کا پورا طور عبدین ہی میں اس کے دور افتادہ علاقے کے طور پر شامل سمجھنا چاہیے۔ اس کی سرحد جنوب میں بہت نمایاں طور پر معین ہے کیونکہ اس طرح بلند ہموار زمین کی چٹانوں کی ڈھلان سیدھی بلکہ اکثر اوقات بالکل عمودی ہے، جو الجزیرہ [بین النہرین] کے میدان تک چلی گئی ہے اور جہاں سے یہ ایک بہت مستحکم بنی ہوئی فصیل کی طرح نظر آتی ہے۔ ماردین سے نصیبین ہوتی ہوئی جو سڑک الجزیرہ کو جاتی ہے وہ پرانے زمانوں سے مسلسل استعمال ہوتی رہی ہے اور طُور عَبْدین کے جنوبی کنارے سے تھوڑے فاصلے پر اس کے ساتھ ساتھ ہوتی ہوئی گزرتی ہے۔ طُور عَبْدین میں بالعموم ان پہاڑوں کے سلسلے کو بھی شامل کر لیا جاتا ہے جن کے وسط میں ماردین کا قصبہ واقع ہے (اسی لیے بعض اوقات اسے اس کے نام سے موسوم کر دیا جاتا ہے؛ دیکھیے نیز ترکی نام ماردین طاغلری؛ شلافلی Schläfli: کتاب مذکور، ص ۴۸)۔ اس پہاڑی سلسلے کا ایک حصہ، جو ماردین کے مغرب میں ہے، جَبَل القَفص کے نام سے مشہور ہے۔ یہ پہاڑ تقریباً ۴۰ درجے ۵۱ دقیقے طول بلد مشرقی (گرین وچ) تک پھیلا ہوا ہے اور اُسے ایک بہت بڑا نمایاں نشیب قرہ جہ طاغ کے عظیم بسلتی (basalt) پشتے سے جدا کرتا ہے۔

طور عبدین کے وسطی حصوں کی سطح سمندر سے اوسط بلندی تقریباً تین ساڑھے تین ہزار فٹ ہے۔ مِدْیات اور حصن کیفا کے درمیان دریاے دجلہ کے کنارے پر واقع ضلع میں اور کوہستان ماردین میں بعض چوٹیاں ۴۴۰۰ فٹ بلند ہیں۔ بہرحال بحیثیت مجموعی طُور عَبْدِین میں کوئی

نمایاں طور پر بلند چوٹی نہیں پائی جاتی اور ہر جگہ سے یہ علاقہ ایک اونچا نیچا سا میدان نظر آتا ہے، جسے گہری اور عریض ہموار نشیب (وادیاں) قطع کرتی ہیں۔ ان میں سے سب سے بڑی ندی خلتان ہے، جو فنک کے مقام پر (جزیرۃ کے شمال مغرب میں) دریائے دجلہ میں جا ملتی ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) لائیڈن، بار اول، بذیل مادّہ]۔

مآخذ: متن میں مذکورہ کتابوں کے علاوہ: (۱) B G A، بمواضع کثیرہ بمدد اشاریہ؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۳: ۵۵۹؛ نیز قلمی نسخوں کی فہرستوں کے جغرافیائی اشاریوں سے رجوع کیجیے بالخصوص جو (۳) Wright نے برٹش میوزیم کے لیے مرتب کیے ہیں (ص ۱۳۳۲، بذیل مادہ Izla Mons و ص ۱۳۳۸، بذیل مادّۂ Tur 'Abdin؛ (۴) Niebuhr (۱۷۷۸ء): Reisebeschreib. nach Arabien und anderen umliegenden Ländern، کوپن ہیگن ۱۷۷۸ء، ۲: ۳۸۷، ۳۸۸؛ (۵) Ritter: Erdkunde، ۹: ۳۷۰ و ۱۱: ۱۰، ۷۲ ببعد؛ ۱۱: ۳۴۹ تا ۳۹۳؛ (۶) H. Southgate: Narrative of a tour through Armenia, Kurdistan etc.، لنڈن ۱۸۴۰ء، ۲: ۲۸۶، ۳۴۷ تا ۳۴۷؛ (۷) G. P. Badger (۱۸۵۲ء): The Nestorians and their Rituals، لنڈن ۱۸۵۲ء، ۱: ۵۰ تا ۹۹، ۲: ۳۷۰ تا ۳۷۶؛ (۸) C. Sandreczki (۱۸۵۷ء): Reise nach Mosul und durch Kurdistan nach Urumia، سٹٹگارٹ ۱۸۵۷ء، ۱: ۳۰۷ تا ۳۲۳، ۳: ۳۰۰ تا ۳۱۲؛ (۹) H. Petermann (۱۸۵۲ء – ۱۸۵۵ء): Reisen im Orient، لائپزگ ۱۸۶۱ء، ۲: ۳۷ تا ۳۳، ۳۴ تا ۴۷؛ (۱۰) A. Schläfli (۱۸۶۱ء): Reisen in den Orient، Winterthur ۱۸۶۴ء، ص ۳۳ تا ۶۱؛ (۱۱) J. G. Taylor (۱۸۶۳ء تا ۱۸۶۵ء): Travels in Kurdistan، در J R G S، ۳۵ (۱۸۶۵ء)، ص ۲۱ تا ۵۸؛ (۱۲) Czernik، در Petermann's Geogr. Mitteil., Erg. Heft، شمارہ ۴۵ (۱۸۷۶ء)، ص ۳۰ تا ۵۱؛ (۱۳) Socin (۱۸۷۰ء): Zur Geographie des Tur 'Abdin، در Z D G M، ۳۵ (۱۸۸۱ء)، ۲۳۷ تا ۲۶۹؛ (۱۴) Prym و Socin: Der neuaram. Dialekt des Tur 'Abdin، گوٹنگن ۱۸۸۱ء، ۱: ۱ تا ۱۰ (جغرافیائی و نسلی تقسیم از Socin)؛ (۱۵) G. Hoffmann: Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer، لائپزگ ۱۸۸۰ء، ص ۱٦۷ تا ۱۷۲؛ (۱٦) Sachau (۱۸۸۰ء)، ۲ (۱۸۸۱ء): Reise in Syrien und Mesopotamien، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۳۹۵ تا ۴۲۲؛ (۱۷) Sachau: ۴۲۲ تا ۴۲۵؛ (۱۸) V. Cuinet: La Turquie d'Asie، پیرس ۱۸۹۲ء، ۲: ۵۱۲ تا ۵۲۳؛ (۱۹) Parry: Six months in a Syrian Monastery، لنڈن ۱۸۹۵ء؛ (۲۰) M. Hartmann: Bohtan (= Mitteil. der Vorder-asiat. Gesellsch.، ج ۱ و ۲)، برلن ۱۸۹٦ – ۱۸۹۷ء؛ زکی بہ اشاریہ بذیل مادّۂ طور عبدین وغیرہ؛ (۲۱) C. F. Lehmann-Haupt (۱۸۹۹ء): Armenien einst und jetzt، ج ۱، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۳۳۷ تا ۳۸۰، ۴۰۵ تا ۴۲۶؛ (۲۲) H. Pognon (۱۸۹۵ء، ۱۹۰۵ء): Inscriptions Sémitiques etc.، پیرس ۱۹۰۷ء، ص ۹۴ تا ۱۰۲، ۱۱۲ تا ۱۲۶، ۱۳۶ تا ۱۸۰، ۱۹۹ تا ۲۰۳؛ ۲۰۷ تا ۲۰۹، باشمارہ ۶۳ و ۷۹ تا ۹۴؛ ۷۹ تا ۸۲، ۱۰۳ تا ۱۲۳، ۱۲۷ تا ۱۴۱، ۱۰۲ تا ۱۰۳؛ ارمچ ۱۹۰۷، ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۳، ۳۰ و ۲۵، ۲۷ تا ۲۹؛ (۲۳) E. Banse (۱۹۰۸ء)، در Petermann's Geogr. Mitteil.، ۵٦ (۱۹۱۱ء)، ۱۱۹ تا ۱۲۴؛ (۲۴) E. Banse: Auf den Spuren der Bagdadbahn، Weimer ۱۹۱۳ء، ص ۸٦ تا ۱۸۷؛ (۲۵) G. L. Bell (۱۹۰۹ء و ۱۹۱۱ء): Amurath to Amurath، لنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۲۹۹ تا ۳۲۲؛ (۲٦) The Churches and Monasteries of ... G. L. Bell

Ṭūr 'Abdīn، در M. v. Berchem و J. Strzygowski : *Amida*، ہائیڈل برگ ۱۹۱۰ء، ص ۲۲۲ تا ۲۶۳؛ (۲۷) G. L. Bell : *Churches and Monasteries of the Ṭūr 'Abdīn and Neighbouring Districts* (= *Zeitschr. f. die Gesch. der Architektur*، Beiheft ۹ : ۵۷ تا ۱۱۲)، ہائیڈل برگ ۱۹۱۳ء؛ (۲۸) Preusser (۱۹۰۹ء)، *Nordmesopotam. Baudenkmäler* (= *17. wissenschaftl. Veröffentlich. der deutsch. Orient-Gesellsch.*، لائپزگ ۱۹۱۱ء، ص ۳۲ تا ۵۵ مع لوح ۳۴ تا ۶۹؛ (۲۹) W. A. و T. A. Wigram : *The Cradle of Mankind*، لنڈن ۱۹۱۴ء، ص ۲۰۳ تا ۲۸۸؛ (۳۰) Sykes (۱۹۰۶ء): *The Caliph's Last Heritage*، لنڈن ۱۹۱۵ء، ص ۳۵۳ تا ۳۵۷، ۳۸۵؛ (۳۱) S. Guyer (۱۹۱۰ء)، در *Petermann's Geogr. Mitteil.*، ج ۵۶، ۱۹۱۰ء، ص ۲۰۸ تا ۲۱۰، ۲۵۳، ۲۹۶ تا ۲۹۹؛ (۳۲) K. Uhlig : *Mesopotamien*، در *Zeitschr. der Gesellsch. für Erdkunde*، برلن ۱۹۱۷ء، ص ۷۵ و ۸۱ تا ۸۵؛ (۳۳) Th. Naab (انگریزی ۱۹۰۵ء)؛ *Drei Jahre in Mesopotamien*، Basel ۱۹۱۸ء، ص ۱۲۴ تا ۱۲۸؛ (۳۴) Sarre و Herzfeld : *Archaeolog. Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*، برلن ۱۹۱۱ تا ۱۹۲۰ء، بمواضع کثیرہ؛ رک بہ اشاریہ در ج ۳ : ۲۷، بذیل مادۂ طور عبدین ۔— Socin نے اپنے مذکورۂ بالا مقالے (ZDMG، *Zur Geographie des Ṭūr 'Abdīn*، ۳۵ : ۲۳۷ ببعد) میں محض Sandreczki، Taylor، Czernik، Southgate و Badger جیسے سیاحوں کے بیانات سے مستفید ہو کر نتائج مستنبط نہیں کیے بلکہ Sheil (پہلا یورپی سیاح جو ۱۸۳۶ء میں طور عبدین کے اندرونی علاقوں میں جا پہنچا تھا)، de Beufort (۱۸۴۰ء) اور Goldsmid (۱۸۶۴ء) کے قدرے منتشر بیانات کو بھی پیش نظر رکھا ہے ۔ بہت سے سیاح دیاربکر سے ماردین اور نصیبین کی طرف جانے والی سڑک اختیار کرتے ہوئے صرف طور عبدین کے جنوبی سرے کے علاقوں کی سیاحت کر پاتے ہیں ۔ مثلاً Neibuhr، Buckingham (۱۸۱۶ء)، Badger، Bause، Wigram، Southgate اور Layard (۱۸۴۹ء) جیسے دوسرے سیاح شمال کی طرف سے (آرمینیا) سے موصل جاتے ہوئے صرف طور عبدین کے مشرقی کنارے کو دیکھ سکے ہیں ۔ یہاں لوگ اکثر بحری راستوں سے بھی پہنچے ہیں ۔ مثلاً Moltke (۱۸۳۹ء) اور Schläfli دریاے دجلہ میں کلک کے ذریعے دیاربکر سے موصل جاتے ہوئے طور عبدین کی شمالی اور مغربی سرحدوں کے بارے میں معلومات مہیا کرتا ہے ۔ حسب ذیل سیاحوں نے (تاریخی ترتیب کے ساتھ) طور عبدین کے اندرونی علاقوں کی سیاحت کی ہے : Taylor، Sandreczki، Badger، de Beaufort، Shiel، Lehmann-Haupt، Sachau، Pognon، Socin، Goldsmid، Guyer (۱۹۱۰ء)، Preusser، Bell، Skyes، Naab (۱۹۱۱ء)، Hinrichs (۱۹۱۰ء)۔ Guyer Viallet کے سفر کے مفصل حالات ابھی تک شائع نہیں ہوئے ۔ یہی حال Viallet اور Hinrichs کا ہے (ان دونوں کے بارے میں دیکھیے Bell : *Church and Monast*، ۱۹۱۳ء، ص ۱۰۱، ۱۰۵ تا ۱۰۶) ۔ یہاں اس بات کا اضافہ کرنا بھی ضروری ہے کہ مذکورۂ بالا امریکی مبلغین کی جماعتوں کی رودادوں سے طور عبدین کے مذہبی، معاشرتی اور نسلی حالات کے بارے میں قیمتی مواد مل سکتا ہے ۔ نقشہ کشی کے بارے میں دیکھیے (۱) یادداشتیں از R. Kiepert در M. v. Oppenheim : *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، برلن ۱۹۰۰ء، ۲ : ۴۱۰، ۴۱۱؛ (۲) طور عبدین کا نقشہ از H. Kiepert، جو *ZDMG*، ج ۳۵ میں Socin کے مقالے کے ساتھ شامل ہے، اب فرسودہ ہو چکا ہے اور ہمیں اب زیادہ مفصل اور بہتر مواد دستیاب ہو چکا ہے ۔ اس ضلع کے بہترین نقشے حسب ذیل ہیں : (۱) R. Kiepert (۱۸۹۳ء) : *Karte von Syrien und*

Mesopotamien (I : ۸۵۰۰۰۰)، مشرقی ورق مرتب کردۂ R. Kiepert در ۱۸۹۳ء جس کے ساتھ Oppenheim کی کتاب شامل ہے : R. Kiepert : Karte von Kleinasien، طبع دوم، (۱ : ۴۰۰۰۰۰)، برلن ۱۹۱۳ء، دیار بکر اور نصیبین کے نقشے : (۳) Maunsell کا نقشہ : Eastern Turkey in Asia (۱ : ۲۵۰۰۰۰)، لندن، محکمۂ جنگ (۱۹۰۲ء)، ورق ۲۵ (ماردین) اور ۲۶ (بوھتان اور جزیرۃ) بھی قابل ذکر ہیں؛ (۴) Umgebung von Mardin una Nasibin (I : ۲۰۰۰۰۰) کا ایک خاص نقشہ (۱۹۱۸ء) جسے Kartographische Abteilung der preussischen Landesaufnahme نے برلن میں تیار کیا تھا۔

(M. Streck [و تلخیص از ادارہ])

* **طورغود** : ایک سپہ سالار اور سلطان عثمان اوّل کا مصاحب جنگ۔ طور غود، عام طور پر غُود آلپ (الپ ترکی کا ایک اسم ذات ہے، بمعنی بہادر، بے خوف، غازی؛ دیکھیے الپ تگین، آلپ ارسلان، اور آیغُد آلپ، تونُر آلپ وغیرہ) کا شمار عثمان اوّل کے مصاحبین میں کیا جاتا ہے اور ابتدائی ترکی فتوحات سے اس کا بڑا تعلق ہے۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ اُس نے انجل او کومہ Angelokoma، موجودہ ''آینہ گُل'' پر صرف ستّر آدمیوں کے ساتھ اچانک حملہ کرکے (۶۹۹ھ/۱۲۹۹ء) اس پر قبضہ کر لیا (بقول نشری، ادریس بتلیسی در J.v. Hammer : GOR، ۱ : ۵۳ ببعد)۔ وہ عثمان کے بیٹے اُورخان کا بھی مشیر رہا۔ اُورخان کے حکم سے اس نے کوہ اولمپس Olympus پر ادرنوس کا مقام سر کیا جو بورسہ کی کلید سمجھی جاتی تھی (۱۳۲۶ء)۔ اس کی بعد کی زندگی کا حال معلوم نہیں ہو سکا۔ بوزنطی مؤرخین، مثلاً Chalkondyles (دیکھیے ص ۵۶، س ۲۰؛ ۲۴۳، س ۱۸، ۲۴۳، س [illegible]

طبع Bonn) نے اس کا نام Toupyourys لکھا ہے۔

(F. Babinger)

* **طور غُود** : ایشیاے کوچک کا ایک ترکی قبیلہ، یہ قبیلہ عثمانلی ترکوں کی تاریخ کے ابتدائی دور ھی میں ورسق قبیلے (دیکھیے Chalkondyles کی متعلقہ اہم عبارت، ص ۳۴۲، س ۴) کے ساتھ ساتھ نمودار ھوتا نظر آتا ہے۔ اس کی اصل یا ابتدا گمنامی کے پردوں میں مستور ہے؛ اوّل اوّل اس کا ذکر آٹھویں صدی ھجری کے آخر میں آتا ہے، جب قرمان اوغلو کے علاء الدّین نے اس قبیلے کے لوگوں کو اپنی فوج میں بھرتی کیا۔ اس سے ایک صدی بعد وہ جم سلطان کی فوج میں سلطان بایزید (دیکھیے J. v. Hammer : GOR، ۲ : ۲۵۶، ۸۸۶ھ/ ۱۴۸۱ء) کے خلاف آنا طُولی کی مہم میں نبرد آزما نظر آتے ھیں۔ اس زمانے کے قریب طورغود اور ورُسق بلغار داغ (ھامر : GOR، ۲ : ۲۹۴) کی دوسری جانب کیلیکیا Cilicia کے شہر تورُس Taurus میں رھا کرتے تھے۔ اس وقت اور اس کے بعد وہ عثمانلی ترکوں کے دشمنوں قرمان اوغلو کے زیر اثر و اقتدار تھے۔ قرمان اوغلو کے زوال کے بعد طورغُود صفحۂ تاریخ سے غائب ھوگئے۔ ان کا طور غدلو (طور غودلی) کے مقام سے جو صَرُو [صارو] خان [رک بآں] کی سنجاق میں واقع ہے، کوئی تعلق نہیں اور نہ تاموق تورگوت (تُرگہ آتن) ھی سے کوئی واسطہ ہے۔

(F. Babinger)

* **طور غودلی** : لفظی معنی، ''طورغُود'' [رک بآں] کا وطن، یہ علاقہ ''آینہ گُل'' کے اردگرد ایشیاے کوچک میں واقع ہے، جسے طور غُود آلپ [رک بآں] نے فتح کرکے بطور جاگیر حاصل کیا تھا۔ بقول لیون کلاویس Leonclavius (دیکھیے Hist. Musulm. Turc. [illegible] بذیل؛ دیکھیے اس کے

متعلق *Isl.*، ۱۲ : ۱۰۲)، عربی نام 'ذوالقدر' طورغود کی ہی بگڑی ہوئی شکل ہے ۔ یہ خیال غالبًا صحیح ہے کیونکہ ذوالقدر کا اشتقاق یقینی طور پر کسی ترکی اسم معرفہ سے ہے ۔ لہٰذا ذوالقدر [رک باں] اوغلو کے شاہی خاندان کا تعلق طورغود کے ترکمان قبیلے سے ماننا پڑے گا ۔

مآخذ : دیکھیے F. Babinger در *Isl.*، جلد ۱۲ ۔

(F. BABINGER)

* **طُوس** : (عربی املا)، اصلی ایرانی شکل تُوس، خُراسان کا ایک ضلع ۔ تاریخی زمانے میں طُوس ایک ضلع کا نام تھا، جس میں کئی شہر شامل تھے ۔ نوقان کا شہر تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے آخر تک آباد رہا ۔ شکل نُوقان > نوقان Nōkān کی تصدیق مشہد کے محلۂ نُوغان سے ہوتی ہے (جہاں واو معروف نے واو مجہول کی جگہ لے لی ہے) ۔ اس کے بعد کے زمانے میں ایک اور شہر طابَران کی شہرت ہوئی اور اس میں اتنی وسعت ہوئی کہ اصلی طابَران نئے تعمیر شدہ شہر کے مضافات میں شمار ہونے لگا (دیکھیے الادریسی) ۔ اس نئے شہر کا نام عام طور پر طُوس مشہور ہو گیا ۔ المَقدسی مشہد کے نام کا ذکر پہلے ہی اس طرح کر چکا ہے کہ وہ سناباد کے گاؤں میں صرف ایک مقدس مقام تھا ۔ مشہد نے پہلے ملحقہ شہر نوقان کے علاقے میں پھیلنا شروع کیا، جس کا نام ۱۳۳۰ء کے قریب غائب ہو گیا ۔ ۱۸۳۹ء میں طوس کو تباہ کر دیا گیا، اور پھر اس کی دوبارہ تعمیر نہ ہوئی ۔ بہم رسانی آب کا جو انتظام طُوس کے لیے موجود تھا، اُسے مشہد کی طرف منتقل کر دیا گیا ۔ صفویوں کے عہد میں شیعیوں کا یہ مقدس شہر طُوس کے پرانے ضلع (وادی کشف رُود) کا اور سارے خُراسان کا صدر مقام بن گیا ۔

محل وقوع : خُراسان کے شمال کی جانب پہاڑوں کے دو سلسلے پھیلے ہوئے ہیں، ان میں سے ایک (کوپت داغ، وغیرہ) خُراسان کے شمال سے نکل کر ماوراے خزر تک چلا جاتا ہے ۔ دوسرا (جو کوہ اَلبُرز ہی کا سلسلہ ہے) اس کے متوازی جنوب میں ہے ۔ قُوچان کے جنوب میں یہ دونوں سلسلے ایک دوسرے کے قریب ہو جاتے ہیں اور اس تنگ مقام میں وہ حد قائم ہو جاتی ہے جو دریاؤں کے طاسوں اور وادیوں کو جُدا کرتی ہے ۔ شمال مغرب میں جو کُھلا راستہ ہے، وہاں سے گزر کر اَترک دریا بحیرۂ خزر میں جا گرتا ہے ۔ جنوب مشرق کی وادی میں سے دریاے ''کشف رُود'' گزرتا ہے اور یہ دریاے ''ہری رُود'' (دریاے ہرات) کے بائیں کنارے کا معاون دریا ہے، طُوس کا ضلع دریاے ہری رُود کے اوپر کے حصے پر واقع ہے ۔ جنوبی سلسلۂ کوہ (بنالود جس کی چوٹی تقریبًا ۲۸۰۰ فٹ بلند ہے) اسے نیشاپور سے جُدا کرتا ہے ۔ ہری رود کا پانی جنوب کے وسطی صحرا میں جا کر جذب ہو جاتا ہے ۔

ابتدا : اس علاقے کے نام سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ کسی زمانے میں طوس میں بعض قدیم غیر آریا عناصر آباد تھے ۔ کشف رُود کے متعلق بُندہشن میں لکھا ہے کہ ''کَسک کا دریا طُوس کے علاقے کی ایک گھاٹی سے نکلتا ہے اور اسے وہاں کَشپ کہتے ہیں ...'' (ترجمہ West، ص ۸۱) ۔ Marquart : (*Untersuchungen z. Geschichte v. Eran*، ۲ : ۲۸) کی تحقیق یہ ہے کہ کَسپ اور طابَران (طُوس کا قصبہ) اُن گم شدہ لوگوں Kāsau اور Tāruqar کے نام ہیں جن کے نشانات کئی مقامات پر ملتے ہیں ۔ ایران کے شہروں کی پہلوی فہرست (ترجمۂ Blochet در

Recueil des travaux relatifs à la philol. et arch. égypt et assyriennes، ج ۱۷ (۱۸۹۵ء)، ص ۱۶۵ تا ۱۶۷، فصل ۱۴ - ۱۵) میں طوس کا ذکر اس طرح آتا ہے کہ روایتی ہیرو نوذر کا بیٹا توس وہاں ۹۰۰ برس تک سپہبد (سپہ پت) رہا۔ شاہنامہ (طبع Mohl، ۴ : ۵۵۲) میں آیا ہے کہ کیخسرو نے جاگیریں تقسیم کرتے وقت خراسان کا علاقہ توس کو دیا۔ اس سے زیادہ واضح کیانیان (نزہۃ القلوب) صرف اس شہر کی دوبارہ تعمیر کو توس یا توس سے منسوب کرتی ہیں، جس کا حقیقی بانی جمشید تھا، جس سے شہر طوس کے آباد ہونے کا زمانہ ساسانیوں کے زمانے سے پہلے کا معلوم ہوتا ہے۔ بقول صنیع الدولہ، ۱ : ۱۹۹، ۲۷۷ اور سائیکس Sykes، طوس کے علاقے میں قدیم ترین آبادی کے آثار کشف رود کے دائیں کنارے پر شہر طوس سے چار میل جنوب مشرق (جنوب مغرب پڑھیے) میں اور مشہد سے ۱۰ میل شمال مغرب میں شہر بند (یا تپہ قبوہ) کے کھنڈروں میں پائے جاتے ہیں۔ قدیم طوس کو Spiegel (Eran. Altert.، ۲ : ۵۳۹؛ Tomaschek: Zur hist. Topogr. v. Persien، ۱ : ۲۱۹؛ Marquart: Untersuch.، ۲ : ۶۵؛ سائیکس: کتاب مذکور) سوسہ سے وابستہ کیا جاتا ہے، جو آیریہ Areia کا ایک شہر ہے، جہاں سکندر اعظم بارتھیا [خراسان قدیم] سے گیا تھا (Arrian: Anabasis، جلد ۵، ۲، طبع C. Müller، ص ۸۴)۔ آیریہ کا صوبہ (قدیم فارسی ھَرَیوَہ) چونکہ دریائے ھری رود کی گزرگاہ پر تھا، (Kiepert: Lehrb. d. alt. Geogr.، ۱۸۷۸ء، ص ۵۹) اس لیے ہم اس طوس کو بھی اس میں شامل کر سکتے ہیں جو ھری رود کے معاون دریا کے کنارے پر آباد تھا۔ اس کے برعکس یہ بات کہ اصلی نام سُوس [illegible] تبدیل ہو گیا، تو اس کے متوازی تبدیلیاں شوستر کے شستر اور شاید شاش کے تاشقند وغیرہ میں بھی ملتی ہیں۔ (سوسیہ کو زوزان شناخت کرنا جیسا کہ خانیکوف: Artacoana، در J.A، اگست ۱۸۷۵ء، ص ۲۳۵ تا ۲۴۲ نے کیا ہے، قابل تسلیم نہیں)۔ (Herzfeld) نے اپنی حال کی تصنیف Archäol. Mitteil. aus Iran، ۱۹۳۰ء، ۲/۱ : ۱۱۰ اور ۱/۳ : ۸۲، میں یہ تشریح کی ہے کہ اوستا میں توسہ نَستَرانام (نستارا نام) کا جو لفظ آیا ہے اس میں توسہ سے مراد چھوٹے بھائی کا خاندان ہے، اور پھر یہ حقیقت بیان کرتا ہے کہ دارا کا باپ وِشتاسپہ جو ہخامنشی خاندان کی چھوٹی شاخ کا جدِاعلیٰ تھا، وہاں رہا کرتا تھا۔ ایرانی بندہشن کے مطابق روایتی وِشتاسپ آتش بُرزین مِہر کی آگ کو خوارزم سے کوہ روشن تک لے گیا تھا جو کنارنگ کے ملک میں ہے)۔

عہد ساسانی: ساسانی عہد میں ہمیں طوس کے متعلق بہت کم معلومات ملتی ہیں۔ روایۃً یہ بتایا جاتا ہے کہ یزدگرد اول کی موت (۴۲۰ء) گھوڑے کی ایک مہلک دولتی سے واقع ہوئی جو جھیل شہد کے نزدیک ساو کے چشمے سے برآمد ہوا تھا (شاھنامہ، طبع Mohl، ۵ : ۵۱۹ تا ۵۲۳)؛ Nöldeke: Gesch. d. Perser und Araber، ۱۸۷۹ء، ص ۷۷ تا ۷۸، کے خیال میں یہ جغرافیائی تفاصیل فردوسی کا اپنی طرف سے اضافہ ہیں [تفصیل کے لیے دیکھیے آ] لائیڈن، بار اول، بذیل مادّہ]۔

مآخذ: (۱) صنیع الدولہ: مطلع الشمس، تہران ۱۳۰۱ھ، ۱ : ۱۹۷ تا ۲۷۷ (کھنڈروں کا تذکرہ، تاریخی مواد، طوس کے مشہور باشندے)؛ (۲) محصّل (= تقی زادہ): کاوہ (برلن) میں فردوسی کے متعلق سلسلۂ مضامین، سلسلۂ جدیدہ، ۱۹۲۰ء، اعداد ۱۰، ۱۱، ۱۲؛ ۱۹۲۱ء، اعداد ۱، [illegible] (۳) Fraser: Narr. of a (۱۸۲۵ء)

journey into Khorasan، لنڈن ۱۸۲۵ء، ص ۱۰۵ تا ۱۰۹؛ (۳) Ritter: Erdkunde، ۸ (۱۸۳۸ء): ۲۸۷ تا ۲۹۲؛ (۴) Khanikow: Otcet, Westnik Russ. Geog. Obshc، ۶ (۱۸۵۵ء): ۴۸؛ (۵) Khanykoff (Khanikow): Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie Centrale، پیرس ۱۸۶۳ء، ص ۱۰۹، ۱۱۰؛ (۶) Vámbéry: Meine Wanderungen، Pest ۱۸۶۷ء، ص ۲۲۶؛ (۸) Napier: journey on the Turcoman Frontier، Proc. RGS، ۱۸۷۶ء، ص ۱۶۹؛ (۹) O'Donovan: The Merv Oasis، لنڈن ۱۸۸۲ء، ۲: ۱۵ تا ۱۶؛ (۱۰) Žukowsky (۱۸۹۰ء) Mogila Firdousi (مقبرۂ فردوسی)، Zap، ۷ (۱۸۹۲ء): ۳۰۸ تا ۳۱۳ (فوٹو گراف)؛ (۱۱) Curzon: Persia، ۱۸۹۲ء، ص ۱۷۴؛ (۱۲) C.E. Yate: Khurasan and Sistan، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۳۱۶ (فوٹو گراف مقبرۂ طوس)؛ (۱۳) Barthold: Istor.-geogr. obzor Irana، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص ۹۹ تا ۱۰۲؛ (۱۴) Le Strange: The Lands of the Eastern Caliphate، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۳۸۸ تا ۳۹۱؛ (۱۵) P. M. Sykes: Histor. notes on Khurasan، در JRAS، ۱۹۱۰ء، ۱۱۱۳ تا ۱۱۲۰؛ (۱۶) Jackson: From Constantinople to the Home of Omarkhayyam، نیو یارک ۱۹۱۱ء، ص ۲۶۶ تا ۲۹۳؛ (۱۷) Diez: Churasanische Baudenkmäler، وی انا ۱۹۱۸ء: ۵۵ تا ۶۲؛ (۱۸) Diez: Persien. Islamische Baukunst in Churasan، وی انا ۱۹۲۳ء، بمدد اشاریہ۔

(V. MINORSKY [و تلخیص از ادارہ])

* **طُوسان**: بقول یاقوت مَرْو الشّاہجان [رک باں] سے دو فرسخ پر واقع ایک گاؤں کا نام ہے۔ ۱۳۰ھ میں جب بنو اُمیّہ کا والی نصر بن سیّار، ابو مسلم کے حملے میں پسپا ہوا اور نہر عیاض کے کنارے پر خیمہ زن ہوا تو اُس نے ابو الذّیال کو طوسان [illegible] جہاں کے باشندے ابو مسلم کے حامی تھے۔ ابو الذّیال کو طوسان میں شکست ہوئی (دیکھیے ابن الاثیر، ۵: ۲۸۲)۔

(V. MINORSKY)

طُوسقہ: رک بہ آرناؤدلق Arnawutluk۔ *

الطُّوسی: محمّد بن الحسن بن علی ابو جعفر، * ماہ رمضان ۳۸۵ھ/۹۹۵ء میں طوس میں پیدا ہوا۔ ابتدائی تعلیم اپنے وطن مالوف میں پانے کے بعد ۴۰۸ھ/۱۰۱۷ء میں بغداد آگیا اور شیخ المفید (محمّد بن محمّد النّعمان البغدادی (م ۴۱۳ھ/۱۰۲۲ء) سے تعلیم حاصل کرنے لگا۔ اُن کی وفات پر الطُّوسی، السیّد المرتضٰی (ابو القاسم علی بن الحُسین، م ۴۳۶ھ/۱۰۴۴ء) کے حلقۂ درس میں شامل ہو گیا اور ۲۳ برس تک اُن کا شاگرد و مصاحب رہا۔ جب وہ بھی وفات پا گئے تو بارہ برس تک بغداد میں مقیم رہا اور شیعہ مذہب کی تبلیغ و اشاعت میں اپنی انتہائی کوشش صرف کرتا رہا۔ اُس کے دشمنوں نے ایک دفعہ خلیفہ القائم (۴۲۲ تا ۴۶۷ھ/۱۰۳۱ تا ۱۰۷۵ء) کے پاس شکایت کی [کہ وہ خلفائے ثلاثۂ اولی کے بارے میں برے خیالات کا اظہار کرتا ہے] اور انھوں نے ان الزامات کی تائید میں اس کی تصنیف کتاب المصباح کی بعض عبارتیں پیش کیں، لیکن اس نے اپنی تحریروں کو ایسے طریق سے بیان کیا کہ خلیفہ کو اطمینان ہو گیا کہ ان میں سُنّی مذہب کے متعلق سوء ادب کا اظہار مطلق نہیں ہے؛ چنانچہ خلیفہ نے اس کے خلاف کوئی کارروائی نہ کی لیکن رائے عامّہ اُس کے بے حد خلاف ہو گئی اور آخرکار ۴۴۸ھ میں بغداد کو چھوڑ کر وہ نجف چلا آیا جہاں اُس نے بقیہ عمر گزار دی۔ وہ شیعہ مذہب کا عظیم مجتہد ہے اور شیخ الطّائفہ یا [illegible] کے لقب سے مشہور ہے۔ متعدد

سوانح نویسوں کے قول کے مطابق اس کا انتقال ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء میں نجف میں ہوا۔ بعض لکھتے ہیں کہ اس نے ۴۵۸ھ/۱۰۶۵ء میں وفات پائی۔ اس کی دو کتابیں تہذیب الاحکام اور الاستبصار فقہ کی ان چار کتابوں (الکتب الاربعہ) میں سے ہیں جنھیں شیعہ بے حد قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے ہیں؛ یوں وہ متعدد کتابوں کا مصنف ہے جن کی فہرست اس نے تالیف فہرست کتب الشیعۃ (Bibliotheca Indica)، ص ۲۵۸ میں دی ہے۔ اس کی تصانیف میں مشہور اور اہم حسب ذیل ہیں:

(۱) کتاب تہذیب الاحکام۔ علم حدیث میں شیعہ عقیدے کی کتاب، لیتھو، دو جلدوں میں، مطبوعۂ تہران۔

(۲) کتاب الاستبصار فیما اختلف فیہ من الاخبار: یہ بھی حدیث میں ہے۔ پہلی تصنیف بہت مفصّل ہے اور اس میں ہر قسم کی احادیث ہیں، لیکن دوسری میں صرف وہی احادیث ہیں جو مختلف فیہ ہیں؛ لیتھو، لکھنؤ ۱۳۰۷ھ و تہران ۱۳۳۲ھ۔

(۳) کتاب المبسوط: شیعہ مذہب کے مطابق شرعی احکام کی تلخیص، لیتھو، تہران ۱۲۷۰ھ۔

(۴) النّہایۃ فی الفقہ: شیعہ عقائد کے مطابق قانون شریعت کا مُلخّص، لیتھو، جس کے ساتھ اسی مضمون پر کئی رسالے شامل کر کے الجوامع الفقہیۃ کے نام سے چھپے ہیں، تہران ۱۲۷۶ھ۔

۵۔ فہرست کتب الشیعۃ: شیعہ مذہب کی کتابوں کی فہرست، مطبوعۂ Bibliotheca Indica ۱۸۳۸ء۔

(۶) دعاء الجوشن الکبیر: دعاؤں کی کتاب جو حضرت امام زین العابدینؑ (م ۹۴ھ) سے منسوب ہے۔ آپ سے یہ کتاب مصنف تک پہنچی؛ لیتھو بین السطور، فارسی ترجمہ، [illegible]

(۷) دعاء الجوشن الصّغیر: وظائف یا دعاؤں کی ایک اور کتاب جو حضرت امام موسیٰ کاظمؑ (م ۱۸۳ھ) سے منسوب ہے اور مصنّف تک پہنچی ہے؛ لیتھو مع بین السطور اردو ترجمہ، لکھنؤ ۱۲۸۸ھ۔

(۸) کتاب الفصول فی الاصول: شیعہ مذہب کے اساسی عقائد و اصول پر ایک رسالہ ہے۔

(۹) مصباح المتہجّد الکبیر: ایک کتاب جس میں ان اعمال صالحہ اور دعاؤں کا ذکر ہے جو سال بھر میں ادا کرنی چاہییں۔ مصنف نے اس کتاب کو مختصر کر کے اس کا نام مصباح المتہجّد الصّغیر رکھا۔

(۱۰) کتاب الحلّ والعقد: مذہبی فرائض بالخصوص نماز کی کتاب۔

(۱۱) کتاب التّبیان فی تفسیر القرآن: قرآن کی مفصل و مکمل تفسیر، ۲ جلدوں میں مطبوعۂ تہران۔

(۱۲) عدّۃ الاصول: اصول فقہ کے متعلق ہے، لیتھو، تہران۔

۱۳۔ الامالی فی الاحادیث: احادیث و روایات حدیث، لیتھو، تہران۔

مآخذ: (۱) رجال النجاشی، ص ۲۸۷؛ (۲) منتہی المقال، ص ۲۶۹؛ (۳) روضات الجنّات، ص ۵۸۰ تا ۵۹۰؛ (۴) قصص العلماء، ص ۳۱۲؛ (۵) شُذور العقیان، ۲: ورق ۱۱۹ تا ۱۲۱؛ (۶) ہدایت حسین: فہرست عربی مخطوطات، بوہار لائبریری، کلکتہ، ۲: ۵۳؛ (۷) Brockelmann: GAL، ۱: ۴۰۵۔

(M. HIDAYET HOSAIN)

الطُّوسی: نصیر الدّین ابو جعفر محمّد بن ★ محمّد بن الحسن، منجّم، مؤرخ اور شیعہ سیاستدان جس کا زمانۂ حیات مغول کے حملوں کے عہد سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ ۱۱ جمادی الاولیٰ ۵۹۷ھ/ ۱۸ فروری ۱۲۰۱ء کو طوس میں پیدا ہوا اور اس

نے ۱۸ ذوالحجہ ۶۷۲ھ/۲۶ جون ۱۲۷۴ء کو بغداد میں وفات پائی۔

نصیر الدّین طوسی نے اسمٰعیلی حاکم ناصر الدّین عبدالرّحیم بن ابی منصُور کے منجّم کی حیثیت سے سرتخت میں ملازمت شروع کی۔ جب اُس کی اس کوشش کا راز افشا ہو گیا کہ وہ دربار خلافت میں جانا چاہتا ہے، تو اُسے سرتخت میں اور اس کے بعد اَلمُوت [رکّ باں] میں نظر بند کر دیا گیا، لیکن اُس کی ملازمت برقرار رہی اور اُسے اجازت دے دی گئی کہ وہ علم ہیئت میں اپنی تحقیق و تدقیق جاری رکھے۔ ۶۵۴ھ/۱۲۵۶ء میں اُس نے حشیشین کے شیخ رُکن الدّین خورشاہ کو ہلاکو [رکّ باں] کے حوالے کرا دیا اور پھر اُس کا معتمد علیہ مشیر ہو کر فتح بغداد کی مہم پر اُس کے ساتھ روانہ ہوا۔ مَرَاغہ میں اُس کے حکم سے ایک رصد گاہ قائم کی۔ پھر ہلاکو کا وزیر اور مہتمم اوقاف بن گیا، اور اس نے اباقا [رکّ باں] کے عہد میں بھی اپنے اثر و اقتدار کو مرتے دم تک برابر قائم رکھا۔

طُوسی کے سیاسی رویّے کی تعیین اس کے اثنا عشری فرقے سے گہری ہمدردی رکھنے سے ہوتی تھی، چنانچہ وہ ہمہ گیر قابلیت اور لیاقت کی بدولت ایران کی شیعہ منتشر جماعت کا سردار بن گیا، اور خلافت عباسیہ کا مخالف بن کر مغول سے مل گیا۔ یہ اُسی کے رسوخ کا اثر تھا کہ مغلوں کی پیدا کردہ عالم گیر بربادی میں شیعوں پر کچھ تھوڑا بہت رحم کیا گیا اور جنوبی عراق میں اُن کے مقدس مقامات دست درازی سے محفوظ رہے۔

اس کی تصانیف میں سے (دیکھیے ۶۵ نام، در *GAL*، ۱ : ۵۰۸ ببعد؛ دیکھیے نیز Nallino، در *Oriente Moderno*، ۸ : ۴۳ ببعد) دو کتابیں اصول و عقائد مذہب پر ہیں جن کی اُس کے ہم مذہب بے حد قدر و منزلت کرتے ہیں اور اُن پر کئی بار شرحیں لکھی گئی ہیں، یعنی تجرید العقائد (تہران، بغیر تاریخ) اور قواعد العقائد (تہران ۱۳۰۵ھ، مع شرح ابن المُطَہّر جو اُس کا شاگرد تھا)۔ ان میں ائمہ کے متعلق اثناعشریوں کی تعلیمات کو واضح طور پر بیان کیا گیا ہے اور اسی طرح الہیات کی کتاب الفصول میں جو فارسی زبان میں ہے، (دیکھیے عربی کی شرح، مخطوطۂ برلن، ورق ۱۳۸ ب، ببعد)۔ اصول و عقائد مذہب کی تشریح میں کہیں کہیں ان عقائد کی رسمی تمہید کے طور پر طُوسی کے فلسفہ و منطق کا اظہار بھی ہوتا ہے، جو بیشتر شیعہ روایات ہی سے ماخوذ ہیں۔ فلسفہ و منطق کا یہ انداز دبستان ابن سینا [رکّ باں] کے مطابق ہے۔ ابن سینا کی تصنیف الاشارات والتنبیہات پر اُس نے حلّ مشکلات الاشارات کے نام سے ایک شرح مرتّب کی (لکھنؤ ۱۲۹۳ھ)؛ یہاں اس نے فخر الدین رازی [رکّ باں] کی مخالفت اور ابن سینا کی تائید کی۔ اس کے علاوہ اس نے رازی کی تصنیف مُحصّل افکار المُتقدّمین والمتأخّرین کی ناقدانہ شرح تلخیص مُحصّل کے نام سے لکھی (دیکھیے خاتمۂ کتاب محصّل، قاہرہ، ۱۳۲۰ھ)۔ وہ راسخ العقیدہ شیعہ اور دوازدہ اماموں کا عقیدتمند تھا۔ اس کا ثبوت اس کی متصوّفانہ کتاب اَوصاف الأشراف سے ملتا ہے (تہران، ۱۳۲۰ھ)؛ گو یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ وہ تصوّف کا قائل اور الحلّاج کا مدّاح تھا اور اسی وجہ سے وہ اپنے بہت سے ہم مذہبوں میں ممتاز ہے۔ فقہ میں اس نے قانون وراثت پر کتابیں لکھیں۔ علوم السحر و الطلسمات پر اُس کی تصانیف میں سے کتاب الرّمل محفوظ رہ گئی ہے (میونخ، عربی مخطوطات، شمارہ ۸۸۰)۔ وہ ابھی سرتخت ہی میں تھا کہ اس نے اپنے سرپرست کی خدمت

میں اپنی ادبی تصنیف اخلاق ناصری پیش کی جو اب تک بار بار چھپتی رہی ہے (لاھور ۱۳۲۶ھ، بمبئی ۱۲۶۷ھ وغیرہ)؛ اس میں ابن مسکویہ کا اثر نمایاں ہے۔ اپنے فرقے سے اسے جو عقیدت و محبت تھی وہ اسے دوسروں سے تعلقات رکھنے میں مانع نہ ہوئی۔ اس نے جلال الدین رومیؒ سے خطوط کے ذریعے اور نجم الدین کاتبی سے (GAL، ۱: ۴۶۶) بالمشافہہ علمی مسائل پر تبادلۂ خیالات کیا؛ دربار میں وہ جُوینی [رک بان] برادران کے ساتھ مل کر کام کیا کرتا تھا۔ ان میں سے ایک مؤرخ علاء الدین عطا ملک جوینی کے نام اس نے اپنی کتاب تلخیص محصّل معنون اور دوسرے یعنی صاحب دیوان شمس الدین کو اوصاف الاشراف پیش کی۔ شیعی حلقوں کے باہر اس کی شہرت کی بنیاد علوم قطعیہ (exact sciences) میں اس کی تصانیف و تحقیقات پر ہے، یعنی علم طب، علم طبیعیات، ریاضی و ھندسہ اور بالخصوص علم ھیئت و نجوم میں۔

مآخذ: (۱) مصطفی التفریشی: نقد الرجال، تہران ۱۳۱۸ھ، ص ۳۲۱ تا ۳۲۲؛ (۲) نور اللہ المرعشی الشوشتری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ، [illegible]؛ (۳) الحر العاملی: أمل الآمل فی ذکر علماء جبل عامل، تہران ۱۳۰۲ھ، ص ۵۰؛ (۴) محمد باقر الخوانساری: روضات الجنّات، تہران ۱۳۰۶ھ، ص ۵۷۸ ببعد؛ (۵) الوصّاف: (۶) تجزیة الأمصار، بمبئی ۱۲۶۹ھ، طبع Hammer Purgstall، وی آنا ۱۸۵۶ء؛ (۷) رشید الدین فضل اللہ: جامع التواریخ = Quatremère: Histoire des Mongols de la Perse، پیرس ۱۸۳۶ء؛ (۸) محمّد باقر المجلسی: بحار الانوار، ۲۵، تہران ۱۳۰۳ھ، ص ۲۰؛ (۹) اعجاز حسین الکنتوری: کشف الحُجب والأستار عن اسماء الکتب والأسفار (Bibl. Ind. N.S.)، عدد ۱۳۰۰، (کتابوں کے نام ابجد کی ترتیب سے مرتب ہوے ہیں): (۱۰) ابن شاکر: فوات الوفیات، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۲: ۱۴۹؛ (۱۱) خواند امیر: حبیب السیر، بمبئی ۱۲۷۳ھ، ۳/۱: ۶۰ تا ۶۳؛ (۱۲) ابراھیم بن سموئیل زکوت: کتاب یوحسین، کراکو Cracau، ۱۵۸۱ء، ص ۱۵۴؛ (۱۳) J. Scaliger: Thesaurus temporum Eusebii Pamphili Chronicorum Canonum، لائڈن ۱۶۰۶ء، ضمیمہ ۲، ج ۲، ص ۳۱۵ ببعد؛ (۱۴) Peiper: Stimmen aus dem Morgenland، Hirschberg ۱۸۵۰ء؛ (۱۵) A. Sprenger، در ZDMG، ۱۳: ۵۳۹ ببعد؛ (۱۶) E. Berthels، در Islamica، ۱: ۳۴۴ ببعد؛ (۱۷) J. Stephenson، در Isis، ۵: ۳۲۹ ببعد؛ (۱۸) M. Horten: Die philosophischen Ansichten von Razi und Tusi، بون ۱۹۱۰ء، و Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Razi und ihre Kritik durch Tusi، لائپزگ ۱۹۱۲ء؛ (۱۹) d'Ohsson: Histoire des Mongols depuis Tschingiz Khan jusqu'à Timour Bey، ہیگ اور امسٹرڈم ۱۸۳۴ء ببعد؛ (۲۰) Hammer-Purgstall: Geschichte der Ilchane، Darmstadt ۱۸۴۲ء ببعد؛ (۲۱) Howorth: History of the Mongols، لنڈن ۱۸۷۶ء ببعد، جلد ۳، بمدد اشاریہ؛ (۲۲) Carra de Vaux: Gazali، پیرس ۱۹۰۲ء، ص ۶۲ ببعد؛ (۲۳) E.G.Browne: A Literary Hist. of Persia، لنڈن ۱۹۰۶ء اور (۲۴) A History of Persian Literature under Tartar Dominion، کیمبرج ۱۹۲۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۲۵) R. Strothmann: Die Zwölfer-Schi'a، لائپزگ ۱۹۲۶ء، جہاں معروف حوالے مذکور ہیں۔

(R. STROTHMANN)

الطُّوسی کی طبّی کتابیں علمی نقطۂ نظر سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتیں۔ علم طبیعیات میں ایک ہیئت دان کی حیثیت سے اسے ابتدائی طور پر صرف علم مناظر، ھندسی اور طبیعی میں دلچسپی

تھی ۔ اس ضمن میں اس کی تحریر کتاب المناظر جو اقلیدس کی Optics کا ترجمہ ہے اور رسالہ فی انعکاس الشعاعات و انعطافہا قابل ذکر ہیں ۔ طوسی کی وہ محنت قابل داد ہے جو اس نے ثابت بن قرہ، قسطا بن لوقا اور اسحق بن حنین کے ان ترجموں کی اشاعت و صحت میں کی جو ان لوگوں نے یونانی مہندسوں اور ہیئت دانوں کی کتابوں سے کیے تھے ۔ ریاضیات میں اقلیدس (مبادیات Elementa، معلومات Data، مظاہر Phenomena)، ابلونیوس Apollonius (مخروطیات Conica) اور ارشمیدس Archimedes (ابعاد دائرہ کرہ و اسطوانہ، Lemmata) اور ہیئت دانوں میں ثاذسیوس Theodosius، منالاؤس Menelaus، اوطولوقس Autolycus، ارسطرخس Aristarchus، ابسقلاؤس Hypsicles، اور بطلیوس قابل ذکر ہیں ۔ اس کی سب سے زیادہ مشہور اور طبعزاد تصنیف کتاب شکل القطاع ہے، جو اصول خط قاطع (transversal) پر ہے اور جس میں وہ کروی علم مثلث کے متعلق اساسی اہمیت کے نتائج کا استنباط کرتا ہے ۔ اس نے علم حساب پر بھی ایک کتاب مختصر بجامع الحساب بالتخت و التراب لکھی ۔

علم ہیئت میں اپنی کامیابیوں کے لحاظ سے طوسی نے بڑی شہرت پائی ۔ مغل خواتین کو نجوم اور جوتش سے بڑی دلچسپی تھی اور اسی وجہ سے اسے اپنی تحقیق و تدقیق کے لیے تمام وسائل مہیا ہو گئے ۔ ہولاگو خان نے بالخصوص اس کی بڑی مدد کی ۔ اس نے مراغہ میں ایک بہت بڑی رصدگاہ کی تعمیر کا کام طوسی کے سپرد کیا، جس میں بہترین قسم کے آلات مہیا تھے اور ان میں سے بعض تو پہلی دفعہ تیار کیے گئے تھے؛ اس کے علاوہ مشاہدین کا بہت بڑا عملہ بھی تھا ۔ اس عمارت کی تعمیر کے آغاز میں طوسی ساٹھ سال کا ہو چکا تھا، لیکن خدا کی طرف سے اسے بارہ برس کی مزید مہلت مل گئی کہ وہ سیاروں کے نئے گوشواروں کے شمار و حساب کا کام پورے طور پر مکمل کر لے، جو نہایت جامع مشاہدات پر مبنی تھے ۔ اعداد و شمار کو اس نے زیج ایلخانی میں درج کیا ہے ۔ پہلے مقالے میں سنین کا ذکر ہے؛ دوسرے میں سیاروں کی گردش اور تیسرے اور چوتھے میں علم نجوم کے متعلق مشاہدات ہیں ۔ اس کی دوسری تصانیف میں سے ایک کتاب التذکرۃ الناصریہ ہے، جس میں علم ہیئت کے تمام موضوعات پر مکمل تبصرہ کیا گیا ہے اور جس پر بعد کے زمانے کے بے شمار علما نے شرحیں لکھی ہیں ۔ اسی طرح نجوم کے ضمن میں اس کی کتاب سی فصل قابل ذکر ہے ۔

مآخذ : طوسی کی تصانیف علم ریاضی و نجوم کا اور ان مخطوطات کا جو اب تک موجود ہیں، بہترین تذکرہ H. Suter نے اپنی کتاب *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*، لائپزگ ۱۹۰۰ء، ص ۱۴۸ تا ۱۵۳ء میں لکھا ہے ۔ مزید حوالوں کے لیے دیکھیے (۲) E. Wiedemann : *Beiträge z. Gesch. d. Naturwissenschaften*، ص ۷۸؛ نیز دیکھیے *SBPMS Erlg.*، ۶۰ (۱۹۲۸ء)؛ ۳۱۵ ۔

(J. RUSKA)

طوطی نامہ : رک بہ نخشبی، ضیاء الدین، شیخ ۔ *

طوغ : (ترکی)، تبتی بیل (Yak) کی دم (قطاس)؛ بعد میں اس کی جگہ گھوڑے کی دم استعمال ہونے لگی ۔ اسے چوب یا بلی کے سرے سے باندھ کر اور بعض اوقات اس کے اوپر ہلال کا نشان لگا کر اس سے افواج کو جمع کرنے کے لیے جھنڈے یا

علم کا نام دیا جاتا تھا ۔ سلطنت عثمانیہ کے ابتدائی عہد میں اسے فوجی منصبوں کے امتیازی نشان کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا تھا ، یعنی لوا یا سنجاق بے کے منصب کے لیے ایک ، بیگلربیگی کے لیے دو ، وزیر کے لیے تین ، صدر اعظم کے لیے پانچ اور سلطان کے لیے جنگ کے زمانے میں سات طوغ مخصوص تھے ۔ جب کسی پاشا کو اس کے منصب سے برطرف کیا جاتا تو اسے اس نشان سے بھی محروم کر دیا جاتا تھا ۔ سلطان محمود ثانی نے ینی چریوں کے دوسرے نشانوں کے ساتھ اس نشان کو بھی ترک کر دیا ۔ وسط ایشیا میں اس نشان کے علم بردار کو طوغ بیگی کہا کرتے تھے ۔

مآخذ : (۱) احمد راسم : تاریخ عثمانیہ ، قسطنطنیہ ۱۳۲۶-۱۳۲۸ھ ، ۱ : ۵۵ ؛ (۲) واصف ، در جودت [illegible] ؛ *Etat militaire ottoman* [illegible] (مرقم : ترجمہ از ترکی) [illegible] Tavernier ؛ *Nouvelle relation du Serrail* [illegible] ؛ (۵) H. Hagen ، ص [illegible] ؛ *Beys de Tunis* ، ص [illegible] ؛ (۶) احمد رفیع : لہجۂ عثمانی و تقویم ، قسطنطنیہ ۱۲۹۹ھ ، ۱ : [illegible] ؛ (۷) Radloff : *Opyt* ، ۳ : ۱۲۹۴ ؛ (۸) سلیمان آفندی : لغات چغتای ، ص ۱۲۰ ۔

(CL. HUART)

* **طوغانجی :** (Doghandji) جو بڑے شکاری کے معنی میں ترکی اصطلاح ہے ؛ ماخوذ از طوغان (doghan) ، یعنی باز یا شاہین کریک (تحفۃ الزکیۃ فی اللغۃ الترکیۃ ، طبع B. Atalay ، استانبول ۱۹۴۵ء ، ص ۲۶۰) ؛ عام استعمال میں ہر شکاری پرندے کے لیے بھی بولا جاتا ہے ۔ فارسی لفظ "بازدار" بھی طوغانجی کے لیے اکثر مستعمل ہوتا تھا ۔

سلطنت عثمانیہ میں طوغانجی کی اصطلاح جس مفہوم میں ازمنۂ مابعد میں مستعمل تھی اس میں آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں تبدیلی ہوئی ہے (P. Wittek : *Zu einigen frühosmanischen Urkunden* ، در *WZKM* ، ج ۵۴ (۱۹۵۷ء) : ۲۰۰ و ۲۰۵ ؛ [illegible] ؛ "طوغانجی چفتلکی" کے لیے دیکھیے H. Inalcik : *Suret-i defter-i Sancak-i Arvanid* ، انقرہ ۱۹۵۴ء ، ص ۱۰۶) ۔

باز یا شکرے کا شکار عثمانی ترک بادشاہوں میں قدیم زمانے سے معمول تھا ، لہٰذا سلطنت میں اس شکار کی ایک بہت وسیع تنظیم پیدا ہو گئی ۔ "اندرون" اور "بیرون" [رک بآں] میں اور دونوں میں طوغانجی ہوا کرتے تھے ۔ "اندرون" کے طوغانجی ، جو ایک طوغانجی باشی کے ماتحت ہوتے تھے ، مختلف ایوانوں میں رہتے تھے ۔ سلطان جب شاہی شکار کو جاتا تو یہ ہمراہ ہوتے تھے ۔ سلطان کو اس شکار کا جتنا شوق ہوتا اسی کے مطابق ان کی تعداد بھی کم و بیش ہوتی رہتی تھی (۸۸۳ھ/۱۴۷۸ء میں اور سترھویں صدی عیسوی کے اوائل میں چالیس ؛ دیکھیے اسمٰعیل حقی اوزون چارشیلی : عثمانلی دولتی سرای تشکیلاتی ، انقرہ ۱۹۴۵ء ، ص ۳۴۴ تا ۳۴۶) ۔ "بیرون" میں "طوغانجیوں" کی ، جنھیں عموماً "شکارجی" کہتے تھے ، تین مختلف جماعتیں تھیں اور وہ **"بولوتوں" ، "چقیر جیان" ، "شاہین جیان" اور "اتمجہ جیان"** میں منقسم تھیں ، جو چقیروں (یعنی بحری اور باز) ، شاہینوں (یعنی بڑے بازوں) اور اتمجہ (یعنی شکروں) کی دیکھ بھال کرتے تھے اور بالترتیب چقیر جی باشی ، شاہین جی باشی اور اتمجہ جی باشی کے ماتحت ہوتے تھے ۔ اس تمام تنظیم کا سربراہ چقیر جی باشی [رک بآں] ہوتا تھا اور اس حیثیت میں اسے عموماً "میر شکار" کہتے تھے ۔ "بیرون" میں آغاؤں کے سلسلۂ مدارج میں اس کا درجہ چوتھا رہا (قانون نامۂ آل عثمان ،

[illegible] عارف، در TOEM، [illegible]، ضمیمہ ۱۲)۔ محمد ثانی کے عہد میں جب چقیرجی باشی کی ترقی ہوئی تو اسے سنجق بیگ بنا دیا گیا (ضابطہ مذکور، ص ۱۰) اور گیارہویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی میں ایک ہی شخص کو بیک وقت [illegible] بنا دیا گیا۔ شاہین جی باشی اور اکثر صورتوں میں چقیرجی باشی اور "تبریزون" بھی طوغانجی باشی اور شاہین جی باشی بنا دیا جاتا تھا۔ [illegible] کے تعلق سے طوغانجیوں کو "عارفہ" (پیشکش) ملتا تھا (O. L. Barkan: *[illegible]* II, 931-934 در استانبول یونیورسٹی اقتصاد فاکولتہ سی مجموعہ سی، ج ۱۵، ۱۹۵۳ء - ۱۹۵۴ء، ص ۲۰۳؛ عینی علی: قوانین آل عثمان، استانبول ۱۳۲۲ھ، ص ۹۵)۔

سولھویں صدی میں اسی قبیل کی تنظیم ہوئی تھی۔ جن سنجاقوں میں شکاری پرندے ہوتے تھے وہاں ایک طوغانجی باشی کے ماتحت طوغانجی (یا بازداران)، چقیرجی، شاہین جی اور اتمجہ جی ہوتے تھے۔ ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء میں ان کی تعداد مع ملازمین کے اناطولیہ میں ۱۷۱۲ اور روم ایلی میں ۱۵۲۰ تھی (دفتر بازداران ولایت روم ایلی و اناطولی، ونمبر ۵، در بلدیہ کتبخانہ سی، استانبول، جودت کتابلری، عدد O.86۔ اس اہم مآخذ میں مجمل طور پر طوغانجیوں کی تعداد اور ان سے متعلق احکام کی نقول مندرج ہیں)۔ ان کے بڑے بڑے گروہ تھے، خصوصاً گیلی پولی (۲۳۹)، ودین (۶۰۷)، بستہ (۲۰۵)، مرعش (۷۷۰) اور قارص (۵۳۷) کے سنجاقوں میں مقامی طوغانجی باشیوں کا تقرر چقیرجی باشی کرتا تھا اور انھیں "تیمار" [رک بآں] دیے جاتے تھے۔ ہر ایک طوغانجی باشی کے ماتحت دو خاصہ شناز، گورنج جی (بظاہر ماخوذ از "گور"، بمعنی جنگلی) اور گوتور اوجو ہوتے تھے اور ان کے پاس بھی "تیمار" ہوتے تھے اور جو شکاری جانور ان کے علاقوں میں پکڑے جاتے وہ انھیں سنبھالنے اور انھیں دربار میں پہنچانے کے ذمے دار ہوتے تھے۔

طوغانجی باشیوں کے تحت طوغانجیوں کی ایک جماعت ہوتی تھی، جو دیہات میں رہتے تھے اور اصلاً "رعایا" [رک بآں] تھے۔ وہ مذہباً عیسائی یا مسلمان ہوتے تھے اور ان کا کام شکاری جانور فراہم کرنا تھا۔ انھیں یہ خدمت سلطان کی سند "طوغانجی براتی" کے ذریعے تفویض ہوتی تھی اور اس کی بدولت انھیں نوبتی باری کے لیے ایک قطعۂ اراضی کا قبضہ مل جاتا تھا، جسے "طوغانجی چفتلک" یا "طوغانجی رشتی ناسی" کہتے تھے (رک بہ چفتلک) اور وہ عشر، جفت رسمی [رک بآں] اور عوارض [رک بآں]، یعنی محصولات سے مستثنی کر دیے جاتے تھے۔ وہ "باد ہوا" [رک بآں] کے محصولات طوغانجی باشی کو یا براہ راست سلطان کے محصل کو ادا کرتے تھے۔ اگر وہ اپنے چفتلکوں کے باہر کسی زمین پر کاشتکاری کرتے تھے تو انھیں اس پر زمیندار کو مزید مستقل محصول "رعایا" ادا کرنا پڑتا تھا۔ ان کے بیٹوں کو چفتلکوں پر ورثے کا حق حاصل تھا اور جب ان کی باری آتی تھی تو وہ طوغانجی مقرر ہو جاتے تھے (ان سب کے لیے دیکھیے O. L. Barkan: قانونلر، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۲۰، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۸۰، ۳۳۱)، لیکن دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں "رعایا" کو، جنھیں صرف ایک نسل ہی پہلے "طوغانجی" بنایا گیا ہو، محصولات کی معافی کی یہ رعایات نہیں دی گئیں۔

"رعایا" اصل کے طوغانجی مختلف گروہوں میں منقسم تھے، ان شکاری پرندوں کی نوعیت کے مطابق جن کو وہ پکڑتے اور تربیت کرتے تھے، جیسے کہ بازدار، چقیرجی، شاہین جی یا اتمجہ جی؛ نیز وہ بلحاظ اپنے فرائض کے صیادوں اور "یواجیوں" میں [illegible] الذکر خود بھی "قیاجیوں" اور

"دیدبانوں" (یعنی وہ جو پہاڑوں میں گھونسلوں کا سراغ لگاتے اور ان کی نگہبانی کرتے تھے) اور "تولکجیوں" (جو پرندوں کے بال و پر بچوں کی دیکھ بھال کرتے تھے) میں منقسم تھے۔ جب صیاد یا نواحی پرندوں کو مقامی طوغانجی باشی کے حوالے کرتے تو انھیں وصولی کی رسید (مہرلی تذکرہ) دی جاتی تھی۔ بعد ازاں سال میں کسی وقت طوغانجی باشی اور خاصہ طوغانجی ان پرندوں کو چقرجی باشی کے سپرد کرنے کے لیے استانبول لے جاتے تھے۔ جو شخص کسی شکاری پرندے کو مقامات محروسہ سے یا صیاد کے ذریعے حاصل کرتا تھا، اسے جرمانے کے طور پر پانچ سو انچہ خزانے میں داخل کرنے پڑتے تھے۔ تمام "رعایا" اور "عسکری" کو شکاری پرندوں کے شکار کی ممانعت کر دی گئی تھی۔

گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی سے "طوغانجی" کی تنظیم کو صوبوں میں نظر انداز کر دیا گیا اور بیشتر صوبوں میں اسے ختم کر دیا گیا۔ طوغانجی کو دوبارہ "رعایا" کا درجہ دے کر ان کی محصولات کی معافیاں بھی منسوخ کر دی گئیں۔ بہرکیف عمومی اعتبار سے یہ تنظیم ربیع الآخر ۱۲۴۶ھ/ستمبر - اکتوبر ۱۸۳۰ء تک باقی رہی، تاآنکہ محمود ثانی نے اسے بالکل موقوف کر دیا۔

(Halil İnalcık)

* **طُوفان** : رَکَ بہ نُوح۔

ر **طُولمبہ باغچہ** : رَکَ بہ استانبول۔

* **طُولُون (بنو)** : بہ نام مصر کے خود مختار والیوں اور حکمرانوں کے سب سے پہلے خاندان کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس خاندان کا بانی احمد بن طُولُون [رَکَ بآں] تھا جو ترکی سپہ سالار اور جاگیردار مصر بایکباک کے نائب کی حیثیت میں ۲۳ رمضان ۲۵۴ھ/۱۵ ستمبر ۸۶۸ء کو فسطاط میں داخل ہوا۔ اس نے دس سال کے اندر اندر مصر اور شام کو متحد کر کے اپنی حکمرانی میں شامل کر لیا اور عملاً خلیفہ کی اطاعت ترک کر دی۔ وہ ۱۰ ذوالقعدہ ۲۷۰ھ/۱۰ مئی ۸۸۴ء کو اپنے بیٹے خُمارَوَیہ [رَکَ بآں] کو اپنا جانشین نامزد کرنے کے بعد فوت ہو گیا۔ خُمارَوَیہ نے بارہ سال تک شان و شوکت سے حکومت کی اور ۲۷ ذوالحجہ ۲۸۲ھ/۶ فروری ۸۹۶ء کو دمشق میں قتل ہوا۔ فوج کے سپہ سالاروں نے خُمارَوَیہ کے دونوں کمسن بیٹوں کو یکے بعد دیگرے تخت سلطنت پر بٹھایا۔ بڑا بیٹا جَیش ۱۰ جمادی الآخرہ ۲۸۳ھ/۲۶ جولائی ۸۹۶ء کو اپنے بھائی ہارون کے حق میں معزول کر دیا گیا۔ ۱۹ صفر ۲۹۲ھ/یکم جنوری ۹۰۵ء کو ہارون کے قتل کے بعد اس خاندان کا خود بخود خاتمہ ہو گیا، تاہم مزید بارہ دن تک اس کا چچا شیبان بن احمد عارضی طور پر مصر کی حکومت پر قابض رہا۔

طولونیوں کی سلطنت کے قیام اور خلفائے عباسیہ سے ان کے تعلقات کی تفصیل کے لیے رَکَ بہ احمد بن طُولُون اور خُمارَوَیہ۔ خلیفہ المعتضد کی تخت نشینی کے وقت جو عہد نامہ ہوا تھا اس کی شرائط کے بموجب مصر، شام، قیلیقیا (Cilicia) اور عراق (ماسوا موصل) کا قبضہ خمارویہ اور اس کے ورثا کو تیس سال کے لیے دے دیا گیا تھا (اس کے بدلے انھوں نے تین لاکھ دینار کا سالانہ خراج دینا منظور کیا تھا۔ اس سے پہلے احمد بن طولون یہی رقم خلیفہ المعتمد کو صرف مصر کے لیے ادا کیا کرتا تھا)۔ اس عہد نامے سے اس خاندان کے اقتدار کے اوج کمال کا پتا چلتا ہے۔ بعد میں ان کی طاقت کمزور ہو گئی تو ۲۸۶ھ/۸۹۹ء میں اس عہد نامے پر نظر ثانی ہوئی، جس کی رو سے مملکت محروسہ صرف مصر اور شام تک محدود کر دی گئی اور سالانہ خراج بڑھا کر چار لاکھ پچاس

ہزار دینار کر دیا گیا ۔ شام کے نظم و نسق میں قرامطہ کی شورشوں کے باعث ابتری پیدا ہوئی تو اسی واقعے کو بہانہ بنا کر ۲۸۹ھ میں، بقول الطبری (۳: ۲۲۲۲ س ۹ ببعد) خود شامیوں ہی کی انگیخت پر خلافت کی شاہی افواج نے دمشق پر چڑھائی کر دی ۔ وہاں سے فتح مند سپہ سالار محمد بن سلیمان نے طرسوس کے بحری بیڑے کی امداد سے مصر کے خلاف مشترکہ بحری اور برّی مہم ترتیب دی اور معمولی سی مزاحمت کے بعد اس نے ۲ ربیع الاول ۲۹۲ھ/۱۰ جنوری ۹۰۵ء کو فسطاط پر قبضہ کر لیا ۔ شہر میں خوب لوٹ مار کی گئی اور باشندوں سے نہایت وحشیانہ سلوک ہوا ۔ مضافات میں القطائع کی فوجی چھاؤنی کو، جس کی بنیاد احمد نے ڈالی تھی، زمین کے برابر کر دیا گیا اور طولون کے خاندان میں سے جو کوئی بھی بچ رہا اسے پا بزنجیر بغداد لے جا کر قید کر دیا گیا ۔

طولونیوں کی طاقت کا انحصار زیادہ تر ان کی جمع کردہ فوج ہی پر تھا جس کا بیشتر حصہ ترکوں، یونانیوں اور سوڈانی غلاموں پر مشتمل تھا اور غالباً اس میں پیشہ ور یونانی سپاہی بھی شامل تھے ۔ مقامی فوجیوں کو شامل کرتے ہوئے اس فوج کی کل تعداد کوئی ایک لاکھ کے قریب تھی ۔ باقاعدہ افواج میں نظم و ضبط بے حد سخت تھا جیسے فوجی کوتوال قائم رکھتے تھے ۔ غالباً ہر پلٹن پر ایک فوجی کوتوال مقرر تھا ۔ ۲۵۸ھ میں بقول الیعقوبی (۲: ۶۲۴) ہر ایک سپاہی سے ذاتی طور پر احمد کے حق میں حلف اطاعت لیا گیا ۔ اسی زمانے سے القطائع کی تعمیر اور مصر میں دوسرے فوجی کاموں کی ابتدا ہوئی ۔ اگرچہ ۲۶۴ھ میں شام کی فتح کی وجہ سے اس کی فوج میں نہ صرف جدید رضا کار فوج کی بھی زیادتی ہوئی بلکہ سابق ترک والیان کی نجی فوجیں بھی اس میں شامل ہوگئیں، لیکن اب یہ مختلف الانواع افواج پر پورا قابو اور ضبط رکھنے کے لیے بڑی مشکلات کا سامنا ہونے لگا کیونکہ افواج کے ساتھ اس کے تعلق کا رشتہ بہت ہی کمزور تھا ۔ اس کے اپنے بیٹے العبّاس (۲۶۵ تا ۲۶۸ھ) کی سرکشی، جو اصل میں اس کے متعدد افسروں ہی کی سرکشی تھی، اور اس کے بعد لؤلؤ کی غداری کی وجہ سے اس کی حیثیت اور وقار کو بڑا خطرہ لاحق ہوگیا جس سے وہ اپنی موت سے کچھ پہلے بمشکل تمام کسی حد تک عہدہ برآ ہو سکا تھا ۔ خُمارویہ کی ذاتی مردانگی کی بدولت ابتدا کے نامساعد حالات کے باوجود وقتی طور پر انتشار کا خطرہ دور ہوگیا اور مستقل فوج میں وسط ایشیا سے نئے غلاموں کی خرید کی وجہ سے کافی اضافہ بھی ہوا، تاہم خمارویہ طرح طرح کی فضول خرچیوں کے بل پر اور احمد کے وقت کے فولادی نظم و ضبط میں ڈھیل دے کر ہی اپنی فوج کو متحد رکھنے میں کامیاب ہو سکا ۔ اس کے زمانے میں صرف فوجی اخراجات پر ۹ لاکھ دینار سالانہ کے قریب صرف ہوتا تھا ۔ اس کے اپنے اسراف کی وجہ سے خزانہ خالی ہو گیا اور جَیش کی تخت نشینی کے موقع ہی پر فوج کے ایک حصے نے اس کے دیوالیے پن کی وجہ سے اسے اپنا بادشاہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ۔ جَیش کی انتہائی نااہلیت کی وجہ سے بڑے بڑے ترکی سپہ سالار الگ ہو کر بغداد فرار ہو گئے اور خلیفہ المعتضد نے ان سب کو شاہانہ اعزاز و اکرام کے ساتھ نوازا ۔ ہارون کے زمانے میں لشکر پر مرکزی حکومت کا جو براہ راست ضبط قائم تھا وہ جاتا رہا اور اب وہاں یونانی عنصر غالب آ چکا تھا ۔ مصر کے بڑے بڑے سپہ سالار بدر، صافی اور فائق، ہر ایک فوج کے ایک ایک حصے پر قابض ہو کر ملک کی آمدنی کو لشکر کی نگہداشت پر خرچ کرنے لگے ۔ شام میں سپہ سالار طُغج بن جُفّ (آئندہ ہونے والے اخشید کا باپ) تقریباً ہر لحاظ سے دمشق

میں خود مختار تھا۔ ان سپہ سالاروں کی باہمی رقابتوں کی وجہ سے مصری افواج کو شام میں قرامطہ کی شورش کے دوران طرح طرح کی تباہیوں کا سامنا کرنا پڑا اور اس کے باعث طولونیوں کے ذرائع آمد میں اور بھی کمزوری آ گئی۔ یہ انحطاط افراد خاندان کی باہمی رقابتوں کی وجہ سے اور بھی زیادہ بڑھ گیا اور اس کے علاوہ ھارون اور اس کے امرا کے درمیان بھی کشیدگی زیادہ ہوتی چلی گئی۔ دمشق پر محمد بن سلیمان کی چڑھائی کے وقت نہ صرف طغج ھی اس کے ساتھ مل گیا بلکہ بدر اور فائق بھی اپنی اپنی فوجوں سمیت اس سے آ ملے؛ باقی ماندہ فوج کا بڑا حصہ ان جنگی اقدامات کے دوران میں جو فسطاط کی تسخیر پر منتج ہوئے تتر بتر ہو گیا۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ ھارون میں انھیں تنخواہیں دینے کی استطاعت نہ تھی۔

احمد بن طولون نے ایک لشکر تیار کرنے کے علاوہ بحری بیڑے کو بھی مضبوط کرنے کی طرف توجہ دی۔ جگہ جگہ بحری اڈے اور استحکامات بنائے تاکہ شام پر بھی اس کا تسلط قائم رہ سکے جہاں اس نے عکہ میں بھی ایک بحری مرکز قائم کیا (نیز دیکھیے یاقوت: معجم، ۳: ۷۰۷ تا ۷۰۸)۔ اس کے جانشینوں نے بھی بحری بیڑے کو قائم رکھا، لیکن طرسوس کی بحری افواج نے اسے تنیس کے مقام پر تباہ کر دیا جو دمیانہ کے زیر قیادت محمد بن سلیمان کی مہم کے ساتھ آئی تھیں۔

احمد بن طولون نے مصر کے مالیات میں جو اصلاحات کیں ان کی تفصیل مبہم سی ہے۔ سب جامعین یہ بیان نقل کرتے ہیں کہ خراج کی کل آمدنی جو اس سے قبل ابن [illegible] کے زمانے میں آٹھ لاکھ دینار سالانہ تھی، احمد کے عہد کے آخر میں ۴۳ لاکھ تک بڑھ گئی اور مرتے وقت جو جمع کردہ رقم اس نے چھوڑی اس کی مقدار ایک کروڑ دینار تھی۔ خراج کی آمدنی کے علاوہ (جس میں وہ زر لگان بھی شامل تھا، جو [illegible] زمینوں کے عوض ادا کیا کرتے تھے) خزانے میں سالانہ زر لگان بھی داخل ہوا کرتا تھا، جو شاہی املاک کے عوض وصول ہو کر مصر کے جاگیر دار کے نام پر جمع اور خرچ ہوتا تھا۔ اس وقت کا جاگیر دار جعفر المفوض، خلیفہ المعتمد کا بیٹا اور ولی عہد تھا (*PERF*، عدد ۹۰۴)؛ ان املاک کی نگرانی وغیرہ کا کام ایک علیحدہ محکمے کے سپرد تھا (ابن سعید، ص ۷۶)۔ اس کے متعلق زیادہ معلومات کا مہیا کرنا غالباً بعد کے مؤرخین کے لیے اس لیے ناممکن ہو گیا کہ محمد کی دوبارہ فتح کے بعد "دیوان" تباہ ہو گیا تھا (المقریزی، ۱: ۳۲۵ - ۱۲)، تاہم اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ ملک پر کوئی زائد بوجھ ڈالے بغیر ھی آمدنی کی ترقی کے ساتھ ساتھ تمام خرابیوں کی اصلاح ہوئی۔ ناجائز محصولات منسوخ کر دیے گئے اور امرا اور افسران مال پر کڑی نگرانی قائم ہوئی۔ ان اصلاحات کے اجرا کے باعث اور حسن اتفاق سے دریائے نیل میں متواتر ایک ھی قسم کی بڑی طغیانیوں کے باعث اور اس کے علاوہ کچھ اس وجہ سے بھی کہ پہلے جو روپیہ بغداد چلا جاتا تھا اب اسی ملک میں صرف ہونے لگا، ملک میں فراواں خوشحالی اور فارغ البالی کا دور دورہ ہو گیا۔ ایک مبہم سے بیان (ابن سعید، ص ۳۸) سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ سن (flax) کی اجارہ داری قائم کرنے کی بھی کوشش کی گئی، لیکن بعد میں یہ خیال ترک کر دیا گیا اور یہی مصنف (ص ۶۷) یہ بھی بتاتا ہے کہ احمد نے اسی قسم کے اور تجربے بھی کیے۔ یہ یقینی بات ہے کہ مصری تجارت کو بے حد فروغ ہوا ہوگا، لیکن اس کے متعلق کوئی مواد محفوظ نہیں رہ سکا۔ خمارویہ کے زمانے میں غالباً مالی انتظام میں انحطاط شروع

ہوئی اگرچہ یہ تناسب مستقل نہیں ہو سکی، لیکن زوال کی حیثیت کا اس کے بعد کے اخراجات سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے جو اس کے سپاہیوں کی ایک خصوصیت ہوئی ۔ وہ اپنے امرا سے بھی نرمی اور محبت سے پیش آتا تھا جس سے انھیں بھی اپنی جاگیروں کے انتظام میں کوئی دقت پیش نہ آئی ہوگی ۔ احمد بن محمد الواسطی کی موت نے بھی جو احمد کا معاملات مالی میں دست راست تھا، سلسلہ مالی نظم پر برا اثر ڈالا ہو ۔ خمارویہ کی وفات پر خزانہ بالکل خالی تھا اور مرکزی حکومت کے فی الواقع امیروں کے ہاتھ میں منتقل ہو جانے کے باعث مالی نظم میں بھی وہی عام خامیاں از سر نو پیدا ہو گئیں ۔ نیا حکمران ہارون محض بچہ تھا (وفات کے وقت اس کی عمر صرف ۲۲ برس کی تھی) اس لیے حکومت کی باگ ڈور ابو جعفر بن ابلی کے ہاتھ میں تھی جس کے ماتحت حالات بد سے بدتر ہو گئے ۔ اس مالی بحران کے درمیان ایک مصیبت یہ آئی کہ ۲۹۲ھ میں دریائے نیل میں بھی بہت تھوڑا پانی آیا ۔

عام نظام حکومت کے دائرے میں بھی احمد کے عہد حکومت میں قابل قدر ترقی ہوئی ۔ خلیفہ کے دربار کے دیوان کی طرز پر یہاں بھی دیوان انشا قائم کیا گیا اور حکمران خود بنفس نفیس مظالم کی شنوائی کھلی عدالت میں کیا کرتا تھا ۔ ایک ورق بردی (PERF، عدد ۵۰۸) سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ۲۵۸ھ اور ۲۶۱ھ کے درمیان مصر کا ایک عام پیمائشی جائزہ لیا گیا ۔ بحیثیت مجموعی عیسائیوں اور یہودیوں سے کسی قسم کا تعرض نہیں ہوتا تھا اور احمد کے میلان طبع کے بموجب مقامی مصری عہدے دار نظام مملکت میں زیادہ بھرتی کیے جاتے تھے ۔ اس کے برعکس احمد کے دور حکومت میں بغاوتیں اور خانہ جنگیاں بھی ہوتی رہیں ۔ صعید مصر کے علاقے میں علوی برابر تکلیف دیتے رہے اور اس کے باوجود کہ احمد نے ان سب کو مدینے کی طرف جلاوطن کر دیا تھا تحویلیں نہ رک سکیں ۔ ڈینیٹ (Dennett) نے عرب دیوان تک نیا کرنے دی کہ انھیں ان کی اس لوٹ مار اور غارت گری سے روکنے کے لیے جس کے وہ عادی تھے ۔ خمارویہ نے (سابق وزیر مال احمد بن مدبر کی تقلید کرتے ہوئے) ان کے چیدہ چیدہ نوجوانوں کو اپنا ذاتی محافظ بنا لیا اور اس نے گروہ کا نام المختارہ رکھا ۔ بحیرہ کے حبشیوں نے بربروں کے مل کر ہارون کے باغی چچا ربیعہ کے لیے فوج بنائی ۔ ان بدامنیوں کا خاطر خواہ بندوبست کرنے کے لیے احمد نے سختی اختیار کی ۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنی زندگی میں متعدد قتل عام کرائے اور اس کی موت کے وقت مختلف قید خانوں میں اٹھارہ ہزار قیدی تھے ۔ طولونیوں کی مشکلات میں علمائے دین سے اختلاف کے باعث بھی کچھ اضافہ ہوا ۔ گو انھیں خوش کرنے کی خاطر بڑی کشادہ دلی سے خیراتیں دی گئیں اور مذہبی احساسات کا ہر ممکن طریق سے ادب و احترام کیا، لیکن خلیفہ اور طولونیوں کے درمیان شکر رنجی پیدا ہو جانے کے وقت علما بظاہر خلیفہ کا ساتھ دیا کرتے تھے اور احمد اور خمارویہ کو غاصب قرار دیتے تھے ۔ احمد کے قاضی القضاۃ ابوبکرہ بکار کا دامن اس شبہے سے داغدار معلوم ہوتا ہے کہ وہ خفیہ طور پر احمد کے باغی بیٹے العباس کی مدد کرتا رہا ۔ خلیفہ الموفق کے خلاف فتوے پر دستخط کرنے سے انکار کرنے پر اسے قید خانے میں بھجوا دیا گیا تھا ۔ اس قسم کے اختلاف کی واضح علامتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مصر کے قاضیوں کی فہرست میں ۲۷۰ھ اور ۲۷۷ھ کے اور ۲۸۳ھ اور ۲۸۸ھ کے درمیانی زمانے خالی نظر آتے ہیں ۔

عام تعمیری کام جو طولونیوں کے زمانے میں کیے گئے ہیں ان کے باعث زیادہ تر ان کی فوجی حکمت

عملی اور القطائع کے جدید شہر کی ضروریات تھیں۔ ابن طولون کی نئی مسجد اس لیے تعمیر کی گئی کہ جامع عمرو بن العاص میں وسیع فوجی چھاونی کے سپاہیوں کا جم غفیر نہیں سما سکتا تھا۔ دوسرے چند کام مثلاً بخصہ کاریز اور شفاخانے وغیرہ بھی کچھ کم فوجی اہمیت نہ رکھتے تھے۔ ۲۷۰ھ میں [امیر] معاویہؓ کے مقبرے کی مرمت اور اس کے اوقاف کی بحالی کا کام ایک سیاسی چال تھی، جس کا مقصد یہ تھا کہ خلافت کے خلاف غیر شیعہ مصریوں، اور شامیوں کی حمایت حاصل ہو جائے۔ دوسری طرف احمد جس نے غیر معمولی طور پر وسیع تعلیم پائی تھی۔ علم و ادب اور فنون لطیفہ کا بڑا قدردان و مربی تھا اور اس بات کے تسلیم کرنے کی معقول وجہ موجود ہے کہ اس نے مصر میں تعلیم و تعلّم کے کاموں کی حوصلہ افزائی کی۔ یہ ممکن ہے کہ اس کی عملی سرگرمیوں کا کچھ سراغ اس دستاویز میں محفوظ ہو جو مسجد اُشمونین (*PREF*، شمارہ ۳۷۷) کی درسگاہ کے اوقاف سے متعلق ہے۔ خمارویہ کو علم موسیقی، نقاشی حتّٰی کہ سنگتراشی سے بھی دلچسپی تھی اور اس زمانے کی عام تعیّش پسندی کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ مقامی حرفت و صنعت کو اسی وجہ سے فروغ حاصل ہوا ہو۔ اس کی تصدیق المقریزی کے بیان کردہ حالات سے بھی ہوتی ہے جو اس نے القطائع کے بازاروں کے متعلق لکھے ہیں اور جو اس ضمن میں بلاواسطہ شہادت ہے۔ روشن دماغ خود مختار بادشاہوں کی طرح احمد اور اس کا بیٹا ہمیشہ لوگوں کو خوش کرنے کی خاطر نہ صرف مفت خوراک کی تقسیم، بڑے بڑے میلے تماشے، اور وسیع پیمانے پر داد و دہش کیا کرتے تھے، بلکہ تکالیف کو دور کرنے اور لوگوں کی اقتصادی حالت کی اصلاح کے لیے عملی تدابیر اختیار کرنے سے بھی غافل نہ تھے تاکہ ان کے مفاد کے ذریعے اپنے خاندان کے اقتدار کو قائم رکھنے کے علاوہ ان کے معاشرتی معیار کو بلند کرکے ان میں زیادہ مالیہ ادا کرنے کی اہلیت پیدا کی جائے اس لیے غیر ملکی غلبے اور ان کی حکومت کی فوجی طرز کے باوجود طولونیوں کا دور حکومت مصر کے عوام کے لیے بھی خوشحالی اور ترقی کا ایک ممتاز زمانہ تھا جو آگے چل کے سنہری دور کہلایا۔ "كَانَتْ مِنْ غُرَرِ الدُّوَلِ وَ أَيَّامُهُمْ مِنْ مَحَاسِنِ الْأَيَّامِ" ان کا شمار درخشاں ترین حکمران خاندانوں میں ہوتا تھا اور ان کے دن بہترین دن تھے"۔

مآخذ: (۱) جو احمد بن طولون اور خمارویہ کے تحت درج ہیں، نیز الکندی: کتاب الولاۃ و قضاۃ مصر، (طبع Ruhwon Guest)، ص ۲۱۲ تا ۲۳۸ اور ۲۴۴ تا ۲۸۰ ضمیمہ اور؛ (۲) W. Björkmann: *Beiträge zur Geschichte der staatskanzlei im islamischen Ägypten*، ہامبرگ ۱۹۲۸ء، ص ۱۸ - متعلقہ حصص در النویری: نہایۃ الارب، طبع قاہرہ۔ طولونیوں کی مسجد اور دوسری تعمیرات عامّہ کے متعلق دیکھیے: (۳) K. E. C. Creswell: *Early muslim Architecture*، جلد اول۔

(H. A. R. Gibb)

طُولُومبه جی: تولومبه جی [رک بآں]، ترکی زبان کا ایک اسم ہے جس کے معنی ہیں "فائرمین"، آگ بجھانے والا؛ (۲) (موجودہ معنی) رضاکار یا بے قاعدہ آگ بجھانے والا؛ (۳) (استعارۃً) غیر مہذب شخص یعنی کندۂ ناتراش (آر۔ یوسف) بازاری غنڈہ یا اکھڑ آدمی (Redhouse)، اشتقاق از طولومبہ "پانی نکالنے کی کل، پمپ" (Meninski: *Thesaurus*، ۱۶۸۰ء، ص ۱۲۴۵؛ دیکھیے *Relation de l'ambassade de Mohammed Effendi*، پیرس ۱۸۴۱ء، ص ۵۲)۔

طولومبہ اطالوی زبان کا ترومبہ (tromba) ہے

جس کے یہی معنی ہیں، حرف را کو لام سے بدل دیا ہے اور ابتدائی دو حروف کے درمیانی حرف علت (ضمّہ) پر زیادہ زور دے دیا گیا ہے یا "تلمبن طولومبہ سی" بھی کہتے ہیں، جس کے معنی "آگ بجھانے والا انجن" کے ہیں تاکہ طولومبہ کے دوسرے معنوں سے امتیاز ہو سکے، یعنی تار برق کا سننے کا آلہ، پتلی نلی (ٹیوب) جو جراح یا غیر ملکی چونگی کے افسر استعمال کرتے ہیں (استیاوہ طولومبہ سی: شراب کی نلی)، سمندر میں بخارات کا بگولہ۔ طولومبہ کے لفظ کا استعمال ترکوں کے بحری حلقوں میں کثرت استعمال کی وجہ سے مقبول عوام ہے جیسا کہ اس عام جملے سے ظاہر ہے: قرآنہ طولومبہ اینمک، فعل متعدی، جس کے معنی پمپ چلانے (دیکھیے وینسی: *Carga*)، یعنی دو یا زیادہ آدمیوں کا کسی کو اٹھا کر لے جانا، بالخصوص کسی بیمار، زخمی یا مردے کو سر اور پاؤں پکڑ کر اٹھانا (محمد جودت: اخذثار، ص ۱۴۶؛ حسین رحمی: جان تبریزی، اقدام مؤرخہ ۸ دسمبر ۱۹۲۲ء)۔ ترکی طولومبہ اور (اطالوی ترومبہ) کا مقابلہ بعض دیگر ہم معنی الفاظ سے کیا جا سکتا ہے [مثلاً قدیم فرانسیسی *trompe* (جال: *Gloss. Nautique*)، اور اطالوی Tromba (کتاب مذکور)۔ موجودہ یونانی *τρομπα* یا *τρουμπα* (*Les mots maritimes* : Hesseling)۔ طولومبہ کا لفظ کئی بلقانی زبانوں، جیسے رومانوی (Dame. Perime) بلغاروی اور رومیلیا کی یونانی (P. Louis Ronzevalle) میں بھی جا پہنچا ہے۔ ایرانی تُلُمبہ (Nicolas) اور کم از کم جزوی طور پر شام، مصر اور افریقیہ کے شمالی ساحل کی عربی میں طُلُمبہ یا طُرُمبہ کا جو لفظ مستعمل ہے وہ ترکی زبان ہی سے مستعار لیا گیا ہے۔

ہر شخص جانتا ہے کہ قسطنطینیہ میں آتش زدگی کی وارداتیں کتنی عام اور ہولناک ہوتی تھیں، بالخصوص زمانۂ گزشتہ میں۔ ایک [illegible] اگر قسطنطینیہ میں آتش زدگیاں نہ ہوتیں تو اس شہر کے فرش بھی سونے کے ہوتے (استانبولک یانغینی اولمسہ، اولرک ایشیکی آلتوندن اولوردی)۔

پرانے شہر میں کئی اسباب ایسے جمع ہو گئے تھے جن کی وجہ سے شہر کو ہمیشہ آتش زدگی کا خطرہ لگا رہتا تھا اور حال کے زمانے تک مشہور و معروف دلیر بیمہ کمپنیاں بھی اس خطرے کا بیمہ کرنے سے ہچکچایا کرتی تھیں:

۱۔ تقریباً تمام مکانات لکڑی (اخشاب) کے بنے ہوئے تھے اور ان پر تیل مل دیا جاتا تھا۔ بیرن توٹ Tott کے زمانے میں یہ جیلی کی طرح گاڑھا تیل (aspic oil) ہوتا تھا۔ کچھ تو سستی کی وجہ سے، کچھ مقدر پر اعتقاد کے باعث اور کچھ زلزلوں کے خوف سے جو نسبۃً شاذ و نادر واقع ہوتے تھے، ترک پتھروں کی عمارتیں نہیں بناتے تھے۔ حکومت کو بھی جس کے متعلق یہ کہا جاتا تھا کہ اسے ڈر لگا رہتا ہے کہ شورش پسند لوگ مضبوط عمارتوں میں اڑ کر بیٹھ جائیں گے، لوگوں کو پتھر کی عمارتیں (کارگیر عام کیاگر، کاوگر، کیوگر، کبوگر) بنانے کی اجازت دینے میں تامل رہتا تھا۔ پیرا Pera کے سوا جہاں تراشیدہ پتھر کا استعمال غالباً پہلے کا ہے صرف مساجد، مزارے، خان (سرائیں)، حمام، بزستان (مسقف منڈیاں جو رات کے وقت بند کر دی جاتی تھیں اور جن میں قیمتی تجارتی مال رکھا جاتا تھا)، فناریوں (Fanariots) کے چند مکان، کچھ پرانی یادگار عمارتیں مثلاً ویلنز Valens کی پختہ گزر آب ہی ایسی عمارتیں تھیں جو آگ کے صدمے سے بچ سکتی تھیں یا بعض وقت جلتے ہوئے شعلوں کو روکنے کا کام دیتی تھیں۔

یہ بات بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اس قسم کی بعض عمارتوں کے گنبدوں سے آتش زدگی کی حالت میں [illegible] پگھل کر بازاروں میں بہنا شروع ہو جاتا

پناہ جس کی وجہ سے ان تک پہنچنا خطرناک ہو جاتا تھا ۔ اسی قسم کے مکانوں میں پکی پناہ گاہیں بھی بنی ہوتی تھیں ۔ ان پناہ گاہوں کو خصوصیت سے کاریگر تیار کرتے تھے اور وہ نہایت شاندار ہوتی تھیں ۔ انھیں لوہے کے دروازوں سے مستحکم کر دیا جاتا تھا اور وہ باقاعدہ طور پر قیمتی چیزوں کے رکھنے کے لیے مضبوط صندوقوں کا کام دیتی تھیں ۔ آگ ان پر اثر نہ کر سکتی تھی، لیکن آگ لگنے کے بعد وہاں تک پہنچ کر انھیں کھولنے کے لیے کئی دن تک انتظار کرنا پڑتا تھا کیونکہ یہ ڈر ہوتا تھا کہ انھیں قبل از وقت کھولنے سے ہوا کا جھونکا شعلے اندر نہ لے جائے ۔ آتش زدگی کی صورت میں سوا ان تہ خانوں، دودکشوں اور پتھر کی بنیادوں کے اور کوئی چیز سلامت نہ رہتی تھی اس لیے ملبہ آسانی سے اٹھایا جا سکتا تھا اور شہر کی ازسرنو تعمیر بڑی سرعت سے مکمل ہو جایا کرتی تھی، لیکن یہ بھی محض خیالی فائدہ ہی تھا کیونکہ ایسا بھی اکثر ہوا ہے کہ اس قسم کے آتش زدہ علاقے کو نئی تعمیر کی تکمیل سے پہلے ہی دوبارہ آگ لگ گئی .

۲۔ بازار بہت تنگ تھے اور مالکان مکان حکومت کو ان کو چوڑا کرنے سے روکنے کی قدرت رکھتے تھے (جیسا کہ عثمان ثالث کے وقت میں ہوا) .

۳۔ ساحل باسفورس پر ہوائی طوفان اکثر آتے رہتے ہیں جہاں سمندر کی ہوا اکثر اپنا رخ بدلتی رہتی ہے ۔ کہتے ہیں کہ پاتلجان (بادنجان) کے موسم میں آگ لگنے کی وارداتیں زیادہ ہوتی ہیں، بسبب کہ اسی نام کی نسیم (پاتلجان ملتمی) باورچی خانوں پر چلنے لگتی ہے .

۴۔ پہلے زمانے کے تُرک جبُوق (حُقّہ) اور بدیر (یا تندور برائے تنور) کی حفاظت کے معاملے میں بے حد لاپروا تھے ۔ یہ تندور موسم سرما میں انگیٹھی کے طور پر استعمال ہوا کرتے تھے .

۵۔ آگ لگانے والے بدمعاشوں (قونداقجی) کی بھی کچھ کمی نہ تھی ۔ وہ گھروں میں آتش گیر مادوں کی بنی ہوئی گڑیاں پھینک دیا کرتے تھے (قونداق، یونانی الاصل لفظ ہے) ۔ اس کا مقصد یا تو سیاسی ہوا کرتا تھا یا محض انتقامی ۔ یہ ذکر کر دینا مناسب ہوگا کہ خانگی سیاست کی ہر پیچیدگی کے ساتھ ساتھ ہی آتش زدگی کی وارداتیں شروع ہو جایا کرتی تھیں کیونکہ لوگوں کے اظہار نفرت کا یہ ایک سہل طریقہ تھا ۔ آگ بجھانے والا عملہ اکثر قونداقجیوں کے ساتھ مل جایا کرتا تھا اور آگ بجھانے کے بدلے اکثر اوقات اسے اور زیادہ بھڑکا دیا کرتا تھا ۔ آتشزدگی کے واقعات میں سے سب سے زیادہ مشہور وہ ہیں جو محمود اول کے عہد میں بڑے خواجہ سرا بشیر آغا کے دور حکومت میں ہوئے ۔ عوام کو اس سے نفرت تھی (بقول Jouannin: *Turquie*، ص ۳۴۴؛ یہ پہلا موقع تھا جس میں قونداق کا لفظ استعمال ہوا) اور یہ اس وقت کی بات ہے جب فرانسیسیوں نے محمود ثانی کی تخت نشینی کے موقع پر مصر پر قبضہ کر لیا تھا ۔ ایسی آتش زدگیاں جن کا باعث ذاتی رنجش ہوا کرتی تھی، اکثر اوقات حبشی غلاموں کے جذبۂ انتقام کا نتیجہ ہوا کرتی تھیں، جو اپنے آقاؤں سے مطمئن نہ تھے (بقول Basili) .

ترکی سالناموں میں جن ہولناک آتش زدگیوں کا ذکر ہے، ان سب کا ذکر کرنے میں بڑی طوالت ہوگی ۔ ہم صرف ان چند کا ذکر کریں گے جو اپنی تباہ کاریوں کے لحاظ سے (۱۷۵۰ تا ۱۷۵۶ء کی مدت میں) زیادہ ہولناک تھیں ۔ (زیادہ تر بحوالہ V. Hammer: *Histoire*، ۱۵: ۲۰۰ ببعد) ۔ ۳ فروری ۱۷۵۰ء کو ایک آگ لگی جو ۳۰ گھنٹے تک

جاری رہی۔ اس سے ۷۶۶۶ مکان جل کر خاک سیاہ ہوگئے اور ینی چریوں کے 'آغا' کا صدر دفتر بھی راکھ کا ڈھیر ہوگیا۔ اس کے اٹھارہ روز بعد ایک اور آگ لگی جس میں مفتی کا گھر خاک سیاہ ہوا اور اس کے ساتھ ہی کئی اور مکان بھی جل گئے (یہ آگ دشمنی اور بغض کی وجہ سے لگائی گئی تھی)۔ دو مہینے بعد اسلحہ کی منڈی میں آگ لگ گئی۔ ۱۷۵۱ء میں اس کی اوطہلر یعنی ینی چریوں کی پرانی بارکوں کے ساتھ ساتھ دو ہزار گھر بھی تباہ ہوگئے؛ ۱۷۵۲ء میں بشیر آغا کے خلاف اظہارِ ناراضگی میں کئی وارداتیں (دیکھیے اوپر) ہوئیں۔ ۱۷۵۴ء میں چار بڑی آتش زدگیاں ہوئیں؛ ۱۷۵۵ء میں عثمان ثالث کے عہد میں ۱۲ جولائی کو آگ ۱۶ گھنٹے تک جاری رہی اور دو ہزار مکان جلے؛ تیس ماہ بعد، ایک واردات، ۳۶ گھنٹے تک جاری رہی جس میں بے شمار مکان اور باب عالی، وزیراعظم کی بارگاہ اور دفتر دار کا صدر دفتر تباہ ہوئے۔ آخر ۱۷۵۶ء میں ۶ جولائی کو ایسی آگ لگی کہ فتح قسطنطینیہ سے لے کر اس وقت تک اس کی نظیر نہیں ملتی؛ اس میں آٹھ ہزار مکان تباہ ہوئے (Theoplie Gautier ۸۰ ہزار مکان لکھتا ہے)۔ مسجد ایاصوفیا نے اسے عارضی طور پر روکے رکھا، لیکن ہوا کے شدید جھونکوں کی وجہ سے شعلے ۳۰ اطراف میں جا پہنچے اور انھوں نے بعد میں مل کر ایک عمومی آتش زدگی کی صورت اختیار کر لی۔ اس حادثۂ عظیم کا De Tott نے ذکر کیا ہے۔

Theopilé Gautier نے اپنے ایک ہفتے کے قیام قسطنطینیہ میں چودہ آتش زدگیاں دیکھیں جن میں سے بعض کافی بڑی تھیں۔ اس کے زمانے میں ایسے مکان بہت کم تھے جن کی عمر ساٹھ برس سے زیادہ ہو۔ ہمارے اپنے زمانے میں محلہ فاتح بالکل برباد ہوچکا ہے۔ اس طرح سلطانوں کے تقرر [illegible] کے باوجود آتش زدگیوں کا معاملہ بھی کوئی معمولی بات نہیں تھا۔ پہرے دار جو عام طور پر مغنی (مہتر) ہوتے تھے غلطہ کے برجوں پر اور بعد ازاں سر عسکریت کے برجوں پر مامور کر دیے جاتے تھے، جو ڈھول بجا کر اور دن کے وقت برجوں پر سے ٹوکریاں اور رات کو لالٹینیں لٹکا کر آتش زدگی کا اعلان کر دیا کرتے تھے۔ ٹوکریوں اور لالٹینوں کی تعداد سے آتش زدہ علاقے کا پتا چل جایا کرتا تھا، یعنی آگ استانبول، غلطہ یا سقوطری میں لگی ہے۔

رات کے وقت کے پہرے دار (بیکجی یا پازونت، برائے پاسبان) بلند آواز سے پکارا کرتے تھے کہ "استانبول ده (یا غلطه ده) یا نغین وار" جسے سیاحوں نے بہت مشہور کر دیا ہے۔ De Amicis نے اپنی کتاب *Constantinopli* کے ایک باب کا عنوان اسی اعلان کو قرار دیا ہے۔ اس آواز کے آتے ہی وزیر اعظم قپودان پاشا اور آغا ینی چری اور بعض اوقات خود سلطان موقع پر پہنچ جایا کرتے اور اگر کوئی افسر اپنے سے بالادست افسر کے بعد موقع پر پہنچتا تھا، تو اسے اپنے بالادست کو کچھ جرمانہ دینا پڑتا تھا۔ Theoplie Gautier نے خاص طور پر وہ مقامی رنگ دیکھا جو حرم سلطانی کی ایک کنیز کے سرخ لباس سے ظاہر ہوتا تھا۔ اس کنیز کا فرض منصبی یہ تھا کہ اگر سلطان حرم میں ہو اور کہیں آگ لگ جائے تو وہ سلطان کے سامنے جا کر محض اپنی حاضری سے سلطان کو خبر کر دے (*Vers l' orient* : Robert de Flers، ص ۳۶۲)۔

ترکوں میں آگ بجھانے والا عملہ مقابلۃً حال ہی کی ایجاد ہے۔ اولیا چلبی (سترھویں صدی) ایک بہت طویل اور مختلف الانواع فہرست [illegible] جس میں لکھتا ہے کہ

پیشہ وروں کا ذکر نہیں ہے، لیکن اس میں آگ بجھانے والوں کی کسی تنظیم کا کہیں ذکر تک نہیں۔ وہ ایسے موقع پر صرف یہ کیا کرتے تھے کہ آتش زدہ رقبے میں لمبی لمبی بلّیوں کی مدد سے جن کے سروں پر بڑے بڑے ہک یا کُنڈے (قنجہ) لگے ہوتے تھے مکانوں کو گرا دیا کرتے تھے اور باقی تباہی کا کام کلہاڑیوں سے کیا جاتا تھا۔ قسطلانی Castellani ان زنجیروں کا ذکر بھی کرتا ہے جنھیں دیواروں کے گرد باندھ دیا جاتا تھا تاکہ انھیں کھینچ کر دیواریں گرا دی جائیں۔ بسلی Basili یہ بھی بتاتا ہے کہ بڑی بڑی چادریں جو ایک دوسری سے سلی ہوتی تھیں، پانی میں خوب بھگو کر ان گھروں کے بچانے کے واسطے ڈال دی جاتی تھیں، جو آتش زدگی کے مرکز سے ملحق ہوا کرتے تھے۔

مؤرخ رشید لکھتا ہے (طبع اول، ۳: ورق ۱۱۱ ب و ۱۱۲ ا) کہ رمضان ۱۱۳۰ھ/جون-جولائی ۱۷۲۲ء میں احمد ثالث کا زمانہ تھا اور داماد ابراہیم پاشا کی وزارت تھی، جو کئی قسم کی نئی چیزوں کو رواج دینے کا شوقین تھا، جب سب سے پہلی مرتبہ آگ بجھانے کے لیے پمپ استعمال کیے گئے۔ یہ پمپ نو مسلم گرجک داؤد (Mouradja d' Ohsson اسے فرانسیسی نسل کا آدمی بتاتا ہے) نے بنائے تھے اور وہی ان کے استعمال کا ڈھنگ بھی بتاتا تھا۔ نتیجہ ایسا اچھا نکلا کہ چند آدمی اس کام کے لیے مقرر کر دیے گئے اور داؤد کو ان کا افسر (طولومبہ جی باشی) بنا دیا گیا۔ ان رنگروٹوں کی بارکوں میں جگہ دے دی گئی (عجمی اوطہ لری)، جو ینی اوطہ لر یعنی نئی بارکوں کے نزدیک شہزادہ باشی محلّے میں تھیں۔ یہ منتخب آدمیوں کا جتھا شروع میں ینی چریوں اور دوسری اوجاقوں (رجمنٹوں) میں سے بھرتی کیا جاتا تھا اور انھیں خاص تنخواہ اور نئی رعایتیں دی جاتی تھیں۔ بقول Thalasso ان کا عہدہ موروثی ہوتا تھا۔ مرتبے کے لحاظ سے وہ ینی چریوں سے دوسرے درجے پر سمجھے جاتے تھے اور جبہ جیوں یعنی 'آرمی سروس کور' سے پہلے۔ رفتہ رفتہ انھوں نے اپنا فوجی درجہ کھو دیا جیسا کہ جبہ جیوں نے کھویا۔ تاہم مختلف اوجاقوں سے ان کا کچھ نہ کچھ تعلق ضرور قائم رہا، وہ اس طرح کہ ہر بارک میں اپنے فانوسمین ہوا کرتے تھے۔ سوا بوستانجی اوجاق کے جس کے آگ بجھانے والے باقاعدہ ینی چری سمجھے جاتے تھے۔ دوسرے نوجوان کاریگر (اسناف ذلو منلی لری) ہوا کرتے تھے، جو سپاہیوں سے صرف دور ہی کی مشابہت رکھتے تھے۔ ترکی آگ بجھانے والوں کی فوج بہت جلد اپنے درجے سے گر گئی، یعنی اس کے قیام کے بعد تیس سال سے کچھ کم ہی عرصے میں اس کے ارکان زرِ فدیہ کے عوض لوگوں کو قید میں رکھنے کے علاوہ، ان لوگوں سے جبراً روپیہ وصول کرنے لگے جن کے مکان جل جایا کرتے تھے، یا جو ان سے یہ درخواست کرتے کہ جو مکان خطرے میں ہیں ان کی حفاظت کریں اور بقول De Tott وہ بعض اوقات تو ایسی ایسی خوش فعلیوں پر اتر آتے کہ پانی کی نالی کا رخ آگ دیکھنے والوں کی طرف موڑ دیا کرتے تھے۔

وہ ایک قلعی شدہ (طلالی) آہنی خود (طاس) پہنا کرتے تھے جس کے ساتھ چہرے کو ڈھانکنے کا چھجا نہیں ہوتا تھا اور جسے اسلامی ملکوں میں حیرت و کراہت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ یہ ایک ایسا خود ہوا کرتا تھا جس کی چوٹی قسطلانی Castellani کے قول کے مطابق نیزے کے پھل کی طرح نوکدار ہوتی تھی اور جو سالی (Salian) فرقے کے پادریوں کی ٹوپی (galerus) کے مشابہ تھا۔ ثنائی افندی اپنے معمولی انداز میں اسے شوربے کی قاب کے سرپوش سے مشابہت دیتا ہے (چورپہ

طاشی)۔ اس کے اوپر اس اورطہ (اوردہ رجمنٹ) کا نشان ہوا کرتا تھا، جس سے وہ قانونی تعلق رکھتا ہو۔ طولومبہ جی باشی کا خود خالص چاندی کا ہوا کرتا تھا۔ یہ آگ بجھانے والے آگ کے سامنے خالی بازوں اور سینہ تنے کرکے آیا کرتے تھے۔ دوسرے موقعوں پر وہ بھاری عمامے یعنی صارق اور سرخ چغے (قابوت)، جنھیں قرتال قنات (بجائے قنادی، یعنی عقاب کے بازو) کہتے تھے، پہن کر آیا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں وہ اپنے ننگے پانوؤں میں سرخ رنگ کی پٹی (ہلکی جوتی یا موزے) پہنا کرتے تھے۔

وہ جو نل (pumps) استعمال کرتے تھے وہ بہت چھوٹے ہوتے تھے اور دو آدمی انھیں اٹھا سکتے تھے۔ بعد ازاں ان میں بھی اصلاح ہوئی اور زیادہ لچکدار قسم کا چمڑا استعمال ہونے لگا۔ اس میں کچھ مدت کے بعد یعنی محمود ثانی کے عہد میں، نلوں کی تعداد بڑھا دی گئی اور یہ چھوٹے دائروں میں بانٹ دیے گئے۔ اس سے پہلے وہ محلے کے چوکیداروں کے پاس گودام میں جمع رہا کرتے تھے (v. Hammer: *Histoire*، ص ۲۶۳)۔

۱۸۲۶ء میں ینی چریوں کی تباہی فائر سروس کی چستی کے لیے کاری ضرب ثابت ہوئی۔ صرف محکمۂ جنگ (باب سرعسکری) کے نل باقی رہ گئے جو دیرمہ چاتمہ (آوارہ گردوں کا ایک گروہ) چلایا کرتا تھا۔ لیکن سلطنت بعد ۱۲۴۳ھ/۱۸۲۷-۱۸۲۸ء میں ہر ایک انجن کے لیے مدبر یا "فائر چیف" مقرر ہوئے اور نئے فرمان دیے گئے (خارجیہ نظارتی تحریری)۔ یہ خاص طور پر ارمنی قوم سے لیے جاتے تھے، جو بقول Basili حسن چالاکی کے لحاظ سے ایک کمزور قوم تھی۔ اسی کی یہ رائے بھی ہے کہ اس معاملے میں کچھ نہ کچھ اصلاح بھی ضرور ہوئی۔ اگر ان کی آتش زدگیوں کا اندازہ لگایا جائے جن میں یہ ادارہ جلد ہی غرق ہو گیا تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصلاح بھی دیر تک قائم نہ رہ سکی۔ طولومبہ جی باقاعدہ لٹیرے بن گئے اور وہ آتش زدگیوں میں اپنی مرضی کے مطابق لوٹ مار کرکے فائدہ اٹھاتے۔ باقی رہا ان کی دھمکی کے بل پر رشوت لینے کی عادت، سو اس کے متعلق ہم دیکھ چکے ہیں کہ انھوں نے اپنی پرانی روایات کو خوب قائم رکھا۔ ان لوگوں کو حمّالوں اور قائق چیوں (کشتی بانوں) میں سے بھرتی کیا گیا، جو ترکیہ میں بے حد فتنہ پرداز گروہ ہیں۔ ان کی تعداد بیس ہزار تک پہنچ گئی۔ اور وہ ہر وقت ہر کام کرنے کو تیار رہتے تھے۔ کمزور حکومت کو وہ اپنی جمعیت سے خوف زدہ کر سکتے تھے اور اس طرح وہ اپنا الو سیدھا کرنے میں کامیاب ہوتے رہے، حتی کہ ان کی یہی حالت باقاعدہ فائر بریگیڈ بن جانے کے بعد بھی، جس کا ذکر بعد میں آئے گا، قائم رہی اور Thalasso تو یہاں تک لکھتا ہے کہ روپے کا راشن انھیں برابر ملتا رہا۔ یہ عجیبانہ شکل و صورت کے آدمی بازاروں میں ادھر ادھر دوڑتے رہتے تھے اور ان کے آگے ایک عجیب ہیئت کذائی کا نقیب ہوا کرتا تھا۔ فولادی خود تو بس اسی کے نام باقی رہ گیا تھا۔ اس کا لباس البانیوں کی طرح سرخ ہوتا۔ پہلو میں کلہاڑی لٹکائے، ہاتھ میں بلّم لیے، گلیوں اور آدمیوں کو جو اس کا راستہ چھوڑنے میں کچھ بھی کوتاہی کریں، مارتا ہٹاتا ہوا چلا جاتا تھا۔ اس نقیب کو وہ قولاق (سیاہ گوش) کہتے تھے کیونکہ روایت کے مطابق مشہور ہے کہ جب کوئی شیر شکار کے لیے نکلتا ہے تو یہ جانور اس کے آگے آگے جاتا ہے۔ بعض اوقات باقاعدہ فائر مینوں سے ان کی سخت لڑائیاں ہو جاتی تھیں۔ باقاعدہ فائر سروس میں بھی آدمی بھی ایسا نہ تھا اور مسلمان کمشن

اکثر اوقات ارمنی اور یونانی عیسائی کمپنیوں سے برسرِ پیکار رہتی تھیں۔

چھوٹے چھوٹے نل، جن میں تین یا چار گیلن پانی آتا تھا، شوخ رنگوں سے رنگے ہوئے ہوتے تھے اور ان کی چوٹی پر، جیسی صورت ہو، ہلال یا صلیب کا نشان بنا ہوتا تھا۔ ان کے اوپر مختلف محلوں کا نام یا ان علاقوں کی مساجد یا گرجاؤں کا نام بھی لکھا ہوتا تھا۔ فائر مین چشموں کے قریب ہی رہنا پسند کرتے تھے تاکہ اپنے نل جلدی جلدی بھر سکیں۔ رات کے وقت ان چشموں یا فواروں کو سقّوں سے کھلوا لیا کرتے تھے اور انھیں بھی آگ بجھانے کے کام میں مدد دینا پڑتی تھی۔ بعض مصنفین (مثلاً Ducket) طولومبہ جیوں کی بہادری اور شجاعت کی تعریف کرتے ہیں، لیکن v. Hammer کی سی نکتہ چینی زیادہ کثرت سے پائی جاتی ہے۔ کم از کم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس جیش میں نظم و ضبط کی بہت کمی تھی۔

موجودہ زمانے کے باقاعدہ آگ بجھانے والے (اطفائیہ): نیا فائر بریگیڈ ۵ جون ۱۸۷۰ء کی آتش زدگی کے بعد قائم ہوا (یہ ۱۸۲۱ء کی آتشزدگی کے بعد اسی علاقے میں سب سے بڑی آتشزدگی تھی، جس کا حال Amius نے کسی سے زبانی طور پر سن کر لکھا ہے)۔ اس ادارے کا کل پورا انتظام ھنگری کے کاؤنٹ ایڈمنڈ سزیچنی Széchenyi (سچنی پاشا) کے سپرد ہوا، جو اس سے پہلے بوڈا پسٹ میں فائر بریگیڈ کا کماندار رہ چکا تھا۔ ۳ جنوری ۱۸۷۶ء کو پہلی پلٹن نے اپنا کام شروع کر دیا اور ایک سال کے اندر اندر اس نے ستر جگہ آگ بجھائی، جن میں بعض آتشزدگیاں بہت ہولناک تھیں۔ اس کے عملے میں ۸۰ آدمی، دو بڑے (نل جنھیں گھوڑے کھینچتے تھے)، آٹھ چھوٹے نل، ایک ہسپتالی کا چھکڑا، ایک پانی کا چھکڑا (اور سولہ بالٹیاں) اور ایک انجن کی گاڑی تھی۔ اس ساز و سامان میں بعد میں نیز اصلاح کی گئی۔ اس میں تین دستوں کا اضافہ کیا گیا: (۱) ایک دستۂ فوج، جس میں دو پلٹنیں تھیں، بیرا (اس فوج کا صدر مقام بھی بیرا ہی میں تھا)، استانبول (سرعسکریت)، سقوطری (ایشیا میں) اور امارت بحریہ میں تھا؛ نیز (۲) بحری فائر مینوں کے علاوہ (۳) سفرمنیا کی ایک پلٹن بھی ہوتی تھی۔ یہ سب پلٹنیں مل ملا کر فائر مینوں کی فوج بنتی تھی، جسے اطفائیہ آلای کہتے تھے، جو خاصۂ اردوے ہمایونی یعنی شاہنشاہی گارڈ کا ایک حصہ تھی۔ ہر بٹالین کی کمان ایک بک باشی کے سپرد تھی اور کاؤنٹ سزیچنی ایک 'فریق' یعنی ڈویژن کا سالار سمجھا جاتا تھا۔ اس فوج کے مدارج کی تفصیلات ترک سالنامۂ عسکری میں موجود ہیں۔

مآخذ: (۱) تاریخ رشید، طبع ۲، ۱۲۷۳ھ، ۳: ۱۱۱ ببعد؛ ۵: ۱۱۰؛ (۲) تاریخ لطفی، ۱۲۹۰ھ، ۱: ۱۵۱؛ (۳) *Mémoires du baron de Tott*، ایمسٹرڈم ۱۷۸۵ء، ۱: ۱۰ تا ۱۳، ۷۹، ۸۰؛ (۴) Mouradja d'Ohsson: *Tableau de l' Empire Othoman*، ۱۷۹۸ – ۱۸۲۴ء؛ ۲: ۳۲۲، ترجمہ ۱۱۱؛ (۵) G. A. Olivier: *Voyage dans l'Empire Othoman...*، پیرس، سال ۹، ۱: ۱۳۲ تا ۱۳۶؛ (۶) Castellan: *Letters sur la Grèce, l'Hellespont et Constantinople, faisant suite aux lettres sur .. Morée*، پیرس ۱۸۱۱ء، حصہ دوم؛ ۱۲۲ ببعد؛ (۷) v. Hammer: *Des osmanischen Reichs staatsverfassung und staats verwaltung*، وی انا ۱۸۱۵ء، ۲: ۷۹؛ (۸) Ch. Pertusier: *Promenades pittoresques dans Constantinople*، پیرس ۱۸۱۵ء، ص ۳۲۱، ۳۲۲؛ (۹) Juchereau de Saint-Denys: *Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808*, *1819*، ۱: ۸۰، ۸۱؛ (۱۰) Andreossy: *Constantinople et le Bosphore de Thrace pendant* *des années 1812, 1813 et 1814 et pendant l'année 1826*، پیرس ۱۸۲۸ء، باب ۱۲؛ (۱۱) Constantin Basili: *Bosfor i novije očerki Konstantinopli*، روسی میں، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۴۶ء، ص ۱۳۹ تا ۱۶۸؛ (۱۲) Théophile Gautier: *Constantinople*، طبع جدید ۱۸۵۶ء، ص ۲۵۷ تا ۲۶۶؛ (۱۳) W. A. Duckett: *La Turquie pittoresque*، پیرس ۱۸۵۵ء، ص ۱۹۵ تا ۱۹۷؛ (۱۴) Edmondo de Amicis: *Constantinopoli*، بار ہشتم، میلان ۱۸۷۸ء، ص ۱۶۹ تا ۳۸۸؛ (۱۵) G. des Godins de Souhesmes: *Turcs et Levantins*، پیرس ۱۸۹۶ء، ص ۳۴۰ تا ۳۴۲؛ Zboinski: *Armée ottomane*، پیرس ۱۸۷۷ء، ص ۹۱؛ (۱۶) Thalasso: *Les Touloumbadjies*، مقالہ مع تصاویر، در *Revue Illustrée*، ۱۹۰۳ء، ۱۵ نومبر ۱۹۰۲ء؛ (۱۷) B. Bareilles: *Constantinople, ses cités franques et levantines*، پیرس ۱۹۱۸ء، باب ۳؛ (۱۸) Theodor Menzel: *Mehmed Tewfiq: Ein Jahre in Konstantinopel Fünfter Monat, die schenke*، در *Türk Bibliothek*، ج ۱۰، برلن ۱۹۰۹ء، ص ۹۲، حاشیہ ۳؛ قب (۱۹) [illegible]؛ [illegible]، ایتھنز ۱۸۵۱ء تا ۱۸۶۹ء، ۳: ۳۲؛ (قب ۱: ۲۹)، ص ۳۰۱، حاشیہ ۱ (اصطلاح اوسور تاش = وہی تلکہ اٹھانا)، ص ۵۰۱، حاشیہ ۱ (کونک کے لفظ پر، جس سے کونشکز ماخوذ ہے.

(J. Deny)

طُومان بای ثانی: الملک الأشرف (بن قانصُوہ الغوری)، مملوک سلاطین مصر میں آخری سلطان تھا۔ اس نے ۱۴ رمضان ۹۲۲ھ/۱۱ اکتوبر ۱۵۱۶ء سے ۲۲ ربیع الاول ۹۲۳ھ/۱۳ اپریل ۱۵۱۷ء تک حکومت کی۔ امیر قانصُوہ، جو بعد میں سلطان قانصُوہ الغوری [زرک بان] بنا، اسے غلام کے طور پر لایا تھا اور اس سے اس کی [illegible] اسے امیر قایت بای [زرک بان] کو دے دیا، جس نے اسے محکمہ کتابیہ کے مملوکوں میں داخل کرکے کام سکھوایا۔ غالباً ۹۰۱ھ کے آغاز میں سلطان محمد الناصر ثانی نے اسے آزاد کر دیا اور جمدار [زرک بان] کے عہدے پر ترقی دے دی۔ تھوڑی مدت بعد وہ بادشاہ کے محافظ سپاہیوں کے عملے میں آ گیا۔ وہ اپنے رشتے دار قانصُوہ الغوری کی تخت نشینی تک یہیں رہا۔ اس نے اسے دس آدمیوں کا امیر بنا دیا۔ ۹۱۰ھ/۱۵۰۴ء میں ولی عہد کے انتقال پر وہ امیر طبل خانہ اور پیش خدمت خاص بن گیا۔ ۹۱۳ھ میں اس نے دوادار کبیر [زرک بان] کے عہدے پر ترقی پائی اور جیسا کہ اواخر عہد مملوک میں رواج تھا، وہ استاد دار، یعنی نگران املاک شاہی اور کاشف الکشّاف کے مرتبے کو پہنچ گیا۔ اس طرح اسے دیوانی محکمے میں سب سے اعلٰی عہدہ مل گیا۔ جب بادشاہ شام میں سلطان سلیم کے خلاف جنگ کرنے کے لیے گیا تو وہ اس کی جگہ نائب الغَیبہ کے طور پر کام کرتا رہا۔ سلطان غوری کی شکست اور موت کے بعد اس نے پسپا ہونے والی افواج اور امیروں کے انتشار کو روکا اور جہاں تک ممکن ہو سکا نظم و ضبط قائم کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح امرا اور دوسرے لوگ اس پر اعتماد کرنے لگے اور اسے با اتفاق رائے سلطان چن لیا گیا۔ آخر کار بڑے غور و تامل کے بعد اس نے اس انتخاب کو قبول کر لیا، اگرچہ وہ ان تمام مشکلات کو بخوبی سمجھتا تھا جو اس وقت در پیش تھیں۔ سب سے اوّل تو روپے کی ضرورت بہت زیادہ تھی کیونکہ ترکوں نے سلطان غُوری کے کروڑوں دینار پر قبضہ کر لیا تھا۔ اس دولت کا کچھ حصہ تو وہ اپنے ساتھ رکھتا تھا اور کچھ اس کے قلعوں میں محفوظ تھی۔ اس کے علاوہ فوج بھی ختم ہو چکی تھی اور بڑے بڑے امرا پر

اعتماد نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس سوال کا فیصلہ ایک فاضل شیخ ابو سُعُود الجارحی نے (جن سے قاہرہ قدیم کے ایک محلّے کا نام اب تک منسوب چلا آتا ہے) اس کے لیے کر دیا اور سب امرا سے اس کا حلف اطاعت لے لیا۔ عباسی خلیفہ سلطان سلیم کے ہاتھ میں اسیر بن چکا تھا، لیکن اس کے باپ نے نئے سلطان کے تقرر کا فتوٰی لکھ دیا اور اس کی اطاعت کی۔ طومان بای نے شام سے واپس آنے والے امرا کو بڑے بڑے عہدے دیے۔ اہلِ غزّہ نے اپنی مدد کے لیے فوج طلب کی اور وہاں فوراً کمک بھیجی گئی۔ اس وقت سلطان سلیم نے صلح کی پیشکش کی۔ شرط یہ تھی کہ طومان بای ترکی سلطان کو اپنا فرمانرواے اعلٰی تسلیم کر لے۔ طومان بای اس شرط پر صلح کرنے کو تیار تھا، لیکن امرا کی مرضی نہ تھی چنانچہ انھوں نے ترک ایلچیوں ہی کو مروا ڈالا، جس کی وجہ سے جنگ کا جاری رہنا ناگزیر ہو گیا۔ سلطان نے جو فوج امیر جَنْبردی کی سرکردگی میں بھیجی تھی، اسے سنان پاشا [رک باں] نے غزّہ پر شکست دی اور جنبردی قاہرہ کو لوٹ آیا۔ سلطان سلیم صحرا کو عبور کرکے مصر میں آ پہنچا۔ اس کی فوج کی حالت اچھی تھی، گو راستے میں بدوؤں نے بہت دق کیا تھا۔ طومان بای کا ارادہ تھا کہ وہ اس کے پہنچتے ہی اس پر صالحیّہ کے قریب حملہ کرے، لیکن امیروں نے قاہرہ کے سامنے، مطریّہ اور جبل احمر کے درمیان، ریدانیّہ کے مقام پر اس کا انتظار کرنے کا فیصلہ کیا۔ توپوں کو مناسب موقعوں پر ریت میں نصب کر دیا گیا، تاکہ ترکوں کی پیش قدمی کو روکا جا سکے۔ اس منصوبے کی خبر کسی نہ کسی طرح ترکوں تک پہنچ گئی اور ان کے لشکر کے ایک حصے نے مصری مورچوں کا چکر کاٹ کر مصری افواج کے ایک پہلو پر حملہ کر دیا۔ ایک گھنٹے کے اندر اندر ترکوں کا متحرک توپ خانہ بھی، جسے بڑی ہوشیاری سے وہیں متعین کیا ہوا تھا، موقع پر آ پہنچا اور اس نے مملوک فوج کے زیادہ تر حصے کے پرخچے اڑا دیے۔ بہادر سلطان طومان بای اپنے چند جاں نثاروں کے ساتھ لڑتا بھڑتا سلطان سلیم کے خیمے تک جا پہنچا اور وہاں جتنے امیر تھے ان سب کو تہ تیغ کر دیا۔ وہ اس خیال میں تھا کہ سلطان بھی انھیں میں موجود ہوگا۔ صحیح سلامت واپس آنے پر اس نے مصریوں کو بے تحاشا بھاگتے ہوئے پایا۔ وہ ان کے پیچھے نیل تک گیا، جہاں جا کر اس نے اپنے بچے کھچے فوجیوں کو جمع کیا۔ ترکوں نے قاہرہ فتح کرکے اس میں لوٹ مار شروع کر دی اور جو مملوک بھی ان کے ہاتھ لگا اسے قتل کر ڈالا۔ طومان بای نے پھر ایک دفعہ شہر پر قبضہ کر لیا اور دو روز تک متواتر قابض رہا۔ اس کے بعد اسے دریاے نیل کے کنارے کنارے بالائی مصر کی طرف راہ فرار اختیار کرنا پڑی۔ سلطان سلیم نے اس کے ساتھ پھر بات چیت شروع کی اور اس شرط پر واپس ہو جانے پر آمادگی ظاہر کی کہ سکوں پر اس کا نام ثبت ہو اور نماز جمعہ کے خطبے میں اس کا نام پڑھا جایا کرے۔ طومان بای تو ان شرائط کو قبول کر لینے کو تیار تھا، لیکن اس کے امیروں نے پھر روک دیا اور سلیم کے ایلچیوں کو قتل کرا دیا۔ اس پر سلیم نے ان سب امیروں اور مملوکوں کو قتل کرا دیا جو اس نے قاہرہ میں گرفتار کیے تھے۔ اس نے حکم دے دیا کہ دریاے نیل کو عبور کیا جائے۔ ترک چونکہ تھوڑی تعداد میں دریا کے پار جاتے تھے، اس لیے وہاں پہنچتے ہی طومان بای کی برتر فوج انھیں ہاتھوں ہاتھ ختم کر دیتی تھی؛ لہٰذا سلیم نے توپ خانہ استعمال کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس نے دریاے نیل کے کناروں پر توپیں لگا دیں اور دشمن پر گولہ باری

شروع کر دی جس سے ان کا بے حد نقصان ہوا اور انھوں نے راہ فرار اختیار کی ۔ اب ترکی فوجیں بلا مزاحمت دریا کو عبور کر گئیں ۔ طومان بای نے پھر ایک لشکر جمع کیا، جس پر سلیم نے اس سے بات چیت شروع کرنے کے لیے اپنا ایلچی بھیجا ۔ اس ایلچی نے، جو طومان بای کے ساتھ مملوکوں ہی میں رہ چکا تھا، گستاخانہ لہجہ اختیار کیا چنانچہ گفتگو کے دوران میں اسے زخمی کر دیا گیا اور واپس بھیج دیا گیا ۔ رات کے وقت لڑائی ہوتی رہی، لیکن کوئی فیصلہ کن بات نہ ہوئی ۔ اگلے دن طومان بای نے اپنے سابق پیرو جنبردی کو للکارا کہ وہ اکیلا میدان میں آ کر دو دو ہاتھ کر لے ۔ اس مقابلے کا نتیجہ سلطان کی فتح میں نکلا ۔ اس کے باوجود کہ مملوکوں نے کمال داد شجاعت دی، ترکوں کی برتر فوج اور بدویوں نے، جو اب ترکوں سے مل گئے تھے، انھیں سخت ہزیمت دی ۔ طومان بای نے بھاگ کر ایک بدوی شیخ کے ہاں پناہ لی، جو اس کا ممنون احسان تھا، لیکن اس کے آدمیوں نے اسے مجبور کیا کہ وہ طومان بای کے چھپنے کی جگہ ظاہر کر دے ۔ سلیم اسے قید کر کے اپنی قیام گاہ میں لے آیا، جہاں اس نے اس پر بڑی لعن طعن اور لے دے کی کہ اس نے اس کے ایلچیوں کو مروا ڈالا تھا ۔ طومان بای کے شریفانہ انداز سے سلطان کے دل پر بڑا اثر ہوا ۔ اس کا ارادہ تھا کہ اس کی جاں بخشی کر دے، لیکن اپنے امرا کے مشورے پر، جو اس سے مل گئے تھے، اس نے ایک ہفتے بعد اسے باب زویلہ پر پھانسی دلوا دی ۔ یوں آخری مملوک سلطان بھی ختم ہو گیا ۔ اس کی شکست کے اسباب یہ تھے: مصر کی بدنظمی، مملوکوں کی باہمی خانہ جنگی کا لامتناہی سلسلہ، روپے کی کمی وغیرہ؛ لیکن سب سے بڑا باعث یہ ہوا کہ اس کی افواج پر ترکی توپ خانے کو [illegible] حاصل تھی ۔ بہادر مملوک آتشیں اسلحہ رکھنے سے بے نیاز تھے اور وہ ان کی پوری اہمیت کو نہ سمجھے، کیونکہ ان کا عقیدہ تھا کہ فیصلہ کن عنصر ذاتی شجاعت ہی ہوا کرتی ہے ۔

مآخذ: (۱) Weil: *Geschichte der Chalifen*، شٹٹ گارٹ ۱۸۶۲ء، ج ۵ (اس میں ان عربی مآخذ کا بیان ہے جو اب تک قلمی نسخوں میں محفوظ ہیں، دیکھیے تمہید ص ۱۵)؛ (۲) v. Hammer: *GOR*، Pest ۱۸۲۸ء (مع فہرست مآخذ)؛ (۳) ابن ایاس: بدائع الزہور، بولاق ۱۳۱۱ھ (ان لوگوں کے لیے جو عربی نہیں جانتے، حصہ سوم کا ترجمہ، از لفٹیننٹ کرنل سالمن W. H. Salomon، لندن ۱۹۲۱ء، اورینٹل ٹرانسلیشن فنڈ، عدد ۲۵)؛ (۴) ایاس زنبل کی تاریخ فتوحات مصر سلطان سلیم کے علاوہ جو ایک بڑی ضروری کتاب ہے؛ (۵) براکلمان، ۲: ۳۳ و ۲۹۸؛ اس عہد کے سلسلے میں بالواسطہ معلومات کے لیے دیکھیے (۶) H. Jansky: *Beiträge zur osman. Geschichte*، ۲: ۱۷۳ ببعد، جہاں ترک مآخذ تفصیل کے ساتھ دیے ہیں ۔

(M. Sobernheim)

* **طویس**: ابو عبدالمنعم عیسی بن عبداللہ الذائب، ایک مغنی ۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا اصلی نام طاؤس (= مور) تھا، لیکن آگے چل کر اس کا نام بدل کر طویس (= چھوٹا مور) رکھ دیا گیا اور عبدالمنعم کو بدل کر عبدالنعیم بنا دیا گیا ۔ مشہور ہے کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے دن (۸ جون ۶۳۲ء) پیدا ہوا؛ جس دن حضرت ابوبکرؓ نے وفات پائی، اس دن اس کا دودھ چھڑایا گیا؛ جس روز حضرت عمرؓ نے جام شہادت نوش کیا اس روز اس کا ختنہ کرایا گیا؛ جس دن حضرت عثمانؓ شہید ہوئے اس روز اس کی شادی ہوئی اور جس روز حضرت علیؓ شہید ہوئے اس دن اس کے ہاں پہلے بیٹے نے جنم

لی۔ ان غیر معمولی اتفاقات کی وجہ سے "اَشْأَمُ مِنْ طُوَیْس" (=طویس سے زیادہ منحوس) ایک مثل بن گئی۔ وہ مدینے کا رہنے والا تھا اور حضرت عثمانؓ کی والدہ اَرْوٰی کا خادم ہونے کے باعث بنو مخزوم کا مولٰی تھا۔ ابتداءً وہ بعض سریلے گیت گا کر، جو اس نے ایرانی غلاموں سے سیکھے تھے، مورد توجہ بنا اور مغنی کی حیثیت سے اس نے حضرت عثمانؓ کے عہد (۶۴۴ تا ۶۵۶ء) میں شہرت حاصل کی۔ ان دنوں مدینے میں موسیقی کی ایک نئی طرز رواج پا رہی تھی، جس کا نام غناء الرَّقیق یا غناء المُتْقَن تھا۔ اس راگ کی خصوصیت إیقاع (تال) کی لَحْن (سُر) سے مطابقت تھی [رک بہ إیقاع؛ موسیقی]؛ (نیز دیکھیے الاغانی، ۴ : ۳۸؛ العقد الفرید، ۳ : ۱۹۷)۔ الاغانی میں ایک دوسری جگہ (۲ : ۱۷۰) طویس سے جو کچھ منسوب کیا گیا ہے اسے مذکورۂ بالا بیان سے ملا کر دیکھا جائے تو اس کا مفہوم صحیح طور پر سمجھ میں آ جاتا ہے؛ گویا مطلب یہ ہو جائے گا کہ "طویس پہلا شخص تھا جس نے مدینے میں یہ عربی راگ (غناء المُتْقَن) گایا"۔ طویس اپنے زمانے کے بہت سے دوسرے مغنیوں کی طرح مُخَنّث تھا (دیکھیے راقم کی کتاب Hist. of Arabic Music : ص ۴۵)، اور اَخْنَثُ مِنْ طُوَیْس (=طویس سے زیادہ زنخا) مثل مشہور ہو گئی تھی۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس نے مدینے میں وفات پائی اور بعض کوئی اور جگہ بیان کرتے ہیں (سال وفات ۷۱۰-۷۱۱ء)۔

اس امر کے باوجود کہ طویس گاتے وقت صرف ایک قسم کی مربع دف استعمال کیا کرتا تھا، جو اس کے تھیلے یا عبا میں اس کے ساتھ رہتی تھی، بقول ابن خلکان اس نے غنا میں اس قدر شہرت حاصل کر لی تھی کہ اس کی مہارتِ فن ضرب المثل بن گئی؛ چنانچہ مدینے کا ایک شاعر کہتا ہے: "طویس نے اور اس کے بعد ابن سریج نے (موسیقی میں) کمال حاصل کیا، لیکن فوقیت مَعْبَد کو حاصل ہے"۔ طویس کے شاگردوں میں ابن سُرَیج [رک بآں]، الدَلال نافذ، نومۃ الضحٰی اور فِنْد قابل ذکر ہیں۔ ابن سُرَیج کا قول ہے کہ طویس اپنے وقت کا بہترین مغنی تھا اور اَہْزَج کے تال کا بہترین نمائندہ سمجھا جاتا تھا: "کان اَہْزَجَ النّاس و اَخَفَّہم غناءً" (العقد الفرید، ۳ : ۱۹۹)۔

مآخذ: (۱) الاغانی، طبع بولاق، ۲ : ۱۷۰ تا ۱۷۶؛ ۴ : ۳۸، ۹۹؛ نیز Guidi کا اشاریہ (جس نے اس نام کے حامل دو مغنی درج کیے ہیں، لیکن دراصل وہ ایک ہی ہے)؛ قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۳ : ۱۹۷ ببعد؛ (۲) العقد الفرید، قاہرہ ۱۸۸۷ء-۱۸۸۸ء، ۳ : ۱۸۶؛ (۳) ابن خلّکان: وفیات، طبع وسٹنفلٹ، ۲ : ۳۸؛ (۴) المیدانی: امثال، طبع Freytag، ۱ : ۴۰۰ و ۲ : ۱۵۸؛ (۵) ابن عبدون: Commentaire hist. sur le poème d' Ibn Abdoun par Ibn Badroun، طبع ڈوزی (۱۸۴۶ء)؛ (۶) ابن قُتَیبہ: کتاب المعارف، طبع وسٹنفلٹ، ص ۱۶۳؛ (۷) Kosegarten: Lib. cant.، ص ۱۱؛ (۸) J. A.، ۱۸۷۳ء، ص ۹۹ تا ۱۰۳؛ (۹) Farmer: Hist. of Arabian music، ص ۵۰ تا ۵۳۔

(H. G. FARMER)

طَوِیل: علم عروض میں ایک بحر کا نام، جو عربوں سے مخصوص ہے۔

فارسی میں تقلیداً کسی نے بتکلّف کچھ کہہ لیا ہے، تاہم یہ مقبول اور عام نہیں؛ لہٰذا تفصیل غیر ضروری ہے۔

اردو میں اس کا استعمال اس قدر کم ہے کہ قابل ذکر بھی نہیں، حتّٰی کہ عروض دانوں کے علاوہ عام لوگ بحر طویل اس مُضاعَف بحر کو کہتے ہیں جس میں کثیر ارکان ہوں، مثلاً: "یہ سحر کسی [illegible] کہ جو [illegible] ہیں مسرور ہر اک

باغ میں معمور ہے سامان بہار"۔ اس سے دس گنا بھی ایک ایک مصرع پایا جاتا ہے (دیکھیے انشا و نظیر کی ضمینات)۔

بحر طویل مثمن ہے اور عربی میں صرف واقی مستعمل: ارکان ہیں: فعولن، مفاعیلن (چار بار)۔ اس میں اصولاً عروض (مقبوض) ایک اور ضروب (سالم، مقصور، محذوف اور مقبوض) چار ہیں۔ تاہم اعاریض کو بھی چار ہی سمجھنا چاہیے: (۱) مقبوض، گو اصولاً عروض کو مقبوض ہی لانا واجب ہے، لیکن (۲) سالم اور (۳) محذوف بھی بطور شاذ پایا جاتا ہے؛ (۴) مطالع میں بالالتزام عروض کو ضرب کے مطابق کرنا پڑتا ہے، یعنی اگر مطلع میں ضرب مقصور ہو تو عروض کو بھی صرف مطلع میں مقصور کرنا واجب ہے۔ ضرب کو قوافی سے مطابقت کی بنا پر نہیں چھیڑا جا سکتا؛ لہٰذا اعاریض بھی چار ہو گئیں۔

اس بحر میں صدر کو مقبوض، اثلم اور اثرم اور حشو کو مقبوض و مکفوف اور ابتدا کو مقبوض لانا جائز ہے، البتہ ابتدا کو کبھی اثلم و اثرم بھی لے آتے ہیں۔

یہ بھی ذہن میں رکھنے کی بات ہے کہ حشو والے "مفاعیلن" میں معاقبہ ہے، یعنی اگر "یاء" حذف ہوگی تو "نون" کو باقی رکھنا ہوگا اور "نون" کو حذف کیا جائے گا تو "یاء" کو باقی رکھنا واجب ہوگا۔ "یاء" اور "نون" دونوں حرف معاً حذف کر کے "مفاعلُ" نہیں بنایا جا سکتا۔

عربی میں اس بحر کے چودہ وزن ہیں:

۱۔ صرف عروض مقبوض:

فعولن مفاعیلن فعولن مفاعلن
فعولن مفاعیلن فعولن مفاعیلن

۲۔ عروض و ضرب مقبوض:

فعولن مفاعیلن فعولن مفاعلن (دوبار)

۳۔ عروض مقبوض، ضرب محذوف:

فعولن مفاعیلن فعولن مفاعلن
فعولن مفاعیلن فعولن فعولن

۴۔ عروض و حشوِ چہارم مقبوض، ضرب محذوف:

فعولن مفاعیلن فعولن مفاعلن
فعولن مفاعیلن فعولُ فعولن

۵۔ صدر، حشوِ دوم و ضرب مقبوض، باقی ارکان مع عروض سالم:

فعولُ مفاعیلن فعولُ مفاعیلن
فعولن مفاعیلن فعولن مفاعلن

۶۔ ہر فعولن مقبوض اور ہر مفاعیلن مع عروض سالم:

فعولُ مفاعیلن فعولُ مفاعیلن (دوبار)

۷۔ حشوِ دوم و چہارم و ضرب مقبوض اور عروض محذوف:

فعولن مفاعیلن فعولُ فعولن
فعولن مفاعیلن فعولُ مفاعلن

۸۔ صدر، ابتدا، عروض و حشوِ چہارم مقبوض اور ضرب مقصور:

فعولُ مفاعیلن فعولن مفاعلن
فعولُ مفاعیلن فعولُ مفاعیل

۹۔ ضرب سالم، باقی سب ارکان مقبوض:

فعولُ مفاعلن فعولُ مفاعلن
فعولُ مفاعلن فعولُ مفاعیلن

۱۰۔ سب ارکان مقبوض:

فعولُ مفاعلن فعولُ مفاعلن (دوبار)

۱۱۔ صدر اثلم، حشوِ اول و سوم مکفوف، عروض مقبوض:

فعلن مفاعیلُ فعولن مفاعلن
فعولن مفاعیلُ فعولن مفاعیلن

۱۲۔ صدر و ابتدا اثلم، عروض مقبوض:

فعلن مفاعیلن فعولن مفاعلن
فعلن مفاعیلن فعولن مفاعیلن

۳ ۔ صدر ازم، عروض مقبوض :

فاع مفاعیلن فعولن مفاعلن
فعولن مفاعیلن فعولن مفاعیلن

۴ ۔ اِبتدا اَثرم، حَشوِ دوم اور عَرُوض و ضَرب مقبوض :

فعولن مفاعیلن فعولُ مفاعلن
فاع مفاعیلن فعولن مفاعلن

(ہادی علی بیگ)

* **طَوِیْلہ** : جنوبی عرب کا ایک سکہ؛ رک بہ لاری ۔

* **طَوِیْلہ** : جنوبی عرب کا ایک شہر، جو پہلے کوکبان کی قضا کے قائم مقام کا صدر مقام تھا ۔ یہ شہر Neibuhr کے زمانے میں بھی کوکبان ہی کی قضا میں تھا ۔ یہ وادی لاعہ کے بائیں کنارے پر جَبَل مُلاح کی ایک باہر نکلی ہوئی پہاڑی (spur) پر واقع ہے ۔ یہ سلسلۂ کوہ چار پتھریلی پہاڑیوں پر مشتمل ہے، جن میں سے (مشرق جانب سے) دوسری کا نام الحصن ہے ۔ شہر کے جنوب مغرب میں جنوبی جانب ذرا نیچے کی طرف، لیکن پانچ سو گز سے کم فاصلے پر، مسجد الشاعر نامی ایک مسجد کے کھنڈر ہیں ۔ اس کا حوض نہایت عمدہ ہے، جس سے ایک اچھا پختہ مَرحَل (راستہ) شہر کے مشرق کی طرف جاتا ہے ۔ اس کھنڈر سے کوئی دو سو گز کے فاصلے پر (شاید یہ کھنڈر خود بھی اسی کے پتھروں سے تعمیر ہوا تھا) سنگ سیاہ کی سلوں سے بنی ہوئی ایک بہت بڑی عمارت ہے ۔ اس میں سے ایک اور راستہ شہر کو جاتا ہے ۔ شہر چھوٹا سا ہے اور اس کے گرد کوئی فصیل بھی نہیں ہے، مگر یہاں کی منڈی خاصی آباد ہے ۔ حکومت کی عمارتیں جو ترکوں کے دور حکومت میں استعمال کیا کرتے تھے، شہر کے جنوب مغربی کونے میں واقع ہیں ۔ مشہور سیاح E. Glaser ۲ ۔ ۳ دسمبر ۱۸۸۳ء کو اس شہر میں آیا تھا ۔

مآخذ : (۱) C. Neibuhr : *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۵۸ ؛ (۲) E. Glaser : *Geographische Forschungen Jemen 1883-84*، وی آنا ۱۸۸۴، ص ۵۹، ۶۰ ؛ (۳) A. Deflers : *Voyage au Yemen*، پیرس ۱۸۸۹ء، ص ۸۱ ۔

(A. GROHMANN)

طٰہٰ : (طا ھا)؛ حروف مُقَطَّعات [رک بآں] میں سے ہیں ۔ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جو ترتیب مصحف کے لحاظ سے بیسویں سورت ہے اور سورۂ مریم [رک بآں] کے بعد اور سورۃ الانبیاء [رک بآں] سے قبل مندرج ہے ۔ ترتیب نزول کے اعتبار سے یہ پینتالیسویں سورت ہے، جو سورۂ مریم کے بعد اور سورۃ الواقعۃ سے قبل مکۂ مکرمہ میں نازل ہوئی (الاتقان، ص ۱۱ ؛ الکشاف، ۳ : ۴۹) ۔ کفار مکہ میں سے ابوجہل اور النضر بن الحارث وغیرہ نے کہنا شروع کر دیا تھا کہ اللہ تعالٰی نے محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پر قرآن مجید نازل کر کے انہیں (معاذ اللہ) تکلیف میں مبتلا کر دیا ہے (النیسا بوری : اسباب النزول، ص ۲۷۱ ؛ السیوطی : اسباب النزول، ص ۵۰۰)، چنانچہ اس سورت میں اللہ تعالٰی نے ان کا جواب دیا اور فرمایا کہ قرآن کسی کی تکلیف کے لیے نہیں بلکہ ہدایت کے لیے نازل ہوا ہے ۔ لفظ طٰہٰ پر مفصل بحث القرطبی [الجامع لاحکام القرآن، ۱۱ : ۱۶۵ تا ۱۶۸) نے کی ہے ۔ اس سورت کا دوسرا نام سورۃ الکلیم بھی ہے (روح المعانی، ۱۶ : ۱۴۷) ۔ یہ پوری سورت جمہور علما کے نزدیک مکی ہے، مگر بعض کے نزدیک آیات ۱۳۰ و ۱۳۱ مدنی ہیں ۔ سورۂ طٰہٰ [illegible] پینتیس آیات ہیں

(روح المعانی، ۱۶ : ۱۴۷؛ القرطبی، ۱۱ : ۱۶۳ ببعد؛ فتح البیان، ۶ : ۶۲؛ المراغی : تفسیر، ۱۶ : ۹۳)۔

گزشتہ سورت کے ساتھ اس ربط اور مناسبت یہ ہے کہ پچھلی سورت مریم ترتیب نزول کے لحاظ سے بھی اس سے قبل نازل ہوئی اور دونوں کا آغاز حروف مقطعات سے ہوتا ہے۔ گزشتہ سورت کے آخر میں بیان ہوا ہے کہ قرآن مجید کو لوگوں کی سہولت اور ہدایت کے لیے عربی میں نازل کیا گیا ہے۔ اب اس سورت کے شروع میں بتا دیا گیا ہے کہ قرآن مجید اللہ سے ڈرنے والوں کی رہنمائی کے لیے نازل کیا گیا ہے۔ اسی طرح گزشتہ سورت میں متعدد انبیاے کرام کے قصے بیان ہوے تھے۔ اب اس سورت میں ان قصوں میں حضرت موسیٰؑ کا قصہ بڑی شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے (المراغی : تفسیر، ۱۶ : ۹۳؛ روح المعانی ۱۶ : ۱۴۷؛ البحرالمحیط، ۶ : ۲۲۳ ببعد)۔ سورت کے آغاز میں بتایا گیا ہے کہ قرآن مجید کو خالق دو جہاں نے دنیا والوں کی ہدایت و موعظت کے لیے نازل کیا ہے۔ اس کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام کا مفصل قصہ بیان کیا گیا ہے جس میں طور سینا پر موسیٰؑ کا اللہ سے ہم کلام ہونا، عصا، ید بیضا، حضرت ہارونؑ کی نبوت کے لیے حضرت موسیٰؑ کی دعا، فرعون پر اثر ڈالنے کے لیے حضرت موسیٰؑ کی اللہ سے التجا، فرعون کے گھر میں حضرت موسیٰؑ کی پرورش، جادوگروں کا حق کے سامنے سربسجود ہونا، مصر سے بنی اسرائیل کا اخراج، فرعون کا غرق ہونا اور سامری کے بنی اسرائیل کو گمراہ کرنے کا ذکر ہے۔ اس کے بعد قرآن مجید سے اعراض کرنے والوں کی سزا، قیامت میں مجرمین کے احوال، قصۂ آدمؑ کے بعض پہلو، اللہ کی یاد سے غافل ہونے والوں کا حشر، گزشتہ امتوں کے حالات سے عبرت حاصل کرنے اور قیامت کے دن تک کے لیے منکرین کے لیے مہلت کا ذکر ہے اور سب سے آخر میں کفار کی ایذا رسانی کا ذکر کر کے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو توحید پر ثابت قدم رہنے اور اللہ کی یاد میں مشغول رہنے کا حکم دیا گیا ہے (المراغی : تفسیر، ۱۶ : ۱۲۱)۔

قاضی ابوبکر ابن العربی (احکام القرآن، ص ۱۲۳۳ ببعد) نے سورت طٰہٰ کی نو آیات (۱۲، ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۱۱۵، ۱۳۰) سے بیس کے قریب مختلف شرعی احکام اور فقہی مسائل کا استنباط کیا ہے۔ اسی طرح امام ابوبکر الجصّاص (احکام القرآن، ۳ : ۲۱۹) نے اس سورت کی بعض آیات کی روشنی میں متعدد علمی مسائل اور فقہی مباحث کی تفصیل پیش کی ہے۔ اس سورۃ کے فضائل کے ضمن میں یہ بات خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے کہ یہی وہ سورت ہے جو حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے قبول اسلام کا باعث بنی تھی (القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، ۱۱ : ۱۶۳ ببعد؛ فتح البیان، ۶ : ۶۲؛ الدر المنثور، ۴ : ۲۸۸)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے فرمایا کہ تخلیق ارض و سما سے دو ہزار سال پہلے اللہ تعالٰی نے سورۃ طٰہٰ اور سورۃ یٰسٓ کی قراءت کی تو فرشتے سن کر یہ کہنے لگے : وہ امت خوش نصیب ہوگی جس کے سینوں اور جس کی زبانوں پر اللہ کا یہ کلام ہوگا (حوالۂ سابق)۔ ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ اہل جنّت صرف سورۃ طٰہٰ اور سورۃ یٰسٓ کی تلاوت کیا کریں گے (الکشاف، ۳ : ۱۰۰)۔

مآخذ : (۱) السیوطی : الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) وہی مصنف : الدر المنثور، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۳) وہی مصنف : اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۴) ابوالحسن النیسابوری : اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۵) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۱ء؛ (۶) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۷) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸)

الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۹) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) ابو حیان الاندلسی: البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۱۱) ابو بکر الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۳۵ھ؛ (۱۲) قاضی ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء۔

(ظہور احمد اظہر)

طٰہٰ حسین: عالم عرب کے نہایت ممتاز اور مشہور و معروف ادیب، نقاد اور انشا پرداز ہیں۔ وہ نئے لکھنے والوں کے لیے مثالی نمونہ اور عالم عرب کے پڑھے لکھے نوجوانوں کے محبوب مصنف ہیں۔ ان کی کتابیں نہ صرف عالم عرب بلکہ تمام مسلم ممالک میں ذوق و شوق سے پڑھی جاتی ہیں۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین ۱۴ نومبر ۱۸۸۹ء کو بالائی مصر کے ایک چھوٹے سے گاؤں مَغاغۃ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کثیر الاولاد تھے اور ایک شوگر (قند) کمپنی میں ملازم تھے۔ طٰہٰ حسین دو سال اور بقول بعض چھے سال کے تھے کہ آشوب چشم کی وجہ سے ان کی آنکھوں کی بینائی جاتی رہی اور غلط علاج کی وجہ سے وہ ہمیشہ کے لیے نور بصارت سے محروم ہوگئے۔ نو سال کی عمر میں انہوں نے قرآن مجید حفظ کر لیا۔ گاؤں کے مکتب سے ہی ابتدائی تعلیم پائی اور بڑے بھائی کی مدد سے الفیۂ ابن مالک بھی ازبر کر لیا۔

۱۹۰۲ء میں وہ اپنے بھائی کے ہمراہ اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لیے ازہر چلے آئے۔ انہوں نے ازہر میں چھے سال نحو، اصول فقہ، منطق، فلسفہ اور ادب کی تعلیم پائی؛ لیکن سب سے زیادہ علمی فیض شیخ سید علی المرصفی (م ۱۳۴۹ھ) سے پایا جو خارج از اوقات مدرسہ شوقین طلبہ کو الزمخشری کی المفصل، دیوان الحماسۃ اور المبرد کی الکامل کا درس دیا کرتے تھے۔ الازہر میں ان کے رفیق درس استاد احمد حسن الزیات تھے، جنہوں نے آگے چل کر مشہور ادبی مجلہ الرسالۃ جاری کیا۔ یہ رفاقت عمر بھر قائم رہی، جو بالآخر عزیزانہ [illegible] پر منتج ہوئی (الایام، بمواضع کثیرہ، قاہرہ ۱۹۲۹ء و ۱۹۳۹ء)۔

۱۹۰۸ء میں جامعۂ مصریہ قائم ہوئی تو طٰہٰ حسین جامعہ کے لیکچروں میں شرکت کرنے لگے۔ اس وقت مشہور اطالوی مستشرقین Guidi جغرافیہ و تاریخ اور استاد نلینو Nallino عربوں کے علم ہیئت اور تاریخ ادب العربی کا درس دیا کرتے تھے۔ طٰہٰ حسین ان اساتذہ کے نئے خیالات و نظریات سے بہت متاثر ہوئے۔ اس اثنا میں انہوں نے فرانسیسی زبان و ادب سے بھی واقفیت پیدا کر لی تھی۔ جامعۂ مصریہ سے فراغت کے بعد انہوں نے ابوالعلاء المعری کی شاعری اور فلسفۂ زندگی پر ذکری ابی العلاء لکھ کر پیش کی۔

۱۹۱۵ء میں وہ حکومت مصر کی طرف سے اعلیٰ تعلیم کے لیے فرانس بھیجے گئے۔ سوربون کے آرٹس کالج میں انہوں نے دو سال تعلیم پائی۔ تعلیم کے اختتام کے بعد ۱۹۱۸ء میں انہوں نے ابن خلدون کے فلسفۂ اجتماعیہ پر ایک کتاب لکھ کر ڈاکٹریٹ حاصل کی۔ قیام پیرس کا یادگار واقعہ ایک فرانسیسی خاتون سے ان کی شادی ہے جس نے کمال محبت، وفاداری اور دلسوزی سے ان کی خدمت کی ہے اور لکھنے پڑھنے میں ان کی مددگار و رفیق رہی ہے۔ وہ اپنی اہلیہ کو از راہ سپاس و محبت میری چھڑی (my walking stick) کے نام سے پکارتے ہیں۔

۱۹۱۹ء میں وہ تکمیل علم کے بعد مصر آ گئے اور جامعۂ مصریہ میں قدیم تاریخ (یونانی و رومانی) کا درس دینے لگے۔ ۱۹۲۵ء میں کلیۃ الآداب (آرٹس کالج) میں تاریخ ادب العربی کے استاد مقرر ہوئے۔ ۱۹۲۶ء میں انہوں نے کتاب فی الشعر الجاہلی شائع کی۔ اس میں انہوں نے ایسے خیالات کا اظہار کیا تھا جو تاریخ و ادب کے مسلّمہ اصولوں اور نظریات کے خلاف تھے۔

کتاب کے شائع ہونے مصر کے ادبی و دینی حلقوں میں ہنگامہ برپا ہو گیا، جس پر حکومت نے کتاب کی اشاعت روک دی۔ ۱۹۳۰ء میں وہ آرٹس کالج کے پرنسپل مقرر ہوئے۔ ۱۹۳۹ء میں وزارت معارف کے فنی مشیر مقرر کیے گئے۔ ان کی نگرانی میں حکومت کی طرف سے ابن سینا کی کتاب الشفا کا مستند ایڈیشن شائع کیا گیا۔ ان کے زمانے میں مصنفوں کے لیے کاپی رائٹ منظور ہوا۔

۱۹۴۲ء میں وفد پارٹی برسراقتدار آئی تو وہ جامعۂ اسکندریہ کے وائس چانسلر مقرر کیے گئے۔ ۱۹۵۰ء میں وفد پارٹی نے دوبارہ وزارت بنائی تو وزارت تعلیم کا قلمدان ان کے حصے میں آیا۔ انھوں نے اپنے زمانۂ وزارت میں مصر بھر میں ثانوی تعلیم مفت اور عام کر دی؛ اسیوط میں یونیورسٹی کے قیام کا منصوبہ بنایا؛ ایتھنز یونیورسٹی (یونان) میں عربی زبان کی پروفیسری (chair) قائم کرائی اور حکومت کو شیکسپیئر کے ڈراموں کے عربی ترجمے کی ضرورت اور اہمیت پر توجہ دلائی، چنانچہ اب تک آٹھ ڈراموں کا عربی میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

۱۹۵۱ء میں انھیں حکومت کی طرف سے پاشا کا خطاب دیا گیا۔ ۱۹۵۲ء کے فوجی انقلاب کے بعد وہ کنج گوشہ نشین سے ہوگئے ہیں۔ لیکن ان کی علمی و ادبی سرگرمیوں میں کوئی فرق نہیں آیا۔ وہ مجمع اللغۃ العربی قاہرہ اور مجمع العلمی العربی دمشق کے اعزازی رفیق ہیں۔ میڈرڈ اور کیمبرج کی یونیورسٹیوں نے انھیں ڈاکٹر آف لٹریچر کی آنریری ڈگریاں دی ہیں۔ علمی اور تعلیمی معاملات میں ان کی رائے وقیع سمجھی جاتی ہے (الٰی طٰہٰ حسین فی عید میلادہ السبعین، مؤلفہ عبدالرحمٰن بدوی، ۸ تا ۲۸، قاہرہ ۱۹۶۲ء)۔

فضل و کمال: طٰہٰ حسین اپنے علم و فضل، تحقیق و مطالعہ، ادب و انشا [illegible] سے عرب دنیا میں منفرد شخصیت کے حامل ہیں۔ وہ قدیم و جدید ادب کے مطالعے اور وسعت معلومات کے لیے اپنے معاصر ادبا پر فوقیت رکھتے ہیں۔ انھوں نے قدیم عربی ادب، سیرت نبویؐ اور تمدن اسلام کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ ادب میں الجاحظ، ابوالفرج الاصبہانی صاحب کتاب الاغانی اور ابوحیان توحیدی ان کے محبوب مصنف ہیں۔ شعرا میں وہ البحتری، ابن الرومی اور ابوالعلاء المعری کے گرویدہ ہیں۔ انھیں ابوالعلاء المعری کی شاعری اور فلسفۂ حیات سے بغایت درجہ دلچسپی ہے کیونکہ وہ بھی ان کی طرح نور بصارت سے محروم تھا۔ اسی شیفتگی کی بنا پر انھوں نے، جب کہ وہ وزارت معارف کے مشیر تھے، ابوالعلاء کے دیوان سقط الزند کی شروح نہایت آب و تاب سے پانچ جلدوں میں شائع کرائیں (قاہرہ ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۸ء)۔ وہ معتزلہ سے بھی ذہنی طور پر متاثر اور ان کے علمی قدر دان ہیں۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین فرانسیسی ادب و ثقافت کے بھی شیدائی ہیں۔ انھیں فرانسیسی زبان و ادب اہل زبان کی سی قدرت حاصل ہے اور اس کے بڑے ادبی ذخیرے کو انھوں نے عربی میں منتقل کیا ہے۔ مغربی تمدن و فلسفہ پر بھی ان کی گہری نظر ہے، لیکن انھوں نے مغربی تہذیب اور موجودہ نظام حیات کے کمزور پہلوؤں کی نشاندہی نہیں کی (سید ابوالحسن علی ندوی: مسلم ممالک میں اسلامیت اور قومیت کی کشمکش، لکھنؤ ۱۹۶۳ء، ص ۱۱۹ تا ۱۲۳)۔

کسی زمانے میں وہ حریت فکر، حد سے بڑھی ہوئی روشن خیالی اور مخصوص معتقدات کے واسطے بدنام تھے، لیکن اب آخری عمر میں ان میں سلامت روی، اعتدال اور توازن پیدا ہو گیا ہے۔ [illegible] انھوں نے سیرت، صحابہؓ

کے حالات میں پُرعقیدت اور معلومات افزا کتابیں لکھی ہیں، جن میں سے علی ہامش السیرۃ اور مرآۃ الاسلام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

وہ عامی زبان کو قومی زبان بنانے کے شدید مخالف، فصیح عربی کے زبردست حامی اور قرآنی رسم الخط کے داعی اور نقیب ہیں۔ وہ قرآن مجید اور اس کی تعلیم و ترویج کو عرب ممالک اور مسلم ممالک کے درمیان حقیقی رابطہ قرار دیتے ہیں (مرآۃ الاسلام، قاہرہ ۱۹۶۰ء، ص ۶۰ تا ۶۲)۔

ان کی شہرت و مقبولیت کا راز ان کے سحر طراز اسلوب بیان میں مضمر ہے۔ ان کے قلم میں بلا کی روانی ہے۔ وہ ایک طرز نگارش کے بانی ہیں، جس کی سلاست، حلاوت، صحت زبان اور قدیم عربی کا حسن مسلم ہے۔ پورے وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ موجودہ دور میں ان سے زیادہ سلیس و شگفتہ عربی لکھنے والا عالم عرب میں موجود نہیں۔ انداز بیان اتنا دلچسپ ہے کہ پڑھنے والا پڑھتا چلا جاتا ہے اور ذرا بھی نہیں اکتاتا۔ ان کے اسلوب بیان میں شدید طنز بھی پائی جاتی ہے۔ بعض دفعہ جملوں کی غیر معمولی طوالت اور ایک ہی لفظ کی بار بار تکرار بھی ذوق سلیم پر گراں گزرتی ہے (Pierre Cachia : *Taha Husayn*، لنڈن ۱۹۵۶ء، ص ۲۲۵)۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی عظمت کے لیے یہی کافی ہے کہ ان کی پچپن سالہ ادبی زندگی کا ہر لمحہ عربی زبان و ادب کی خدمت میں گزرا ہے اور ان کی مساعی جمیلہ سے جدید عربی زبان ہر قسم کے جدید افکار و مباحث پر اظہار کے قابل ہو گئی ہے۔ انھوں نے ستر کے قریب چھوٹی اور بڑی کتابیں لکھی ہیں، جن کی کیفیت درج ذیل ہے:

تصانیف اور علمی کام: (الف) نقد الادب:

ڈاکٹر طٰہٰ حسین ادیب اور انشاپرداز ہونے کے علاوہ بہت بڑے نقاد ادب بھی ہیں۔ انھوں نے مغرب کی ادبی تنقید سے عالم عرب کو روشناس کرایا ہے۔ انھوں نے قدیم و جدید ادبا اور شعرا کی علمی کاوشوں کو جدید تنقید کی کسوٹی پر پرکھا ہے اور بے لاگ رائے کا اظہار کیا ہے۔ وہ موضوع کی تحلیل و تجزیہ کرتے ہوئے نئے اور فکر آفریں پہلو بھی پیش کرتے ہیں، اگرچہ ان کے اخذ کردہ نتائج سے اختلاف کیا جا سکتا ہے۔

(۱) ذکری ابی العلاء: ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے یہ کتاب جو عرب کے مشہور فلسفی شاعر ابوالعلاء المعری کے سوانح، شاعری اور فلسفۂ حیات پر مشتمل ہے، جامعۂ مصریہ میں ڈاکٹریٹ کے لیے پیش کی تھی۔ ممتحن حضرات نے اسے پسند کرتے ہوئے طٰہٰ حسین کو ڈاکٹر آف لٹریچر کی ڈگری دی۔ اس کا دوسرا اور تیسرا ایڈیشن بعنوان تجدید ذکری ابی العلاء ۱۹۳۷ء میں دارالمعارف قاہرہ نے شائع کیا۔ کتاب میں فاضل مصنف نے المعری اور المتنبی کا دلچسپ موازنہ کیا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۲۳ تا ۲۲۵)۔

(۲) فی الشعر الجاہلی: اس کتاب میں طٰہٰ حسین نے زمانۂ جاہلیت کی شاعری پر بحث کرتے ہوئے ایسے خیالات ظاہر کیے تھے جو تاریخ اور ادب کے مسلمہ اصولوں اور نظریات کے خلاف تھے۔ ۱۹۲۶ء میں یہ کتاب شائع ہوئی تو علمی اور مذہبی حلقوں نے شدید اعتراضات کیے اور عام ہنگامہ برپا ہو گیا جس پر حکومت نے اس کتاب کی اشاعت روک دی۔ ۱۹۲۷ء میں اس کا نقش ثانی فی الادب الجاہلی کے نام سے شائع ہوا۔ اس میں قابل اعتراض حصے حذف کر دیے گئے ہیں۔ کتاب کا اردو ترجمہ انجمن ترقی اردو، دہلی نے ۱۹۳۹ء میں شائع کیا تھا۔

(۳) مع المتنبی: ۱۹۳۶ء میں طٰہٰ حسین نے مشہور شاعر المتنبی کی شخصیت اور شاعری پر لیکچر

دیے تھے جو بعد ازاں کتابی صورت میں شائع ہوئے (قاہرہ ۱۹۳۷ء)؛ (۴) فصول فی الادب والنقد (کئی بار طبع ہو چکی ہے)؛ (۵) حافظ و شوقی: مشہور مصری شعرا حافظ و شوقی کی شاعری پر تبصرہ (قاہرہ ۱۹۳۲ء)؛ (۶) حدیث الاربعاء (قاہرہ ۱۹۳۷ء)؛ (۷) من حدیث الشعر والنثر (دارالمعارف) قاہرہ ۱۹۴۸ء)؛ (۸) من ادبنا المعاصر (قاہرہ ۱۹۵۸ء): ادبی اور تنقیدی مقالات کے مجموعے ہیں اور کئی بار چھپ چکے ہیں۔

(ب) ناول: طٰہ حسین نے نصف درجن کے قریب ناول بھی لکھے ہیں۔ ان میں مصریوں کی غربت، جہالت، توہم پرستی، طبقاتی کشمکش کے علاوہ معاشرتی زندگی کی بہت سی جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ ذیل کے ناول خاص طور پر قابل ذکر ہیں: (۱) دعاء الکروان (قاہرہ ۱۹۳۴ء)، اس کے بہت سے ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں؛ (۲) ادیب (۱۹۳۵ء)؛ (۳) الحب الضائع (قاہرہ ۱۹۳۷، ۱۹۳۸ء)؛ (۴) احلام شہرزاد (قاہرہ ۱۹۴۳ء)؛ (۵) شجرۃ البؤس (قاہرہ ۱۹۴۴ء)؛ (۶) الوعد الحق (قاہرہ ۱۹۵۰ء): عہد رسالت کے ان فدایان اسلام کے دور ابتلا کے حالات جنھوں نے کفار قریش کے مظالم و شدائد کا صبر و استقلال سے مقابلہ کیا۔ ان واقعات کی بنا پر ابراہیم عزالدین نے ۱۹۵۰ء میں ایک فلم بھی بنائی تھی جو مصر بھر میں مقبول ہوئی۔

(ج) ڈراما: (۱) من الادب التمثیلی الیونانی، ۲ جلدیں (قاہرہ ۱۹۳۹ء): یونان قدیم کے بعض ڈراموں کا عربی ترجمہ؛ (۲) لحظات، ۲ جلدیں (قاہرہ ۱۹۴۲ء): معاصر فرانسیسی ادب کے خاکوں اور چند ڈراموں کا عربی میں ترجمہ۔

(د) تعلیم: مستقبل الثقافۃ فی مصر (قاہرہ ۱۹۳۸ء): مصر کے نظام تعلیم پر ایک ناقدانہ تبصرہ اور اصلاح کی تدابیر، انگریزی ترجمہ از Sidney Glazer: *The future of Culture in Egypt*، واشنگٹن ۱۹۵۴ء۔

(ہ) تاریخ و سوانح: (۱) الایام، حصۂ اول (قاہرہ ۱۹۲۹ء)، حصۂ دوم (قاہرہ ۱۹۳۹ء): طٰہ حسین کے خود نوشت سوانح جو صیغۂ غائب میں لکھے گئے ہیں۔ مسٹر H. A. R. Gibb نے کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے اسے مصر کے عربی ادب کا شاہکار شمار کیا ہے (H. A. R. Gibb: *Studies in Contemporary Arabic Literature* در BSOS، ۱۹۲۹ء، ۵: ۴۵۸)۔ اس کتاب کا انگریزی، اردو، فرانسیسی اور روسی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے؛ (۲) علی ہامش السیرۃ، ۳ جلدیں (قاہرہ ۱۹۳۱ - ۱۹۴۳ء): آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حیات مبارکہ کے بعض واقعات جو مصنف نے اپنے مخصوص دلآویز اسلوب بیان میں افسانوی رنگ میں لکھے ہیں۔ ان کے ماخذ اگرچہ سیرت ابن ہشام، طبقات ابن سعد، تاریخ الطبری جیسی معتبر کتابیں ہیں، لیکن ان میں تحقیق اور تنقید کی کمی نظر آتی ہے؛ (۳) عثمان (الفتنۃ الکبری کا حصۂ اول)، (قاہرہ ۱۹۴۷ء)؛ (۴) علی و بنوہ (الفتنۃ الکبری کا حصۂ دوم)، (قاہرہ ۱۹۵۳ء)، اس کتاب کا فارسی اور اردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے؛ (۵) الشیخان (قاہرہ ۱۹۶۰ء): حضرت ابوبکر الصدیق اور حضرت عمر فاروقؓ کے حالات؛ (۶) مرآۃ الاسلام (قاہرہ ۱۹۶۶ء)، جس میں مصنف نے اسلام کی ابتدائی تاریخ، فرق اسلامیہ، مسلمانوں کے معتقدات، اعجاز قرآن پر عالمانہ گفتگو کی ہے اور سنت کے فہم پر زور دیا ہے (کتاب مذکور، ص ۹۰)۔

(و) نوادر کی اشاعت: ڈاکٹر طٰہ حسین کو مخطوطات کی اشاعت سے بڑی دلچسپی ہے۔ ان کی رہنمائی میں مندرجۂ ذیل کتب زیور طبع سے

آراستہ ہو چکی ہیں۔ وہ ابو العلاء المعری کی شخصیت اور فلسفۂ حیات سے مسحور ہیں؛ چنانچہ انھوں نے وزارت تعلیم کو ابو العلاء کے مستند سوانح حیات اور علمی آثار شائع کرنے پر آمادہ کیا۔ یہ حالات جو علمائے متقدمین کی تحریروں اور اس کی تصانیف کے ذکر پر مشتمل ہیں، تعریف القدماء بابی العلاء کے نام سے دو ضخیم جلدوں میں قاہرہ سے ۱۹۴۴ء اور ۱۹۴۵ء میں شائع ہوئے۔ اس کے دیوان سقط الزند کی مختلف شروح یکجا کرکے پانچ ضخیم جلدوں میں شروح سقط الزند کے عنوان سے شائع کرائیں (قاہرہ ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۸ء)۔ ان کی نگرانی میں ابراہیم الابیاری شاعر کے دوسرے دیوان لزومیات کی شرح لکھ رہے ہیں جس کی اب تک تین جلدیں شائع ہو چکی ہیں (قاہرہ ۱۹۵۹ء تا)۔

انھیں عربی کے گراں مایہ شاہکار کتاب الاغانی سے بھی بڑی دلچسپی ہے۔ الاغانی کی طوالت کو مدنظر رکھتے ہوئے مصنفین نے اس کے مختصرات تیار کیے تھے۔ اسی ضمن میں ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی معارف پروری سے ابن الواصل الحموی کی تجرید الاغانی کی ۵ جلدیں (قاہرہ ۱۹۵۵ تا ۱۹۶۱ء) اور ابن منظور مؤلف لسان العرب کی مختار الأغانی فی الاخبار و التہانی ابراہیم الابیاری کی تصحیح و تحقیق کے ساتھ آٹھ جلدوں میں شائع ہوئی ہے (قاہرہ ۱۹۶۵ء تا ۱۹۶۶ء)۔ ان میں اسانید، مختلف اصوات اور مکرر واقعات کو حذف کر دیا گیا ہے جس سے ادب عربی کا طالب علم بڑی آسانی سے کتاب الاغانی کے ادبی خزانے سے مستفید ہو سکتا ہے۔

ان کی دلچسپی ادبی ذوق اور معارف کے اعتبار سے بھی مختلف ہے، انھیں معتزلہ کے علمی آثار کی بھی جستجو رہتی ہے۔ ان کی رہنمائی اور نگرانی میں قاضی عبدالجبار المعتزلی کی تصنیف المغنی جو معتزلی عقائد اور افکار کا دائرۃ المعارف ہے، بیس جلدوں میں شائع ہوئی ہے (قاہرہ ۱۹۶۸ء)۔ افسوس ہے کہ اس کی پہلی تین جلدیں مفقود ہیں۔

مآخذ: (۱) Charles C. Adams: *Islam and Modernism in Egypt*، لنڈن ۱۹۳۳ء؛ اردو ترجمہ از عبدالمجید سالک، لاہور؛ (۲) A. J. Arberry and Rom Landau: *Islam Today*، لنڈن ۱۹۴۳ء؛ (۳) Charles Issawi: *Egypt*، لنڈن ۱۹۴۷ء؛ (۴) P. G. Vatikiotis: *Egypt since the Revolution*، لنڈن، ص ۱۴۳ تا ۱۶۰، ۱۹۶۸ء؛ (۵) H. A. R. Gibb: *Modern Trends in Islam*، شکاگو ۱۹۴۷ء؛ (۶) وہی مصنف: *Studies in Contemporary Arabic Literature*، در *BSOS*، حصہ سوم، لنڈن ۱۹۲۹ء، ص ۴۴۵ تا ۴۶۶؛ (۷) Tahir Khemiri and George Kampffmeyer: *Leaders in Contemporary Arabic Literature*، لائپزگ ۱۹۳۰ء؛ (۸) Pierre Cachia: *Taha Husain*، لنڈن ۱۹۵۶ء، بمواضع کثیرہ؛ (۹) امین الخولی: فی الادب المصری، قاہرہ ۱۹۴۳ء؛ (۱۰) سید قطب: کتب و شخصیات، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۱۱) سامی الکیالی: مع طٰہٰ حسین، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۲) شوقی ضیف: الادب العربی المعاصر فی مصر، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۱۳) وہی مصنف: دراسات فی الادب العربی المعاصر، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۴) عمر الدسوقی: فی الادب الحدیث، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۱۵) عبدالرحمٰن بدوی: الی طٰہٰ حسین فی عید میلادہ السبعین، ۱۹۶۲ء؛ (۱۶) سید ابوالحسن علی ندوی: مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، لکھنؤ ۱۹۶۵ء، ص ۱۹۴ [illegible]؛ (۱۷) Salama Musa: [illegible] *Life and Works*.

(قنبر حسین)

طہارت: (ع) صرفی اعتبار سے (ط ہ ر) مادے سے مصدر ہے اور اس کے عمومی معنی [illegible] سے نجاست کا دور ہو

جانا (تاج العروس) ۔ ابن فارس نے اس کے بنیادی معنی ستھرا پن اور میل کچیل کا زائل ہو جانا بتائے ہیں (مقاییس اللغۃ) ۔ طَہرہ بھی آتا ہے اور طَہرہ کے معنی ہیں اَبْعَدَہٗ، یعنی اسے دور کردیا (تاج العروس) طہارت کی دو قسمیں ہیں : طہارت جسمانی اور طہارت قلبی اور قرآن مجید میں یہ لفظ ان دونوں معنوں میں استعمال ہوا ہے ۔ آیت قرآنی لَمْ یُرِدِ اللّٰہُ اَنْ یُّطَہِّرَ قُلُوْبَہُمْ (۵ [المآئدۃ] : ۴۱) میں پاکیزگی قلب کا ذکر ہے ۔ دوسری جگہ فرمایا : وَلَا تَقْرَبُوْہُنَّ حَتّٰی یَطْہُرْنَ ۚ فَاِذَا تَطَہَّرْنَ (۲ [البقرۃ] : ۲۲۲) میں ظاہری صفائی اور پاکیزگی کا ذکر ہے ۔ طَہُرَتْ تَطْہُرُ و تَطَہَّرَ میں دونوں فعل لا کر یہ بتایا کہ عورتیں جب تک حیض سے فارغ ہو کر غسل نہ کرلیں اور پوری طرح ظاہری پاکیزگی حاصل نہ کرلیں ان سے مقاربت نہ کی جائے ۔ قرآن مجید کے متعلق فرمایا : لَا یَمَسُّہٗٓ اِلَّا الْمُطَہَّرُوْنَ (۵۶ [الواقعۃ] : ۷۹) ۔ اس میں دونوں طرح کی پاکیزگی مراد ہے، یعنی قرآن مجید کو ناپاک ہاتھوں سے نہیں چھونا چاہیے اور یہ کہ قرآن مجید کے حقائق کی معرفت انہیں لوگوں کو حاصل ہو سکتی ہے جو اپنے نفوس کو آلودگیوں سے پاک و صاف اور اپنے دل و دماغ کو ہر قسم کی آلائشوں سے محفوظ رکھتے ہیں ۔ اسی طرح وَلَہُمْ فِیْہَآ اَزْوَاجٌ مُّطَہَّرَۃٌ (۲ [البقرۃ] : ۲۵) میں بھی دونوں طرح کی پاکیزگی مراد ہے کہ وہ ہر قسم کی دنیوی کثافتوں اور نجاستوں (جیسے حیض و نفاس وغیرہ) سے پاک و صاف ہوں گی اور یہ کہ اخلاق رذیلہ سے پاک ہوں گی ۔ اسی طرح وَثِیَابَکَ فَطَہِّرْ (۷۴ [المدثر] : ۴) کے یہ معنی بھی ہیں کہ اپنے لباس کو پاک و صاف رکھو اور یہ کہ نفس کو رذائل سے بچاؤ ۔ ابن فارس نے طہور کے معنوں کی وضاحت کے لیے جو الفاظ لکھے ہیں وہ یہ ہیں : یَدُلُّ عَلٰی نَقَاءٍ وَ زَوَالِ دَنَسٍ (مقاییس اللغۃ)، لیکن اس کے مقابلے میں تزکیہ کے لفظ کا مادّہ ز ک ی ہے ۔ بعض اوقات تطہیر اور تزکیہ کو مترادف سمجھ لیا جاتا ہے، لیکن حقیقت میں دونوں میں فرق ہے ۔ مادۂ ز ک ی کے اصلی معنی نشو و نما اور افزائش کے ہیں ۔ یہ افزائش دنیوی چیزوں میں بھی ہو سکتی ہے اور اخروی امور میں بھی ۔ کہتے ہیں زَکَا الزَّرْعُ کھیتی خوب نشو و نما پا گئی (مفردات) ۔ اَزْکَی اللّٰہُ الْمَالَ : اللہ تعالٰی نے مال کو بڑھایا؛ زَکَا الرَّجُلُ : آدمی آسودہ اور خوش حال ہو گیا، اس کی صلاحیتوں میں نشو و نما آ گئی، اس کی زندگی سرسبز و شاداب ہو گئی (تاج العروس) ۔ ابن فارس نے لکھا ہے کہ جس لفظ میں ز اور ک حروف جمع ہو جائیں تو اس کے بنیادی معنی نمو اور افزائش کے ہیں (مقاییس اللغۃ) ۔ غرض زکا کے اصلی معنی ہیں نشو و نما پانا، بڑھنا، پھولنا پھلنا؛ اور اس کے معنی پاکیزگی کے بھی آئے ہیں، شاید اس لیے کہ درختوں کی نشو و نما کے لیے ان کی شاخ تراشی اور صفائی کی ضرورت ہوتی ہے ۔ زکوۃ کو بھی زکوۃ انہیں دو وجہوں سے کہا جاتا ہے کہ اس میں برکت کی امید ہوتی ہے اور اس سے نفس پاکیزہ ہوتا ہے (مقاییس اللغۃ) ۔ البیضاوی نے اَزْکٰی کے معنی دیے ہیں خیر و خوبی کے ساتھ بڑھنے والا، عمدہ صلاحیتوں کے ساتھ ایک عمر سے دوسری عمر تک ترقی کرنے والا ۔ زَکَا اس عدد کو کہتے ہیں جو زوج یعنی جوڑا ہو (محیط) ۔ سورۃ الکہف میں ہے کہ اللہ تعالٰی انہیں ایسا بیٹا عطا کرے گا جو ان کے پہلے بیٹے کے مقابلے میں زیادہ ترقی کرنے والا اور زیادہ صلاحیتوں کا مالک ہوگا ۔ خَیْرًا مِّنْہُ زَکٰوۃً (۱۸ [الکہف] : ۸۱)؛ غُلٰمًا زَکِیًّا (۱۹ [مریم] : ۱۹) کے معنی ہیں ایسا لڑکا جو نشو و نما پائے گا اور پاکیزہ اطوار کا مالک ہوگا ۔ قرآن مجید میں زَکّٰہَا کے مقابلے

میں دَسّٰها کا لفظ آیا ہے (۹۱ [الشمس] : ۹، ۱۰) اور دَسّ کے معنی ہیں دبا دینا، زندہ دفن کر دینا (۱۶ [النحل] : ۵۹)، اس کی نشو و نما کو روک دینا۔ اس طرح تزکیہ کے معنی ہوں گے ان تمام موانع کو دور کر دینا جو کسی کی ترقی میں روک ہوں اور اس کی نشو و نما اور بالیدگی کے لیے حالات کو سازگار کر دینا۔

قرآن مجید میں ایک ہی آیت میں اَزْکٰی اور اَطْهَر کے الفاظ الگ الگ استعمال ہوئے ہیں: اَزْکٰی لَکُمْ وَ اَطْهَرُ (۲ [البقرۃ] : ۲۳۲)، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ لفظ بالکل مترادف نہیں ہیں؛ اس میں اطہر کا لفظ دَنَس کے مقابلے میں ظاہری اور باطنی پاکیزگی کے لیے ہے اور اَزْکٰی کا لفظ دَسّ کے مقابلے میں بالیدگی اور نشو و نما کے لیے ہے۔ طہارت (= غلاظت ظاہری و باطنی سے پاک ہونا) ایک سلبی خوبی ہے، یعنی برائیوں، بدیوں اور خرابیوں سے دور رہنا اور ان سے بچے رہنا، لیکن تزکیہ ایجابی خوبی ہے، یعنی رکاوٹوں سے نکل کر، گندگیوں سے بچ کر پھر ترقی کرنا، پھلنا پھولنا، نشو و نما پانا اور زائد خوبیاں اپنے اندر پیدا کرنا۔ اسی طرح طاہر اور مُطَهِّر اور متطہر کی بحث ہے، جو آگے آتی ہے۔

طَهَّرْتُهٗ فَتَطَهَّرَ فَهُوَ مُتَطَهِّرٌ میں ہے: اسے پاک کیا چنانچہ وہ پاک ہو گیا اور ایسے شخص کو مُتَطَهِّر کہتے ہیں۔ قرآن مجید میں ہے: وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰی یَطْهُرْنَ ۚ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ (۲ [البقرۃ] : ۲۲۲)۔ یہاں دونوں فعل لائے گئے ہیں۔ اس کی تفسیر میں مفسرین نے لکھا ہے کہ دونوں فعل لا کر یہ بتایا گیا ہے کہ عورتیں جب تک حیض سے فارغ ہو کر غسل نہ کر لیں اس وقت تک ان سے مقاربت جائز نہیں۔

پس مُتَطَهِّر کے معنی ہیں وہ شخص جس نے طہارت والی چیز یعنی پانی یا جو چیز اس کے قائم مقام ہے اس کے ذریعے طہارت حاصل کر لی ہو۔

یُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِیْنَ (۲ [البقرۃ] : ۲۲۲) میں مُتَطَهِّرِیْن سے وہ لوگ مراد ہیں جو گناہوں کو ترک کر کے اصلاح نفس میں لگے رہتے ہیں اور اپنی ظاہری صفائی اور پاکیزگی کا بھی پوری طرح خیال رکھتے ہیں۔

راغب کے نزدیک طہارت کی دو قسمیں ہیں: (۱) طہارت جسم اور (۲) طہارت نفس۔ قرآن مجید میں اس مادے کے مشتقات کئی مقامات پر آئے ہیں: اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ وَ یُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِیْنَ (۲ [البقرۃ] : ۲۲۲) میں المتطہرین کے معنی ہیں التَّارِکِیْنَ لِلذَّنْبِ وَالْعَامِلِیْنَ بِالْاِصْلَاحِ (مفردات، بذیل مادۂ طہر)، یعنی جو لوگ گناہوں کو ترک کر کے اصلاح نفس میں لگے رہتے ہیں۔ راغب کی رائے میں قرآن مجید کی مختلف آیات میں جسم اور نفس دونوں کی طہارت کا ذکر ہے۔

لغت میں طہارت کے معنی ہیں ہر قسم کی آلودگی سے پاک ہونا (النظافة والنزاهة عن الاقذار والاوساخ)، خواہ یہ حسّی ہو یا معنوی۔ طہارت کی ضد نجاست ہے [رک بآں]؛ اسی سے نَجَسٌ (اِنَّمَا الْمُشْرِکُوْنَ نَجَسٌ (۹ [التوبة] : ۲۸) ہے؛ اسی لیے عمومی طور سے طہارت کے معنی کیے جاتے ہیں: نجاست کا نہ ہونا یا دور ہو جانا۔

شرعی مفہوم میں تعریف طہارت کی جزئیات میں فقہا کے مابین کچھ اختلاف ہے، لیکن الجزیری کے بیان کے مطابق اس تعریف پر اتفاق کیا جا سکتا ہے۔ اَلطَّهَارَةُ شَرْعًا صِفَةٌ اِعْتِبَارِیَّةٌ قَدَّرَهَا الشَّارِعُ شَرْطًا لِصِحَّةِ الصَّلٰوةِ وَ جَوَازِ اسْتِعْمَالِ الْاٰنِیَةِ وَالْاَطْعِمَةِ وَ غَیْرِ ذٰلِکَ، فَالشَّارِعُ اشْتَرَطَ لِصِحَّةِ صَلَاةِ الشَّخْصِ اَنْ یَّکُوْنَ بَدَنُهٗ مَوْصُوْفًا بِالطَّهَارَةِ، وَ لِصِحَّةِ الصَّلَاةِ فِی الْمَکَانِ اَنْ یَّکُوْنَ الْمَکَانُ مَوْصُوْفًا بِالطَّهَارَةِ، وَ لِصِحَّةِ الصَّلَاةِ بِالثَّوْبِ اَنْ یَّکُوْنَ مَوْصُوْفًا بِالطَّهَارَةِ، وَاشْتَرَطَ لِحِلِّ اَکْلِ

هٰذَا الطَّعَامِ اَنْ يَّكُوْنَ الطَّعَامُ مَوْصُوْفًا بِالطَّهَارَةِ (الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعۃ، الجزء الاول، قسم العبادات، قاہرہ، ص ۵)؛ یعنی طہارت شرعاً ایک اعتباری صفت ہے جسے شارع علیہ الصلوۃ والسلام نے صحت نماز، ظروف اور اشیائے خورد و نوش وغیرہ کے استعمال کے جواز کے لیے شرط مقرر کیا ہے؛ چنانچہ شارع علیہ الصلوۃ والسلام نے کسی شخص کی صحت نماز کے لیے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا بدن پاک ہو، جس جگہ نماز ادا کرے وہ جگہ پاک اور صاف ستھری ہو اور نماز پڑھنے والے کے کپڑے پاک اور صاف ہوں، نیز وہ چیزیں کھانا جائز ہیں جو حلال و طیب ہوں، وغیرہ وغیرہ۔

الجزیری نے لکھا ہے کہ طہارت کی حقیقت اپنی ذات میں ایک ہی ہے، لیکن آگے اس کی اقسام ہیں (یا تو حدث اور خبث کی نسبت سے یا کسی صفت کی وجہ سے)۔

چونکہ عمومی معنی کے لحاظ سے طہارت کے معنی ہیں نجاست سے پاک ہونا، اس لیے خود نجاست کی ماہیت بھی معلوم ہونی چاہیے۔ نجاست دو قسم کی ہے: (۱) حکمیہ؛ (۲) حقیقیہ۔ حکمیہ انسان کی وہ حالت ہے جس میں نماز اور قرآن مجید پڑھنا درست نہیں۔ اس کا دوسرا نام حدث ہے، جس کی دو قسمیں ہیں: حدث اکبر وہ حالت ہے جس میں بغیر نہائے (یا بصورت مجبوری تیمم کیے بغیر) نماز یا قرآن مجید پڑھنا درست نہیں؛ حدث اصغر وہ حالت ہے جس میں وضو (یا بصورت مجبوری تیمم) کیے بغیر نماز پڑھنا درست نہیں۔ حدث اکبر سے پاک ہونے کے لیے غسل فرض ہے اور حدث اکبر کے چار سبب ہیں: (۱) خروج منی (بصورت جماع یا احتلام)؛ (۲) ایلاج؛ (۳) حیض (استحاضہ کے بھی منفصل احکام ہیں)؛ (۴) نفاس۔ نجاست حقیقیہ وہ چیز ہے جس سے انسان بوجہ نفرت اپنے بدن، کپڑوں اور کھانے وغیرہ کو بچاتا ہے اور اس کے ازالے کا حکم ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: غلیظ اور خفیفہ۔ غلیظہ وہ ہے جس کا ناپاک ہونا یقینی ہو اور خفیفہ وہ جس کا ناپاک ہونا یقینی نہ ہو۔ اس طرح دو قسمیں اور ہیں: نجاست مرئیہ اور نجاست غیر مرئیہ۔ ان نجاستوں سے نجات پانے (طہارت) کے صدہا مسائل ہیں جن میں مذاہب (حنفیہ، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ) کا جزئیات میں اختلاف بھی ہے۔ مسائل چند عنوانات میں زیر بحث آتے ہیں، مثلاً:

(۱) نماز کی صحت کے لیے طہارت کی لازمی شرطیں اور صورتیں؛ (۲) قرآن مجید پڑھنے کی اجازت کے سلسلے میں طہارت کی لازمی شرطیں؛ (۳) کپڑوں اور نماز کی جگہ کی طہارت کی شرطیں اور صورتیں؛ (۴) کھانے پینے کی چیزوں .... جانوروں، پرندوں، آبی جانوروں اور نباتی طعامیات اور مشروبات وغیرہ .... کے سلسلے میں پاک (حلال) اور ناپاک (نجس اور حرام) ہونے کی شرطیں۔

طہارت کے سلسلے میں ایک اہم امر پانی کے طاہر و مطہر ہونے کا مسئلہ ہے اور اس کے صدہا مسائل کتب فقہ میں بیان ہوئے ہیں۔ اگر پانی موجود نہ ہو تو تیمم [رک بآں] کے ذریعے طہارت کا احساس حاصل کیا جاتا ہے اور مجبوری کی بنا پر یہ عمل طہارت کے حکم میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس طرح مٹی بھی ایک طاہر اور مطہر چیز ہے۔ اس کی سیر حاصل تحقیق کتب فقہ میں موجود ہے [ان سب امور کے لیے رک بہ صلوۃ، تیمم، نجاست، استنجا، مسح، وضو، غسل، جماع، حیض، نفاس، نیز طعام، (مع شکار) وغیرہ]۔ اس موقع پر جملہ فقہی احکام کی تفصیل ممکن نہیں، کیونکہ یہ مقالہ ان جزئیات کا متحمل نہیں ہو سکتا، البتہ یہاں اس امر پر خاص زور دیا جا سکتا ہے کہ اسلام میں

طہارت معنوی اور جسمانی کے بارے میں شدید تاکید و ترغیب کا اہم ثبوت یہ ہے کہ اس موضوع کو کتب حدیث و فقہ میں سب سے پہلے مقام پر لایا جاتا ہے۔ اہل اسلام کی زندگیوں پر اس تاکید کے روحانی، اخلاقی اور تہذیبی اثرات ہمہ گیر اور دور رس ثابت ہوئے ہیں اور یہ ذوق طہارت اسلامی معاشرے پر سراسر چھایا ہوا ہے۔ جس معاشرے کے افراد ہر طرح کی آلودگی سے اوّلیں فرصت میں نجات پانے کے لیے مضطرب ہوں اور دن میں کم از کم پانچ مرتبہ خود کو پاک صاف کرنے کی کوشش کرتے ہوں اور نمازوں میں (از روے حکم) صاف ستھرے کپڑے پہننے کے پابند ہوں، ان کے شوق طہارت اور ذوق پاکیزگی سے انکار ممکن نہیں۔ تاریخ سے ثابت ہے کہ مسلمان جہاں بھی گئے انھوں نے پاکیزگی اور صفائی کے اصول کو ساتھ لیا اور غیر اقوام کو بھی طہارت کے آداب سکھائے اور انھیں نہانے کی برکات و فوائد سے آگاہ کیا۔

طہارت کے موضوع پر فقہا کی تحقیق و تدقیق نے ایک سے زیادہ علمی شعبوں کو متاثر کیا ہے۔ مثلاً خود پانی کے مسئلے کو لیجیے: اس کی بحث میں بہت سے طبی اور (مائیاتی) سائنٹفک نکتے صاف صاف نظر آتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ پانی ہی سب سے بڑی مزیل النجاسات اور مطہّر شے ہے؛ لہٰذا اس لطیف شے کا فقہا نے گہرا تجزیہ کیا ہے اور مشاہدات اور تجربوں سے لے کر اس کے ماہیتی اور کیمیاوی خواص کا پتا چلایا ہے، جس سے علم طب نے یقیناً فائدہ اٹھایا ہوگا۔ مجملاً پانی کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں: (۱) مطلق اور (۲) مقیّد۔ مطلق تو عام پانی ہے اور مقیّد وہ ہے جسے محاورے میں پانی نہیں کہتے، جیسے گلاب، کیوڑہ، رس، سرکہ یا پانی کے ساتھ کوئی اور خصوصیت لگاتے ہیں، مثلاً ناریل اور تربوز کا پانی۔ مطلق پانی کی پانچ قسمیں بتائی گئی ہیں: (۱) طاہر مطہّر غیر مکروہ، یعنی وہ پانی جو خود پاک ہو اور اس سے وضو اور غسل وغیرہ بغیر کراہت کے درست ہو؛ (۲) طاہر مطہّر مکروہ (تشریح واضح ہے)؛ (۳) طاہر غیر مطہّر، جو خود تو پاک ہے مگر وضو یا غسل اس سے جائز نہیں؛ (۴) مشکوک؛ (۵) نجس، وہ پانی جو خود ناپاک ہو، پینے کے لائق نہ ہو اور وضو اور غسل اس سے جائز نہیں بلکہ وہ پاک چیزوں کو بھی ناپاک کر دیتا ہے۔

پانی کی اس نازک تقسیم سے ایک بات اچھی طرح واضح ہوتی ہے کہ اسلام میں نماز (اور دوسرے مناسک) کے لیے صرف ظاہری صفائی کافی نہیں سمجھی گئی کیونکہ آلودگی تو ناپاک پانی سے بھی دور ہو سکتی ہے، یعنی اس سے صفائی کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے، مگر حقیقی صفائی اور پاکیزگی (طہارت) اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی جب تک داخلی طور سے بھی آلودگی کا آخری اثر دور نہ ہو جائے، یعنی طاہر کے ساتھ پانی کا مطہّر ہونا بھی لازمی ہے۔ ظاہری صفائی کے ساتھ ساتھ معنوی و داخلی طہارت پر اس قدر زور اسلامی زندگی کے اس کلی تصور سے بالکل ہم آہنگ ہے جو ظاہر کے ساتھ باطن کی پاکیزگی (اخلاق، اخلاص، نیکی، للّٰہیت اور نور ایمان) کو بھی لازمی اور ضروری سمجھتا ہے۔ صفائی اور پاکیزگی کے مابین یہ فرق اسلام کے تصور طہارت کا جزو لازم ہے۔ پانی کی تجزیاتی تقسیم اس سے آگے بھی بڑھتی ہے اور حرکت و سکون کے اعتبار سے پانی کی کیفیت اور قسمیں بھی مقرر کی گئی ہیں: (۱) جاری یا بہتا پانی؛ (۲) راکد، ٹھہرا ہوا پانی۔ مؤخر الذکر یا کثیر ہوگا یا قلیل۔ احناف کے نزدیک کثیر وہ حوض ہے جس میں اگر ایک طرف نجاست گرے تو دوسری طرف اس کا کچھ اثر نہ ہو، یعنی رنگ،

مزہ اور بو (جو نجاست کی علامات ہیں) میں سے کوئی بھی اس میں نمودار نہ ہو اور قلیل وہ ہے جس میں یہ علامتیں ظاہر ہوں (اس کی فقہی جزئیات بے شمار ہیں، دیکھیے کتب فقہ)۔ اس موضوع پر فقہا کی دقیقہ رسی نہ صرف روحانی و عباداتی لحاظ سے مثالی ہے بلکہ اس میں علمی تحقیق کے کئی پہلو ابھر آئے ہیں۔ اس معاملے میں بنیادی اصول یہی ہے کہ وہ پانی جس کے ذریعے طہارت حاصل کرنا مقصود ہو، حقیقت میں خود بھی پاک ہو یا اس میں نجاست مؤثر نہ ہو اور پاک پانی کی ایک شرط اس کا (بوجہ نجس عناصر کے) مرض آفرین نہ ہونا بھی ہے۔ کتب فقہ میں ٹھہرے پانی کے سلسلے میں کنووں کی تحقیق نہایت دلچسپ ہے، مگر کوئی جگہ حوض کے پانی کے طاہر مطہر ہونے کی جزئیات بھی کم معلومات افزا نہیں۔ رقبے کے لحاظ سے حوض کا دہ در دہ ہونا احناف کی رائے میں ضروری ہے، لیکن فقہا کی کتابوں میں طویل اور اختلافی کئی بحثیں اور بھی ملتی ہیں۔ ان مباحث پر نظر ڈالنے سے محسوس ہوتا ہے کہ فقہا کے اکثر استنباط عقلی و تمدنی مصالح و حقائق پر مبنی ہیں، مثلاً قلیل (کم سے کم) پانی کی مقدار کا فیصلہ بھی پانی کی دستیابی پر منحصر رکھا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عملی مجبوریوں کو فقہا نے نظر انداز نہیں کیا اور اصول یہ ہے کہ اَلضُّرُوراتُ تُبِیحُ المَحظُورات (ضرورتیں ناجائز چیزوں کو بھی جائز کر دیتی ہیں)۔ ان جزئیات کے بارے میں فقہا کی تحقیق و تدقیق حیرت انگیز ہے اور تحقیق کے طالبوں کے لیے بڑے علمی، تمدنی، طبی اور قانونی پہلو رکھتی ہے۔ طہارت کے مسائل کے سلسلے میں جانوروں، پرندوں اور دوسری زندہ مخلوقات کی سائنٹفک تجرباتی بحث بھی آتی ہے۔ نجس ہونا محض وقتی یا انفرادی کراہت کی وجہ سے نہیں، بلکہ ان جانوروں کے اندر کے سمیاتی اور مرض آفرین مواد یا ان کی مکروہ عادات کی وجہ سے بھی ہے، جسے نفسیاتی بنیاد کہا جا سکتا ہے۔ جانوروں میں سور نجس ہے، زندہ ہو یا مردہ؛ یہ سخت ناپاک ہے کیونکہ اس میں مرض آفرین مادہ بکثرت ہے۔ خون پینے والے جانور اور دوسرے جانوروں کا گوشت کھانے والے جانور حرام ہیں اور وجہ ظاہر ہے۔ اسی طرح وہ پرندے جو خون کرتے ہیں۔ جن جانوروں کا خون رواں ہے، وہ مرنے کے بعد نجس ہو جاتے ہیں، بشرطیکہ دریائی نہ ہوں۔ جن جانوروں کا جوٹھا ناپاک ہے ان کا پسینا اور لعاب دہن ناپاک ہے۔ مردہ جانور نجس ہیں اور اس استنباط کے اسباب نقلی کے علاوہ عقلی بھی ہیں۔ جانوروں کے بارے میں تقسیم یہ ہے: خشکی کے جانور، دریائی جانور، دموی اور غیر دموی جانور۔ ان کے الگ الگ احکام ہیں۔ جانوروں کے سلسلے میں مسام اور غیر مسام کی بحث بھی خاصی سائنٹفک ہے اور طب انسانی و طب حیوانی کے کئی مسائل کی تحقیق کے راستے اس سے کھلتے ہیں۔

جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے طہارت کے سلسلے میں غسل [رک باں]، وضو [رک باں] اور تیمم [رک باں] پر مفصل احکام موجود ہیں۔ اسی طرح استنجا (انسان کے اعضائے نہانی پر پاخانہ، پیشاب کے لگنے سے جو نجاست لگ جاتی ہے اسے پاک کرنا) کے بارے میں مفصل بحث کتب فقہ میں موجود ہے اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اگر پانی نہ ہو تو کن کن چیزوں سے استنجا کرنا پسندیدہ ہے اور کن کن چیزوں سے ناپسندیدہ ہے اور کن کن سے مکروہ اور سخت ناپسندیدہ ہے، مثلاً غذائی وغیرہ سے استنجا کو ناپسندیدہ قرار دیا ہے۔ اس میں دوسری حکمتوں کے علاوہ یہ بھی ہے کہ غذا کے ساتھ جراثیم کا موجود ہونا ممکن ہے اور یہ [illegible] مٹی کے ذریعے اس لیے افضل

ہیں کہ دینی میں اس کا استعمال نہیں ہوتا۔

یہاں شاہ ولی اللہؒ دہلوی کی تحقیق کا حوالہ غالباً بے محل نہ سمجھا جائے گا۔ وہ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں کہ طہارت کا تقاضا فطرت انسان کا لازمی تقاضا ہے، چنانچہ انبیاے سابقہ نے بھی اکثر اپنے طور سے اس کی تاکید کی ہے۔ ان کی رائے میں "حدث کی طہارت 'برّ و اثم' کے اصول سے ماخوذ ہے . . . حدث سے پاکی کا احساس اور روح طہارت کو سمجھنا ان نفوس قدسیہ کے وجدان کا نتیجہ ہے جن پر ملکیت کا رنگ غالب ہے . . . طہارت سے نفس میں انشراح و سرور پیدا ہوتا ہے"۔

شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک طہارت کی تین قسمیں ہیں: (الف) حدث کا ازالہ بذریعہ غسل و وضو؛ (ب) جسم یا کپڑا یا مکان ناپاک ہو تو پاک کر لینا اور (ج) بدن کے وہ زوائد جو جسم انسانی کو گندا کر دیتے ہیں، مثلاً بغل کے بال، موے زیر ناف، ناخن وغیرہ اور وہ میل کچیل جو جسم پر جم جاتی ہے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا: أَكْثَرُ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنَ الْبَوْلِ (ابن ماجہ، کتاب الطہارۃ، باب ۲۶، عدد ۳۴۸)، یعنی قبر کا عذاب اکثر پیشاب (کی چھینٹوں) کی وجہ سے ہے۔

شاہ صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ چند باتوں سے طہارت کی تکمیل ہوتی ہے، مثلاً خوشبو لگانا، اجلے کپڑے پہننا اور خداے تعالی کی یاد میں مشغول ہونا، جس سے ذہن طہارت اعلٰی کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی متبرک مقام میں داخل ہونا جس سے ذہن میں اہمیت پیدا ہوتی ہے۔ طہارت ایک ایسا وصف ہے جس کی بدولت انسان کو ملاے اعلٰی سے مشابہت پیدا ہوتی ہے اور ملائکہ کے الہامات کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا کہ الطُّهُورُ نِصْفُ الْإِيمَان (طہارت نصف ایمان ہے) تو اس میں ایک مومن کی پاکیزہ زندگی کے پورے آداب واضح کر دیے ہیں۔ اسی قسم کی روشن احادیث کے زیر اثر شاہ ولی اللہؒ نے طہارت کو سعادت (کمال انسانی کی آخری منزل) کے حصول کا ایک ذریعہ قرار دیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ از عبدالرحیم، ۱: ۳۲۲ ببعد و ۲: ۲ ببعد)۔

شاہ صاحب نے فرمایا کہ طہارت کی بدولت انسان کا نفس مقام "احسان" کے رنگ کو بہت جلد قبول کر لیتا ہے، چنانچہ قرآن مجید میں آیا ہے: فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا ۚ وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ (۹ [التوبۃ]: ۱۰۸)، یعنی "اس میں ایسے لوگ ہیں جو دوست رکھتے ہیں کہ پاک رہیں اور اللہ دوست رکھتا ہے پاک رہنے والوں کو"۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

[ادارہ]

* **طہران**: رک بہ تہران۔

* **طہماسپ اوّل**: ایران کے صفوی خاندان کا دوسرا حکمران، شاہ اسمعیل کا بڑا بیٹا، جو ۹۱۹ھ/ ۱۵۱۴ء میں پیدا ہوا اور دس سال کی عمر (۹۳۰ھ/ ۱۵۲۴ء) میں تخت نشین ہوا، مگر [illegible] سرداروں کے ہاتھ میں [illegible]۔ اس نے ۹۳۵ھ میں اوزبکوں [illegible] جام کے مقام پر شکست دی۔ ذوالفقار کی بغاوت کی وجہ سے، جو موصل کا [illegible] بغداد کا مالک بن بیٹھا، ذوالفقار کی [illegible] اور وہ اپنے [illegible] سمجھتا تھا (۹۳۶ھ/ ۱۵۳۰ء)، لیکن [illegible] وہاں معلوم ہوا کہ ذوالفقار کو اس کے بھائیوں نے قتل کر ڈالا ہے، تو وہ عراق چلا گیا، جس کا آخری [illegible] کو سونپا تھا۔ اس کے

پہنچتے ہی وہ لوگ پسپا ہو گئے۔ ۹۴۰ھ/۱۵۳۴ء میں ترکوں نے عراق اور تبریز پر قبضہ کر لیا۔ سلطان سلیمان سلطانیہ گیا، بعد ازاں کوہستان کو عبور کرکے جنوب کی طرف بغداد پر قابض ہو گیا۔ چار سال بعد اس نے وان بھی فتح کر لیا۔ اس تمام مدت میں ایرانی برابر دفاعی لڑائی لڑتے رہے۔ ۱۵۴۰ء میں بابر بادشاہ کا بڑا بیٹا نصیر الدین ہمایوں باغیوں کے مقابلے میں راہ فرار اختیار کرکے طہماسپ کے ہاں پناہ گزیں ہوا۔ اس موقع پر جو شاندار تقریبات ہوئیں، ان کی یاد اصفہان میں "چہل ستون" کے شہ نشین کی دیوار پر کی تصویروں سے تازہ ہوتی ہے۔ لیکن ہمایوں، شاہ ایران کے اس اصرار سے کہ وہ شیعہ مذہب اختیار کر لے، بہت پریشان تھا۔ طہماسپ کے بھائی اخلاص میرزا نے ترکوں کی حمایت سے بغاوت کر دی۔ جس کی وجہ سے اسے چین نصیب نہ ہوا۔ ترکی فوج نے آذربیجان اور اصفہان پر قبضہ کر لیا۔ اخلاص کا بالآخر حلیفوں سے بگاڑ ہو گیا لیکن مہم کا کوئی نتیجہ نہ نکلا اور یہ مدعی تخت آخرکار گرفتار ہو کر قتل ہوا۔ ۹۶۱ھ/۱۵۵۴ء میں ترکوں سے عارضی صلح ہو گئی اور اس سے اگلے سال مکمل صلح بھی ہو گئی۔ سلطان سلیمان کے بیٹے بایزید نے بغاوت (۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء) کرنے کے بعد ایران میں پناہ لی لیکن دو سال تک بات چیت ہونے کے بعد اسے سلطان کے حوالے کر دیا گیا اور طہماسپ کے ایما سے چار لاکھ اشرفی کے عوض اسے قتل کرا دیا گیا۔

طہماسپ کے عہد حکومت کے آخری برسوں میں اوزبکوں نے خراسان پر حملہ کیا اور قحط سالی کے بعد طاعون کی وبا بھی پھیلی (۹۱۹ھ/۱۵۷۱ء)۔ طہماسپ ۹۸۴ھ/۱۵۷۶ء میں فوت ہو گیا۔ اسے استاجلو قبیلے کے ایک [illegible] نے زہر دے دیا تھا۔ طہماسپ نے اپنی سوانح عمری خود لکھی تھی، جسے Horn نے جرمن اورینٹل سوسائٹی کے مجلہ، ج ۴۴ (۱۸۹۰ء) ص ۵۶۳ تا ۶۴۹ میں *Denkwürdigkeiten* کے عنوان سے شائع کیا، اور سٹراسبورگ سے ۱۸۹۱ء میں اس کا ترجمہ بھی شائع ہوا۔ یہ سوانح عمری ۹۶۹ھ/۱۵۶۱ء پر ختم ہو جاتی ہے، یعنی جس سال بایزید کو ترکوں کے حوالے کیا گیا اس کے سرکاری مراسلوں، جو دوسرے ملکوں کے بادشاہوں کو بھیجے گئے تھے، کی نقول برٹش میوزیم کے قلمی نسخوں میں ملتی ہیں (Rieu: *Catalogue*، عدد ۱۳۹، ۹۵۳، ۹۸۰، ۹۸۴)۔ اس کے دور حکومت میں انگریزی سفیر انتھونی جینکنسن Anthony Jenkinson (۱۵۶۲ء میں) اور سفیر وینس Vincentio d' Alessandri (۱۵۷۱ء میں) ایران آئے۔

مآخذ: (۱) رضا قلی خان: روضۃ الصفای ناصری، تہران ۱۲۷۴ء؛ ج ہشتم، صفحات ندارد؛ (۲) E. G. Browne: *Persian Literature in Modren Times*، کیمبرج ۱۹۲۴ء، ص ۸۱، ۸۴ تا ۹۸؛ (۳) P.M. Sykes: *History of Persia*، ۲: ۲۳۹ تا ۲۵۳؛ (۴) Curzon: *Persia*، ۲: ۳۵؛ (۵) Cl. Huart: *Histoire de Bagdad dans les temps modernes*، پیرس ۱۹۰۱ء، ص ۳۴ تا ۳۷؛ (۶) P. Horn: *Geschichte Iran in Islamischer zeit*، در *Grundriss d. iran Philologie*، ۲: ۵۸۲؛ (۷) L. Teufel: *ZDMG*، ۱۸۸۳ء، ۳۷: ۱۱۳ تا ۱۲۵؛ (۸) Malcolm: *History of persia*، لنڈن ۱۸۱۵ء، ۱: ۵۰۵ تا ۵۱۱۔

(Cl. Huart)

طَہْماسْپ ثانی: شاہ حسین کا تیسرا بیٹا۔ * افغانوں نے جب ۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲ء میں اصفہان کا محاصرہ کر رکھا تھا اسے ولی عہد مقرر کیا گیا۔ وہ [illegible] لے کر بچ نکلا اور قزوین میں

فوج بھرتی کرنے کی ناکام کوشش کی۔ پیٹر اعظم نے رشت اور باکو پر قبضہ کر لیا تھا۔ طہماسپ نے اس سے ایک عہد نامہ کیا، مگر اس کا کچھ نتیجہ نہ نکلا اور وہ مازندران میں فرح آباد کے مقام پر قاجار قبیلے کے سردار فتح علی خان کی مدد سے مقابلہ کرتا رہا۔ بعد میں نادر قلی (آئندہ ہونے والا نادر شاہ) بھی اس سے آ ملا اور اپنا نام طہماسپ قلی خان (خان، غلام طہماسپ) رکھ لیا۔ وہ پانچ ہزار افشار اور کرد بھی اپنے ساتھ لایا۔ جب نادر نے فتح علی خان کو مشہد کے قریب قتل کرا دیا تو اسے عساکر ایران کا سپہ سالار مقرر کیا گیا۔ اس نے مشہد اور ہرات کو فتح کیا اور ١١٤١ھ/١٧٢٩ء میں دامغان کے قریب 'مہمان دوست' کے مقام پر افغانوں کے خلاف شاندار فتح حاصل کی۔ طہماسپ کو دامغان میں چھوڑ کر نادر نے مورچہ خورت کے مقام پر ایک اور فتح حاصل کی اور اصفہان میں داخل ہوا، جہاں طہماسپ بھی، جس کے باپ کو افغانوں نے واپس جانے سے پہلے قتل کر دیا تھا، اس کے پیچھے پیچھے آ گیا۔ یہاں وہ اپنی ماں سے ملا، جو پورے سات سال سے ایک کنیز کے بھیس میں یہاں رہتی رہی تھی اور کوئی اسے شناخت نہ کر سکا تھا۔ طہماسپ نے اپنے سپہ سالار کی خدمات کے اعتراف میں اسے خراسان، سجستان، کرمان اور مازندران کا والی مقرر کر کے سلطان کے لقب سے سرفراز کیا۔ نادر نے اپنے نام کا سکہ جاری کیا اور اپنی فوج کی تنخواہ اسی سکے میں ادا کی۔ اپنے نائب کی فتوحات سے حوصلہ پا کر طہماسپ نے فوج کی کمان اپنے ہاتھ میں لینا چاہی۔ اس نے اریوان کا ناکام محاصرہ کیا اور ہمدان کے قریب کوریجان کے مقام پر ١١٤٣ھ/١٧٣١ء میں ترکوں سے شکست کھائی۔ اگلے سال اس نے سوائے متنازع علاقہ ترکوں کو دے کر صلح کر لی، لیکن تبریز اور اس کا جنوب مشرقی علاقہ اپنے پاس رکھا۔ نادر نے اس عہد نامے کے خلاف احتجاج کیا۔ اس نے اصفہان پر چڑھائی کر دی اور طہماسپ کو گرفتار کر کے خراسان میں قید کر دیا، اور شاہ کے ہشت سالہ بیٹے کو شاہ عباس ثالث کے لقب سے تخت پر بٹھا دیا۔ جب یہ لڑکا مر گیا تو نادر [رک بآں] نے خود اپنی بادشاہی کا اعلان کر دیا (١١٤٨ھ/١٧٣٦ء)۔ ہندوستان کی مہم کے دوران میں نادر کے بیٹے رضا قلی نے طہماسپ اور اس کے ساتھ اس کے خاندان کے بہت سے لوگوں کو سبزوار میں موت کے گھاٹ اتار دیا (١١٥١ھ/١٧٣٩ء)۔

مآخذ: (١) مرزا مہدی علی خان: تاریخ جہان گشائی نادری، بمبئی ١٢٦٥ھ، ص ٩ تا ١١؛ مطبوعہ تبریز ١٢٦٦ھ، ص ٦ تا ٢٢؛ (٢) رضا قلی خان: روضۃ الصفائی ناصری، تہران ١٢٧٤ھ، ج ٨، صفحات درج نہیں ہیں؛ (٣) P. M. Sykes: *History of Persia*، ٢: ٢١٧ تا ٢٣٣؛ (٤) E. G. Browne: *Hist. of Persian Literature in Modern Times*، کیمبرج ١٩٢٤ء، ص ١٢٩ تا ١٣٦؛ (٥) Malcolm: *Hist. of Persia*، لنڈن ١٨١٥ء، ١: ٤٣٦ تا ٤٦٢؛ ١١ تا ٩٦۔

(CL. HUART)

طہمان بن عَمرو الکلابی: ایک چھوٹے درجے کا عرب شاعر، جس کا مجموعۂ کلام اتفاقاً محفوظ رہ گیا ہے حالانکہ اس سے زیادہ مشہور شعرا کا کلام ہمیشہ کے لیے گم ہو چکا ہے۔ اس کا زمانہ اچھی خاصی صحت کے ساتھ معلوم ہے کیونکہ اسے حروری سردار نجدہ بن عمرو الحنفی نے اپنی ایک مہم میں گرفتار کر کے اس سے رہنما کا کام لیا تھا۔ رات کے وقت اس نے بھاگ جانے کی کوشش کی اور ایک نہایت عمدہ اونٹ لے کر بھاگ نکلا، لیکن

گھڑ سواروں نے اس کا تعاقب کرکے اسے پھر پکڑ لیا۔ چوری کی سزا کے طور پر حروری نے اس کا ایک ہاتھ کٹوا دیا۔ بعدازاں جب وہ عبدالملک کے دربار میں حاضر ہوا تو اس نے اپنا مشہور و معروف قصیدہ سنایا، جس میں قطع ید کا رونا روتے ہوئے زر فدیہ طلب کیا کیونکہ اس نے وفادار رعایا کا ایک فرد ہونے کی حیثیت سے راہ فرار اختیار کی تھی اور اس لیے اس سے عام مجرموں کا سا سلوک نہ ہونا چاہیے تھا، تاہم ایک دوسرا بیان یہ ہے کہ اس کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا اور یہ قصیدہ اس نے محض اپنا ہاتھ بچانے کے لیے لکھا تھا کیونکہ وہ اس سزا کا مستوجب تھا۔ وہ ایک شراب بیچنے والے کی دکان پر تھا اور نشے کی حالت میں اس نے مالک دکان کا روپیہ جو اس نے اس ناجائز فروخت سے حاصل کیا تھا، اس کے صندوق میں سے نکال لیا۔ اس بیان کی رو سے اسے خلیفہ الولید نہ کہ عبدالملک کے حضور میں لایا گیا تھا۔ اس بات کی تصدیق کہ وہ الولید کے زمانے تک زندہ تھا، اس کے ایک دوسرے قصیدے سے ہوتی ہے (ص ۸۲، س ۲)، جہاں وہ خلیفہ کی بالخصوص اور بنو امیہ کی بالعموم تعریف کرتا ہے۔ چونکہ دوسرے بیانات اور اشعار میں بھی اس کے ہاتھ کے جاتے رہنے کا ذکر ہے، لہٰذا یہ دوسرا بیان بظاہر کسی ایسے شخص نے ملحق کر دیا ہے جو ان اشعار سے ناواقف تھا۔ طہمان کو اپنے ٹنڈا ہونے کا بڑا احساس تھا اور اس لیے وہ اپنے ہاتھ کو ہمیشہ لپیٹے رکھتا تھا۔ ایک روز ابو ربیعہ بن عبید کے بیٹے کے ایک آدمی نے جب وہ حوض پر پانی پلا رہا تھا، اس کے ہاتھ کا کپڑا اتار پھینکا۔ طہمان نے یہ رنج دل میں رکھا اور ایک روز جب وہ شخص کسی کام پر جھکا ہوا تھا، اچانک تلوار کا ہاتھ مارا۔ طہمان نے اپنے دل میں یہ سمجھا کہ اس نے اسے مار ڈالا ہے، لیکن وہ صرف زخمی ہوا تھا۔ وہ راہ فرار اختیار کرکے یمن کے قبیلۂ الحارث بن کعب میں چلا گیا اور بنو عبد المدان میں پناہ لی، جو یمن کے شریف ترین قبیلوں میں سے ہے۔ وہاں سے اس نے کچھ اشعار لکھ بھیجے جن میں اپنی ہتک کا بدلہ لینے پر مسرت کا اظہار کیا ہے۔ اسی طرح اس نے ایک اور جھگڑا بھی مول لیا، جس میں اس نے ایک عورت کے معاملے میں قبیلۂ غنی کے ایک آدمی کو مار ڈالا۔ پھر وہ بھاگ گیا اور دو سال تک یمامہ کے جنوب میں جا رہا۔ وہ دن کے وقت چھپا رہتا اور رات کو لوٹ مار کیا کرتا تھا۔ اس کا حال ایسا پتلا ہو گیا کہ ایک دفعہ اس کے اپنے قبیلے کلاب کے کچھ آدمی گزرے تو اس نے اشعار کے ذریعے یہ خواہش ظاہر کی کہ وہ والی المدینہ سے اسے معافی دلوا دیں؛ چنانچہ ایک شخص صدی بن قیس المدینہ گیا اور معافی حاصل کی اور مقتول غنوی کے رشتے داروں کو زر قصاص ادا کیا۔ ان منتشر حالات سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس کا زمانہ پہلی صدی ہجری کا آخری نصف ہے۔ متعدد متفرق نظمیں مشتبہ غزلیں ہیں۔ کئی ایک عارفی یمنی جنوبی عرب کی عورتوں کے بارے میں ہیں جو اس نے اپنے زمانۂ قیام یمن میں کہی ہوں گی۔ یہ چھوٹا سا دیوان غالباً اس مجموعۂ اشعار کا ایک جزو ہے جو ابو السعید السکری نے کتاب لصوص العرب یعنی "عرب رہزنوں کی کتاب" میں جمع کیے ہیں۔ اوسکر ریشر (O. Rescher) کا جرمن ترجمہ موجود ہے۔ چونکہ یہ کتاب نجی طور پر طبع ہوئی تھی اس لیے مجھے اس کا سال اشاعت معلوم نہیں ہو سکا۔ عربی متن W. Wright کی کتاب *Opuscula Arabica*، لائیڈن ۱۸۵۹ء، ص ۷۶ تا ۸۹ میں شائع ہو چکا ہے۔ طہمان کے اشعار کا حوالہ کبھی کبھار دوسری تصانیف میں بھی ملتا ہے اور بعض اوقات بعض ایک رہزن کی

حیثیت ہے ۔ لسان العرب میں اس کا ذکر صرف چار دفعہ آیا ہے (۳ ; ۴۹۲ و ۲ : ۱۳۲ و ۱۱ : ۲۹۸ و ۱۳ : ۴۲، ۴۳۲)؛ البکری، طبع وسٹنفلٹ، ص ۳۱۴؛ یاقوت اور القالی کی تصانیف میں اس کے اشعار بمدد اشاریہ دیکھے جائیں ۔

مآخذ : متن میں آ چکے ہیں ۔

(F. KRENKOW)

* **طہمورث** : ایران کے باستانی دور کے پیشدادی خاندان کا دوسرا فرمانروا تھا ۔ نام تخمو اُرپا (اوستا) تخمورپ (پہلوی) تخمہ (طاقتور) اور اُرپا کا مرکب (دیکھیے ۔ رستم، رستہم اُرپا یا اُرپی) (دیکھیے ڈریشن میں : صفحہ ۱۳۰) بمعنی ("کتے کی نسل کا کوئی جانور")، کا مرکب ہے ۔ تاہم Bartholomae : *Altir. Wört* ص ۱۵۳۲ مذکورہ بالا نام کے معنوں کی صحت پر شبہہ کرتا ہے ۔ (دارمیسٹیٹر Darmesteter : اوستا، ۲ : ۵۸۳) اور اس کے معنی "قوی یا گٹھے ہوئے جسم والا" بیان کرتا ہے ۔ (دیکھیے روپا، سنسکرت؟) اس کی مؤخر صورتیں تخمورف، طہمورس ہیں ۔ عربی رسم الخط میں طہمورث کا املا، "ث" کے ارتقا کی تکمیل کے درمیانی مدارج پ، ف، ت، س کو ظاہر کرتا ہے ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ "ہ" نے اپنے پیچھے عربی کے "ط" پر گہرا اثر چھوڑا ہے ۔ دیکھیے : طہماسپ اور طہران ۔ "سدرا ربا" میں مندیان Mandaean طہمورث لفظ زردتیاطا طہمورطا کے تحت آیا ہے ۔ جیسا کہ Windischmann نے بیان کیا ہے، طہمورث، فارسی رزم کے چند نہایت الجھے ہوئے کرداروں میں سے ایک ہے ۔ اس بادشاہ کی شخصیت بنانے میں مختلف تخیلات اکثر بروے کار رہے ہیں ۔ اور عرصے دور میں اس کی ذات کے بارے میں نئے پہلوؤں کا اضافہ ہوتا رہا ہے ۔ اکبر [illegible] کے مطابق [illegible] جہان (اوستا [illegible] پہلوی میں ویونگھان، جو ہوشنگ کا پوتا یا پرپوتا ہے) کا بیٹا ہے ۔ جمشید (Yima)، سپت یورا اور نرس، طہمورث کے بھائی اور جانشین تھے ۔ صرف شاہنامہ ہی ان کی حکومتوں کے ادوار کو ترتیب وار بیان کرتا ہے؛ چنانچہ اس کے مطابق طہمورث، ہوشنگ کا بیٹا اور جمشید کا باپ ہے ۔ مسلمان مؤرخین طہمورث کے ایک بیٹے کا تذکرہ کرتے ہیں جو ابن الفقیہ کے مطابق فارس کے نام سے موسوم تھا ۔ (اہل ایران کے نام کا نسب تسمیہ) نزہۃ القلوب کے حوالے سے (طبع Le Strange : صفحہ ۱۱۲) "لشکر"، Herbelot کے حوالے کے مطابق "قہرمان" ۔ اوستا کے مطابق طہمورث کا لقب ازیناونت (زاینہ ونت) ہے جس کے معنی کی تشریح (دیکھیے : حمزہ اور مجمل، صفحہ ۱۶۶) عام طور پر لفظ "مسلح" سے کی جاتی ہے ۔ اگرچہ Bartholomae : *Altir. Wört* صفحہ ۲۲۸ اور ۱۶۵۰ کے مطابق اس لفظ سے "چوکنا"، "ہوشیار"، مراد ہے ۔

فردوسی کے ہاں تب تک اس لقب کا تذکرہ نہیں ملتا جب تک کہ اس نے اپنے ایک شعر میں "طہمورث نے اہرمن (شیطان) پر زین کسی تاکہ اس پر سواری کر سکے" میں اس کی طرف اشارہ نہیں کیا ۔ اوستا کے مطابق یشت، ۱۹، ۲۸، تخمو اُرپا نے "تمام شیاطین کو سرنگوں کیا اور انگرامینیو، جسے اس نے گھوڑے کی شکل میں تبدیل کیا، زمین کے ایک کونے سے دوسرے کونے تک تیس برس تک سواری کی (ترجمہ دارمیسٹیٹر) ۔ طہمورث نے فروردین کے مہینے میں بروز خرداد، اہرمن کو زیر کیا ۔ اس کے معتقدین ہر سال اس موقع پر خوشی کا جشن مناتے ہیں اور اسی تہوار پر خاص قسم کی دعوت کا اہتمام کرتے تھے (*Pahlavi Texts* : West، ۴ : ۴۱۳) روایت فارسی (Spiegel, Einleitung) جس میں مؤبد دہلوی کو سند مان گیا ہے، عجیب و

غریب تفاصیل سے بھرپور ہے (جو نہ فردوسی کے ہاں اور نہ کسی اور ہی کے ہاں ملتی ہیں)۔ یہ کہ طہمورث ہر روز اہرمن پر سوار ہوتا اور دنیا کے گرد تین چکر لگاتا اور تین مرتبہ کوہ البرز سے پل چنواد تک کا فاصلہ طے کرتا۔ اہرمن طہمورث کے آہنی گرز کی ضربوں سے نڈھال ہوا اور صرف انسانی گناہوں کے سہارے زندہ رہا۔ اہرمن نے شہد اور ریشمی ملبوسات کا لالچ دے کر طہمورث کی بیوی کو اس کے شوہر سے یہ معلوم کرنے پر اکسایا کہ آیا وہ دوران سیر کبھی خوفزدہ بھی ہوا ہے۔ بیوی کے استفسار پر طہمورث نے تسلیم کیا کہ اسے یہ اندیشہ رہتا ہے کہ اہرمن کہیں اسے کوہ البرز سے گرا نہ دے۔ طہمورث کی اس کمزوری کا علم ہونے پر اہرمن نے اسے چوٹی پر سے گرا دیا، آخر اسے نگل گیا۔ مجمل میں آیا ہے کہ طہمورث قدرتی موت مرا۔ طہمورث کو اس کے کارناموں کی وجہ سے "دیو بند" کا لقب بھی دیا گیا (شاہنامہ؛ مجمل اور روایت فارسی)۔ Aogemaidē کے مطابق (اوستا، ترجمہ ڈارمیسٹیٹر، ص ۱۹۵) طہمورث نے گنا مینیو Gana-Maioyo کو، جو شیاطین کا سرگروہ تھا، گھوڑے میں تبدیل کیا اور اس سے سات مختلف تحریریں حاصل کیں۔ مینوی خرد (ترجمہ، West، باب ۲۱ - ۳۲) میں اس کی توضیح یوں ہوئی ہے کہ اہرمن نے سات مختلف قسم کے حروف تہجی جو چھپا رکھے تھے، اب عیاں کیے۔ یوں لگتا ہے کہ فردوسی کے خیال میں طہمورث کو یہ حروف تہجی اسی "دیو" نے سکھائے تھے، جسے اس نے مقابلے میں زیر کر لیا تھا۔ فردوسی کے یہاں تقریباً مختلف حروف تہجی کا تذکرہ ملتا ہے جن میں سے وہ چھ کے نام بیان کرتا ہے، یعنی رومی، تازی، پارسی، سغدی، چینی اور پہلوی۔

اس روایت پر تدابیر کی داستان اضافہ ہوئی جن سے طہمورث نے کتابوں کو طوفان نوح میں غرق ہونے سے بچایا۔ Windischma... کا کہنا ہے کہ یہ کارنامہ طہمورث کو بابل کے اکسی سوتھروس Xisouthros سے جا ملاتا ہے (Frag : Berosius، *Hist. Graec*، ۲ : ۵۰۱، طبع Muller)۔ حمزہ، (طبع Gottwaldt، ص ۱۹۷) کہتا ہے کہ ۳۵۰ھ/۹۶۱ء میں "جای" (اصفہان) کے مقام پر ایک عمارت میں جس کا نام سارویہ یا ساروَیہ ہے، کھالوں کی پچاس گٹھڑیں پائی گئیں جن پر نامعلوم تحریریں تھیں۔ (ابن رستہ نے ایک نام "ساروک" نقل کیا ہے، جو ہمدان کے ایک قلعے کا نام بھی ہے اور فراہان کے دارالسلطنت کا بھی اور جفتو کے معاون کا نام بھی ہے، اس کے علاوہ بزیجک کے قریب سروج کے ایک قصبے کا نام بھی یہی ہے)۔ اس سلسلے میں حمزہ ۳۵۷ھ/۹۶۲ء کے تحت، ماہر فلکیات ابو مشعر (م ۲۷۲ھ/۸۸۵ء) کا قصہ لکھتا ہے جس کے مطابق اسی قسم کے قلمی مسودات جو سفید سروسہی (poplar) کے توز toz (خدنگ) پر لکھے ہوئے تھے، پہلے بھی ساروَیہ میں دریافت ہوئے تھے ... وقت پر ان میں ایک مسودے کی شناخت کی جا ... ہے۔ جو قدیم ایرانی رسم الخط میں ہے۔ ایران قدیم کے ایک بادشاہ کی روایت کے مطابق طہمورث کو طوفان نوح کی آمد کا علم ۲۳۱ سال ۳۰۰ دن قبل ہی ہو گیا تھا۔ ایک سچے علم دوست اور علما کے سرپرست ہونے کی وجہ سے اس نے اپنے انجینئروں کو کوئی محفوظ مقام تلاش کرنے کا حکم دیا جہاں تک عمارت تعمیر کی جا سکے، اس کے مکمل ہونے پر اسے ساروَیہ کا نام دیا گیا۔ اس میں مختلف انواع کی سائنسی کتب اور فلکی گوشوارے محفوظ کر لیے گئے (لیکن طوفان بقول البیرونی حلوان کی [illegible] کو عبور نہ کر سکا)۔

طہمورث سے متعلق اور بھی بہت سی روایات ہیں۔ بندہش کے ایک بہت پرانے حوالے کے مطابق (باب ۱۱، ۴) طہمورث کے زمانے میں لوگ باقاعدگی کے ساتھ "سرساؤک" نامی بیل (جدید فارسی کرشور، موجودہ کشور) کی پشت پر سوار ہو کر 'خوانیراس' سے دوسرے علاقوں کو جاتے تھے۔ ایک رات تیز ہوا نے سمندر کے وسط میں اس مقدس آگ کو جو سرساؤک کی پشت پر رکھی ہوئی تھی، پانی میں گرا دیا۔ لیکن آگ تین حصوں میں منقسم ہو کر اتنی تیزی سے چمکی کہ لوگ اس کی روشنی کی مدد سے سمندر عبور کرنے کے قابل ہوگئے۔ یہ دیومالائی قصہ چھے دائرہ نما کرشوروں کے آباد ہونے اور تین بڑی چتاؤں (pyres) کے قائم ہونے کی مانند ہے۔ بابل کی تعمیر، مرو کے دارالحکومت (کہن دیز) اور کردبنداد (مدائن کے سات شہروں میں سے ایک جسے کرد آباد بھی لکھا گیا ہے، مجمل التواریخ: گرد آباد ازرگ ترین) اصفہان کے دو مضافات: مہران (مہرین؟ دیکھیے ابن الفقیہ، ص ۲۶۵) اور سارویہ۔ قبل ازاں کوک) کی تعمیر طہمورث سے منسوب کی جاتی ہے۔ الطبری کے مطابق شہر سابور کی بنیاد طہمورث نے رکھی تھی اور المسعودی اسے طہمورث کی تعمیر کردہ قرار دیتا ہے۔ اس فہرست میں ہربیلاٹ Herbelot نینوا و رآمد کا اضافہ کرتا ہے۔ شاہنامہ کے مطابق طہمورث نے جانوروں سے کام لینے کا آغاز کیا۔ اون کی بنائی، جنگلی جانوروں کو پالنے، شکاری کتوں کو سدھانے، گھوڑوں اور سواری کے دوسرے جانوروں کی پرورش، محافظ کتے اور مرغیاں پالنے کی ابتدا اسی کے دور سے شروع ہوئی (مجمل اور ثعالبی)۔ شاہنامہ طہمورث کے ساتھ اس کے نیک نفس اور پرہیزگار وزیر (دستور) شیداسپ کا ذکر کرتا ہے، جس نام کے متعلق ایسا معلوم ہوتا ہے (دیکھیے بوذاسف (بودھستوا بدھ) کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ Blochet (*Études sur le Gnosticisme*، ص ۲۸) نے پہلوی زبان کے طرز تحریر سے اس امکان کا ثبوت بہم پہنچانے کی کوشش کی ہے کہ اس میں لفظ شیدا کی جگہ لفظ بوت بمعنی عفریت استعمال ہوسکتا ہے۔ الطبری، ۱: ۱۷۵، کے مطابق طہمورث کے دور حکومت کے پہلے سال بوداسف ظاہر ہوا، جس نے صابی مذہب کی تبلیغ کی۔ قریب قریب تمام مسلمان مؤرخین اس خیال سے متفق ہیں (دیکھیے: Windischmann اور کرسٹن سین)۔ بعض مصنفین (المسعودی: التنبیہ، BGA، ۸: ۹۰) تو یہاں تک کہتے ہیں کہ زرتشت سے قبل اہل ایران صابی مذہب کے پیروکار تھے جس کی تبلیغ بوداسف نے کی۔ حمزہ کے مطابق بوداسف (بڑھے بوداسف) نے طہمورث کے زمانے میں ایک قحط کے دوران میں روزے کو بطور مذہبی رکن قائم کیا۔ اسی مصنف کے قول کے مطابق طہمورث مذہبی معاملات میں بردبار تھا۔ اس کے زمانے میں بت پرستی کی رسم بہت پھیلی ہوئی تھی۔ یہ روایت دینکرت Denkart (۷: ۱، ۱۹) کی اس رائے کے خلاف ہے، جس میں وہ کہتا ہے کہ طہمورث نے بت پرستی کو ختم کر دیا اور خالق واحد کی محبت اور عبادت کو پھیلا دیا۔

ہندی دیومالا میں طہمورث کے بالمقابل کوئی کردار نہیں۔ Windischmann اور Spiegel نے اس پیچیدہ کردار میں ہندی یورپی (ایرانی؟) اور سامی عناصر کی گتھی سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ اول الذکر زمرے میں ہم طہمورث کا شجرۂ نسب اور اہرمن سے اس کی کشمکش شامل کر سکتے ہیں لیکن یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا طوفان نوح اور شہر کی حفاظت کے قصوں وغیرہ کا پس منظر سامی ہے؟ Windischmann طہمورث کے نام کے دوسرے حصے اروپا کے معنوں پر انحصار کرتے ہوئے یہاں تک

کہتا ہے کہ یہ کردار کسی حیوان کی نسل سے ہے (Tiergestalt) اور اسے کسی بابلی دیومالائی کردار سے مربوط کرتا ہے۔

کرسٹن سین نے اس بارے میں اپنا ایک ذاتی نظریہ پیش کیا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۳۶، ۱۹۲) اس کا کہنا ہے کہ ایرانیوں اور ہندیوں کے الگ الگ ہونے کے بعد ہوشنگ اور طہمورث کے کردار دیو مالا میں شامل کیے گئے کیونکہ ان دونوں میں اولین انسان اور اولین بادشاہ کے نقوش ظاہر تھے۔ انھیں دیومالائی قصے میں شامل کر لیا گیا، اس طرح ان کا مقام یم (جم، جمشید) سے جو ہندی ایرانی نوع کا پہلا انسان ہے، پہلے اور گیومارڈ Gayomard، سے جو نسل انسانی کی ابتدائی شکل ہے، کے بعد ہے۔ یہاں کرسٹن سین یہ رائے قائم کرتا ہے کہ طہمورث اور ہوشنگ، سیتھی Scythian قصے (ہیرودوتس : ۴، ۵ تا ۷) کے اولین انسان تارگیتوس Targitaos اور اس کے بیٹے ارپاکساس "Arpoxais" (سیتھی قبیلے رپا Rpa، اربو، ارپا کے نسب اعلیٰ) کے مماثل قرار دیتا ہے۔ (کرسٹن سین کا خیال ہے کہ ایشائے قریب میں کئی جگہوں کے نام، جہاں سیتھی، ہجرت کرکے آئے، اس کے اس خیال کی تائید کرتے ہیں)۔ چنانچہ فردوسی نے جو شجرہ بیان کیا ہے، "طہمورث ابن ہوشنگ" غالباً مروجہ شجرے سے مطابقت رکھتا ہے۔ جب کہ طہمورث اور ہوشنگ کے درمیان تین پشتوں کے فرق کا خیال، صرف نام "ویونغان" Vivanghan کو غلط طریقے سے پڑھنے کی وجہ سے آیا ہوگا۔

بعد کے ماخذ سے اس روایت کے استدلال کا پتا ملتا ہے۔ ایک پارسی مبلغ (ڈارمیسٹیٹر : Et. Iran، ۲ : ۷۴) طہمورث کی اہرمن پر فتح کو ہوائے نفسانی پر فتح پانے سے تعبیر کرتا ہے۔

بعد ازاں بلاد اسلامی میں طہمورث کے قصے میں چند اور اضافے ہوئے۔ میر خواند دیو کی بغاوت کو سلطنت کے کسی امیر کی بغاوت ظاہر کرتا ہے۔ (دیکھیے : *Arneth, Monumente d. K. K. Münz- Und Antiken-Cabinette in Wien, 1850, Die antiken Gold-und Silbermonumente*، لوحہ ۱۲، ۷) میں ترشے ہوئے ایک ساسانی ظرف پر، آدمی کی تصویر ہے جو ایک عجیب الخلقت جانور پر سوار ہے اس جانور کا سر ایک داڑھی والے انسان کی مانند مگر آشوری (Assyrian) پر دار بیلوں سے ملتا جلتا ہے۔ Blochet کا خیال ہے کہ ان تصویروں میں طہمورث کے کارہائے نمایاں کے مختلف پہلو دکھائی دیتے ہیں۔ دوسری طرف یہی محقق بتاتا ہے کہ کس طرح طہمورث، . . . .، "سمہورس یا شمہورش" ایک جن کی صورت میں اوتار بنا اور سینٹ جان کے پیچیدہ کردار سے گڈمڈ ہو گیا۔ سمہورس کا خاکہ ایک قدیم نسخے دقائق الحقائق (کتاب خانۂ ملی، پیرس، فارسی مخطوطات، عدد ۱۷۴) میں ملتا ہے۔ مذکورہ کتاب میں ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ یہ روح "فضائے بسیط کی عظیم روح" ہے اور اس کا مقام (قیام گاہ) بعلبک کا ایک جزیرہ ہے (بمطابق اصل عبارت)۔ وہ پوری طرح مسلح جنگجو کی حیثیت میں دکھایا گیا ہے جو اپنی تلوار سے ایک اژدہے پر اس طرح وار کر رہا ہے کہ وہ دو حصوں میں کٹ تو جاتا ہے، لیکن گھوڑے کی چھاتی کو وہ اپنے دانتوں سے دبائے ہوئے ہے۔ جہاں بھی دو فوجیں آمادۂ جنگ ہوتی ہیں، خدا فضائے بسیط کی اس روح کو حکم دیتا ہے کہ وہ ان کے درمیان جائے اور طرفین میں سے اس کا ساتھ دے جس کی مدد خدا کو مقصود ہوتی ہے۔ نام "طہمورث"، جو دور جدید کے پارسیوں میں، اکثر ملتا ہے مسلمانان ایران میں مستعمل نہیں۔ سولیوین

صدی عیسوی سے گرجستان کے عیسائی شہزادوں میں بھی "طہمورزی" صورت میں خاصا مقبول رہا ہے۔ اس نام کی مقبولیت غالباً شروانشاہوں کے اثر کی وجہ سے ہوئی۔ (دیکھیے [آ]، لائیڈن)، جن کے اکثر نام فارسی رزمیہ سے لیے گئے ہیں اور جن کی گرجستانیوں کے ساتھ قرابت بھی تھی۔

مآخذ: جن اہم مآخذ میں طہمورث کا ذکر ہے، وہ یہ ہیں: (۱) اوستا، یشت، باب ۱۵، ص ۱۱ و باب ۱۹، ص ۲۸؛ آفرین زرتشت، فصل دوم؛ (۲) بندہشن (West: Pahlavi texts، ج ۱، آکسفرڈ ۱۸۸۰ء)، باب ۱۷، ص ۴ و باب ۳۱، ص ۳ تا ۳ و باب ۳۴، ص ۴؛ (۳) دینا مینوگی خرد (West: کتاب مذکور، ج ۳، ۱۸۸۵ء)، باب ۲۷، ص ۲۱؛ (۴) روایت پارسی در طہمورث، در Spiegel: Einleit in die traditionellen Schriften d. Parsen، ج ۲، وی انا ۱۸۶۰ء، ص ۵۸: تا ۶۰، ۳۱۷ تا ۳۲۹ (منظوم میونخ میں اس کا نثری ترجمہ ایک مخطوطے کی شکل میں محفوظ ہے، دیکھیے Bartholomae: Cat.، ص ۱۳۱)؛ (۵) شاہ نامہ، طبع Vullers، ۱: ۲۰ تا ۲۳، طبع Mohl، ۱: ۴۷ تا ۵۵؛ (۶) الطبری، ۱: ۱۷۴ تا ۱۷۶؛ (۷) المسعودی: مروج الذہب، طبع Barbier de Meynard، ۲: ۱۱۱ و ۳: ۲۵۲ و ۴: ۴۴، ۹۴؛ (۸) حمزہ اصفہانی، طبع Gottwaldt، ص ۳۰، ۲۵، ۲۹، ف ۳۰، ۱۹۰ (ترجمہ، ص ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۰، ۵۱)؛ (۹) البیرونی: آثار الباقیہ، طبع زخاؤ، ص ۲۲؛ (۱۰) مجمل التواریخ، در JA، ۱۸۴۱ء، ج ۱۱: ۳۵۱، ۱۶۶، ۲۵۹، ۲۸۹، ۳۹۰، ۳۱۲؛ (۱۱) الثعالبی، غرر اخبار ملوک الفرس (قبل ۴۱۲ھ)، طبع Zotenberg، ص ۷ تا ۹؛ معمولی مآخذ کے لیے دیکھیے (۱۲) Windischmann اور Christensen، ص ۱۹۰ تا ۲۰۳؛ (۱۳) D. Herbelot: Bible. Orientale، طبع ۱۷۸۳ء، ۵: ۳۵۱ تا ۳۵۳ بذیل طہمورث، جس میں طہمورث نامہ اور قہرمان نامہ سے قصہ خوانوں کے اختراع کردہ اقتباسات دیے گئے ہیں [کتاب خانۂ ملی پیرس کی فہرست مخطوطات ترکیہ، عدد ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۴، قہرمان، طہمورث کا بیٹا تھا] دیکھیے شاہ نامہ، طبع Mohl، مقدمہ، ۱: ۴۶ تا ۴۷، d' Herbelot کی اشاعت (پیرس ۱۶۹۷ء) میں طہمورث پر کوئی مقالہ نہیں۔ اگرچہ طہمورث نامہ بذیل مادہ ملک البحر کا حوالہ موجود ہے۔ یہ کیومرث کے لڑکے سیامک کے گھوڑے کا نام تھا؛ (۱۴) Windischmann: Zoroastre Studien، برلن ۱۸۶۳ء، Takhmō-urupis، ص ۱۹۶ تا ۲۱۲؛ (۱۵) Spiegel: Erānische Altertumskunde، ۱: ۵۱۶ تا ۵۲۲، لائپزگ ۱۸۷۱ء؛ (۱۶) Justi: Iranisches Namen-buch، ۱۸۹۵ء، ص ۳۲۰ تا ۳۲۱؛ (۱۷) Darmesteter: Études iraniennes، ۲: ۲۳، ۵۱، ۳ تا ۵، ۱۷۸؛ (۱۸) E. Blochet: L'ascension au ciel du prophete Mohammed، RHR، ۱۸۹۹ء، ج ۱۱، ص ۱ تا ۵، ۲۰۳، ۲۰۶؛ (۱۹) وہی مصنف: Études sur le gnosticisme musulman، RSO، ج ۲، ۳، ۴، ۶، روما ۱۹۰۹ء، ص ۱ تا ۳۹، بالخصوص ص ۱ تا ۷، ۲۸؛ (۲۰) A. Christensen: Le premier homme et le premier roi dans l' histoire légendaire des Iraniens، Arch. d' études orient، ج ۱۴، Upsala ۱۹۱۸ء، ص ۱۸۱ تا ۱۸۸: Taxmoruw u Hōšang (جس میں تمام مآخذ کا مکمل تجزیہ درج ہے)۔

(V. Minorsky)

* الطّیالسی : رک بہ ابو داؤد الطّیالسی۔

* طَیبہ : رک بہ المدینہ۔

* الطّیر : رک بہ علم نجوم۔

* طیّ: قدیم عرب کے ایک یمنی الاصل قبیلے کا نام ہے۔ نسّابوں کے قول کے مطابق جُلہمہ بن اُدد ملقّب بہ طے تحتان کی اولاد میں سے تھا اور مذحج اور مرّہ کا بھائی تھا؛ جو کہلان کے بڑے قبیلے کا مورث اعلیٰ تھا۔ اصل میں ان کا وطن جنوبی عرب [illegible] تھا جہاں صنعاء سے سکّے

کے راستے پر حَتّہ واقع ہے ۔ طیٔ، ازد اور جنوبی عرب کے دوسرے قبیلوں نے بموجب روایات، مأرب کا بند ٹوٹ جانے کی وجہ سے ہجرت کرکے جزیرہ‌نما کے شمالی حصّے میں کوہ شمَّر [رک باں] کے نزدیک سکونت اختیار کی ۔ یہ پہاڑ صحرائے نفود کے جنوب میں ہے ۔ اَجَا اور سَلْمٰی کے پہاڑوں کو بھی، جو حائل کے جنوب اور جنوب مشرق میں واقع ہیں، طیّٔ کے پہاڑ کہا کرتے تھے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ صدیوں تک اس قبیلے کا اس علاقے پر ملکیت کا حق رہا ہے ۔ جبل عُوجاء کے علاوہ، جو حائل اور تَیماء کے درمیان نصف راہ پر ہے، تَیماء [رک باں] بھی طیّٔ کے مقبوضات میں سے تھے ۔

قبیلۂ طیّٔ کی ہجرت کے باعث بنو اسد کے مصری قبیلے کا کچھ علاقہ ان کے ہاتھ سے جاتا رہا؛ پھر بھی دونوں قبیلوں میں کچھ عرصے کے بعد برادرانہ تعلقات قائم ہوگئے ۔ کہتے ہیں کہ دونوں نے مل کر بنو یربوع کو، جو تمیم میں سے تھے، وجلۃ التَّیس کے مقام پر شکست دی ۔

طیّٔ کی مختلف شاخیں تھیں : ثُعَل، جَدِیلَہ، جَرْم، غَنْدی، غَوْث، مَعْن، نَبْہان اور ان کے علاوہ ثعلبۃ بن جَدْعاء، ثعلبۃ بن ذُہْل، ثعلبۃ بن رُومان (ثعالب طیّٔ) جو اس تسمیے کی وجہ سے بنو بکر کے ثعلبہ قبیلے سے متمیز ہوتے تھے ۔

جاھلیت کے زمانے میں طیٔ ایک دیوتا کی پُوجا کیا کرتے تھے، جسے فُلْس کہتے تھے ۔ ان کا ایک بت خانہ اجا کے پہاڑ پر تھا، جسے حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے حکم سے حضرت علی بن ابی طالبؓ نے منہدم کر دیا تھا ۔ اس کام میں ایک سو پچاس انصار بھی شامل تھے ۔ اس مہم میں حاتم الطائی کی ایک لڑکی گرفتار ہوئی، جسے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے باعزت طور پر آزاد کر دیا] ۔

زیادہ نہیں تو تھوڑی سی مدت کے لیے قبیلۂ طیٔ کے الحیرہ کے لخمیوں سے دوستانہ تعلقات رہے، جس کی اس واقعے سے تصدیق ہوتی ہے کہ آخری حاکم النُّعمان رابع کی دو بیویاں قبیلۂ طیٔ سے تھیں، یعنی فَرْعَہ بنت سَعْد اور زینب بنت اَوس ۔ یہ دونوں کی دونوں حارِثہ بن لام کے خاندان سے تھیں؛ تاھم جب النعمان کو ایرانی بادشاہ کے مقابلے میں راہ فرار اختیار کرنا پڑی اور اس نے طائیوں میں آ کر پناہ لینا چاہی تو انھوں نے اس کی میزبانی سے انکار کر دیا ۔ اس کی وجہ غالبًا یہ تھی کہ ایرانیوں سے ان کے تعلقات دوستانہ تھے اور بظاہر عارضی قسم کے بھی نہ تھے کیونکہ النعمان کی موت کے بعد إیاس بن قَبِیْصہ طائی الحیرہ میں حاکم مقرر کیا گیا (۶۰۲ تا ۶۱۱ء) ۔ وہ ذُوقار کی لڑائی میں بنوبکر کے خلاف ایرانی اور عرب افواج کا امیر عسکر تھا ۔ الطبری اور دوسرے مصنّف إیاس کو [الحیرہ کے] عباد میں شمار کرتے ہیں کیونکہ وہ عیسائی تھا ۔

۹ھ میں قبیلۂ طیٔ نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے پاس ایک سفارت بھیجی، جس کے ساتھ قَیس بن جَحْدر بھی تھا ۔ اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے سب سے پہلے اسلام قبول کیا اور اس کا شمار صحابہ میں ہوتا ہے (اُسد الغابہ، ۴ : ۲۱۰) ۔

طیٔ سے نسبت طائی ہے؛ بالخصوص شاعر حاتم اس نسبت سے الطائی مشہور ہوا (اس کا دیوان Schulthess نے طبع کیا ہے)؛ اس کی سخاوت ضرب المثل تھی اور اس کے متعلق کئی قصے کہانیاں مشہور ہیں ۔ دوسرے طائی شعرا یہ تھے : عارِق الطائی، زید الخیل، ابو زُبَید الطائی، عمرو بن مِلْقَط، عمرو بن یَسَار بن قرواش اور طلوع اسلام کے بعد خارجی الطرِمّاح، جس کا دیوان کرنکو Krenkow [illegible] طبع ہوا (GMS، ج ۲۵، ۱۹۲۸ء) ۔

کتب لغات اور دیوانوں میں قبیلۂ طیئ کی زبان کے نمونے محفوظ ہیں، مثلاً بَقَی اور فَنَی بجائے بَقِیَ اور فَنِیَ کے، مَجَع بجائے بَجَع کے، ثَلَث بجائے ثَلِثَ کے اور عَبِّن بجائے جدید کے ۔ سریانی زبان میں طائی عربوں اور مسلمانوں کا ایک نام بن گیا ہے ۔

مآخذ : (۱) ابن دُرید : کتاب الاشتقاق، طبع وستنفلڈ؛ (۲) البکری، طبع وستنفلڈ؛ (۳) وستنفلڈ : General Tabellen اور Register؛ (۴) Sprenger : Die alte Geographie arabiens؛ [(۵) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۹۸ تا ۳۹۹؛ (۶) عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب، بذیل مادہ (جہاں مآخذ کی طویل فہرست درج ہے)] ۔

(H. H. BRAÛ)

ظ

⊗ **ظ**: (ظآء)، عربی ہجاء کا سترھواں، فارسی اور ترکی کا تیئیسواں اور اردو کا تینتیسواں حرف۔ شمالی افریقہ کے عربوں (مغاربہ) کے ہاں حروف ہجاء کی ترتیب دوسرے اہل عرب (مشارقۃ) سے کچھ مختلف ہے، چنانچہ ان کے حروف تہجی میں ظ تیرھواں حرف ہے۔

ابن جنّی کا کہنا ہے کہ نبطیوں کے ہاں ظ کا حرف موجود نہیں ہے۔ وہ اس کی جگہ ط (طائے مہملہ) ہی کو استعمال کرتے ہیں (مثلاً ناطور، یعنی ناظور: نَظَرَ یَنظُرُ سے)۔

عبرانی اور سریانی زبانوں میں ظ کے مقابل کوئی حرف نہیں۔

حساب جُمّل میں ظ کے اعداد نو سو (۹۰۰) فرض کیے گئے ہیں۔ نبطی حساب جمل کے مطابق ظ کے عدد آٹھ سو (۸۰۰) ہیں۔ بطرس البستانی نے لکھا ہے کہ ظ کے عدد چار سو ہیں (محیط المحیط، ۲: ۱۳۱۱)۔

عربی میں اس کا تلفظ "ظاء" ہے جب کہ اردو میں "ظوا" (فرہنگ آصفیہ، ج ۳) یا "ظوے" (نور اللغات، ج ۳) ہے۔ حقیقۃً اردو زبان میں "ظ" کا صحیح تلفظ بخوبی ادا نہیں ہوتا (فرہنگ آصفیہ)۔

ظ، جسے ظائے مُعجمہ یا ظائے منقوطہ بھی کہتے ہیں، خالصۃً عربی زبان کا حرف ہے اور حروف مجہورہ (vocal) میں سے ہے، نیز اس کا تعلق ان حروف سے ہے جن کا مبدأ مسوڑھا (لِثَۃ: Gum) ہے؛ اس سلسلے میں اس کے دوسرے دو ساتھی ذ اور ث ہیں۔ انھیں الحروف اللثویّہ (gingivals) کہا جاتا ہے کیونکہ انھیں ادا کرتے وقت زبان مسوڑھے سے ٹکراتی ہے۔ اسی طرح ز کا تعلق حروف اسلیہ سے ہے اور ض حروف شجریہ میں شمار ہوتا ہے۔ ظ کو ض سے ممیّز کرنے کے لیے پہلے کو اَلظّاء المُشالۃ اور دوسرے کو اَلضّاد المبطوحۃ کہتے ہیں۔

حروف ہجاء میں ظ کا تعلق ط کے ساتھ وہی ہے جو ث اور ذ کے ساتھ ہے۔ سیبویہ (الکتاب، الجزء الثانی) کا کہنا ہے کہ ظاء، ثاء اور ذال دراصل طاء، تاء اور دال کی بہنیں ہیں؛ ان سب کا مرکز (حَیّز) ایک ہے اور ان کے ایک دوسرے میں ادغام سے کوئی چیز مانع نہیں ہوتی۔ باب الافتعال میں ظ، ت کا متبادل ہے (جیسے اِظْتَلَمَ، اِظْطَلَمَ = اِظَّلَمَ بن جاتا ہے)۔ ظ حروف شمسیہ میں سے ہے۔

مآخذ: (۱) سیبویہ: الکتاب، ج ۲، بولاق ۱۳۱۶ھ؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب؛ (۳) الزبیدی: تاج العروس؛ (۴) الازہری: تہذیب اللغۃ، ج ۱، قاہرہ ۱۳۸۴ھ؛ (۵) ابوالطّیب اللغوی الحلبی: کتاب الابدال، تین جلدیں، دمشق ۱۳۸۰ھ؛ (۶) البستانی: محیط المحیط، بیروت ۱۸۷۰ء؛ (۷) احمد حسن الزیّات (وغیرہ): المعجم الوسیط، ج ۲، قاہرہ ۱۳۸۱ھ؛ (۸) احمد رضا: معجم متن اللغۃ، ج ۳، بیروت ۱۳۷۸ھ؛ (۹) سید احمد دہلوی: فرہنگ آصفیہ، ج ۳، لاہور ۱۸۹۸ء؛ (۱۰) نور الحسن نیّر: نور اللغات، ج ۳، لکھنؤ ۱۹۲۴ء؛ (۱۱) A Turkish : Redhouse

and English Lexicon، قسطنطنیہ ۱۹۲۳ء؛ (۱۲)
Arabic-English Lexicon : E. W. Lane؛ (۱۳)
A Grammar of the Arabic Language : W. Wright،
جلد ۱، کیمبرج ۱۹۵۵ء۔

(امین اللہ وثیر)

* **الظّافِر** : رک بہ بنو فاطمہ۔

* **الظّاہر** : رک بہ الباطن الاسماء الحسنٰی۔

* **الظّاہر** : رک بہ بیبرس الاوّل؛ برقوق؛ بنو فاطمہ۔

* **الظّاہر العُمَر** : شام کے ضلع صَفَد [رک بآن] میں آباد ایک بدوی قبیلے بنو زَیدان کے شیخ عمر کا بیٹا، جو اپنے باپ کے نام کی نسبت سے ظاہر (ظاہر کا مقامی تلفظ) العمر (آلِ عمر) کہلاتا ہے۔ ۱۷۵۰ء میں الظّاہر، حاکم طبریہ و اردن اعلٰی، کا ناصریہ (Galilee) کے متولیوں سے یہ سمجھوتا ہو گیا کہ ترک حکّام کو رفتہ رفتہ نکال باہر کیا جائے۔ اس کے بعد اس نے عکّا کی تباہ شدہ بندرگاہ پر قبضہ کر لیا، جو اب کپاس اور ریشم کی برآمد کے لیے استعمال ہونے لگی۔ اس نے شہر کو پھر سے آباد کیا اور صلیبیوں کی بنائی ہوئی مستحکم فصیلوں کو، جو ان کی روانگی کے بعد بالکل منہدم نہیں ہو گئی تھیں، بڑی تیزی سے ازسرِنو تعمیر کرایا۔ الظّاہر یہ نہیں چاہتا تھا کہ باب عالی سے اپنے تعلقات پورے طور پر منقطع کر لے، چنانچہ ترک کارندوں کی وساطت کے بغیر وہ سب کے سب محاصل ("میری") بدستور ادا کرتا رہا۔ اس میں عام بدوی لٹیروں کی سی کوئی بات نہیں تھی۔ وہ چاہتا تھا کہ اپنی حکومت کی بنیادیں ملک کی خوش حالی پر استوار کرے۔ اس نے کسانوں کی سرپرستی کرکے پیداوار بڑھانے میں ان کی ہمت افزائی کی۔ وہ بڑا مستعد انسان تھا اور اس نے اپنی ساری زندگی گھوڑے کی پیٹھ پر گزار دی تھی۔ ناکامیوں سے وہ کبھی بد دل نہیں ہوا۔

عکّا پر اس کا قبضہ ہو جانے کی وجہ سے استانبول کا دیوان اس کا دشمن ہو گیا تھا۔ اس طوفان کا مقابلہ کرنے کے لیے اس نے علی بے [رکّ بآں] سے تعلقات پیدا کر لیے، جس نے انہی دنوں مصر میں پھر سے بیوں یا مملوکوں کی حکومت قائم کر لی تھی۔ علی بے کا نائب ابو ذَہب تیزی سے شام کی طرف بڑھا اور دمشق پر قابض ہو گیا، لیکن بعد ازاں وہ علی بے سے باغی ہو گیا، جسے مجبوراً اپنے لئے حلیف الظّاہر کے ہاں پناہ لینا پڑی۔ الظّاہر نے بھی ہر قسم کے خطرات سے بے پروا ہو کر دمشق کے ترک عامل عثمان پاشا کی فوجوں کو درہم برہم کر دیا اور اس کے بعد صَیدا کو فتح کر لیا۔ اس پر باب عالی نے ایک بھاری لشکر جمع کیا؛ الظّاہر کا بھروسا اب مَتوَلِّیوں پر تھا، یا ان چند سو مملوکوں پر جو علی بے کے ساتھ چلے آئے تھے اور آخر میں اس روسی بیڑے کی امداد پر تھا جو ۱۷۷۰ء سے امیر البحر اورلوف Oroloff کے زیر کمان بحیرۂ متوسط کے مشرقی حصے میں گشت کر رہا تھا۔ صَیدا کے نزدیک ساحل کے پاس مقابلہ ہوا اور روسی جہازوں کی گولا باری نے جنگ کا فیصلہ کر دیا (مئی ۱۷۷۲ء)۔ اس کے بعد روسی بیروت پر گولہ باری کے لیے بڑھے، جسے انہوں نے لوٹ لیا۔ اس عظیم کامیابی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے الظّاہر نے فلسطین کے صوبوں پر تسلط جمانے میں ذرا بھی تساہل نہ کیا؛ چنانچہ صیدا سے لے کر رَملہ تک سارے ملک نے اس کی اطاعت قبول کر لی، لیکن اب قسمت کا پانسا اس کے خلاف پڑنے لگا۔ علی بے نے حماقت سے مصر پر حملہ کر دیا اور شکست کھا کر مارا گیا۔ علی بے کے خاتمے کے بعد ابو ذَہب پھر فلسطین میں داخل ہو گیا اور ان ساحلی مقامات کو فتح کرکے جو الظّاہر کے قبضے میں تھے، عکّا کی جانب بڑھا،

لیکن موت نے اسے راستے ہی میں آ لیا (جون ۱۷۷۵ء)۔ اس کے باوجود ترکی بیڑے نے صیدا کی فتح کے بعد عکّا کی ناکا بندی کر دی، جہاں ظاہر العمر محصور ہو گیا تھا۔ بمباری سے ان پرانی دیواروں پر تو کوئی اثر نہ ہوا جو صلیبیوں نے تعمیر کی تھیں، البتہ ترکوں کا مال و زر زیادہ کارگر رہا، چنانچہ ایک قلعے میں فوجی بغاوت کے دوران میں ایک گولی نے اس بوڑھے بدوی سردار کا آناً فاناً خاتمہ کر دیا (اگست ۱۷۷۵ء)، جو ربع صدی سے زیادہ عرصے تک باب عالی کے اقتدار سے ٹکر لے رہا تھا۔ شام میں اس کا نام ہمیشہ محبوب رہا اور عیسائی بھی جن کی اس نے حفاظت کی تھی، اس کی موت پر آنسو بہانے میں کسی سے پیچھے نہیں رہے۔

مآخذ: (۱) الجبرتی: تاریخ، قاہرہ ۱۸۸۰ء، ۱: ۳۶۱ ببعد، ۳۱۳ ببعد؛ (۲) طنّوس شدیاق: اخبار الاعیان فی جبل لبنان، بیروت ۱۸۵۹ء، ص ۳۶۰ تا ۳۶۱، ۳۸۸ تا ۳۹۱؛ (۳) Volney: *Voyage en Syrie et en Egypte*، پیرس ۱۸۰۷ء، ۲: ۵ ببعد؛ (۴) Mariti Abbé: *Voyages dans l'Isle de Chypre, la Syrie et la Palestine*، پیرس ۱۷۹۱ء، ۲: ۸۵ ببعد؛ (۵) طبع، Lockroy: *Ahmed le Boucher, la Syrie et l'Egypte au 18ème siècle* (اپنے مقامی رنگ کے باعث دلچسپ ہے، دوسرے کسی اعتبار سے اس کی کوئی اہمیت نہیں)۔ مستند مخطوطات کے لیے H. Lammens: *La Syrie, précis historique*، بیروت ۱۹۲۱ء، ۲: ۱۰۳ تا ۱۱۲ میں موجود ہیں؛ [(۶) میخائیل: سیرة ظاهر العمر].

(H. LAMMENS)

* **الظّاہر بأمراللہ**: ابو نصر محمّد بن النّاصر عباسی خلیفہ۔ خلیفہ النّاصر نے صفر ۵۸۵ھ/مارچ-اپریل ۱۱۸۹ء ہی میں اپنے سب سے بڑے بیٹے محمّد کو اپنا جانشین نامزد کر دیا تھا، لیکن آگے چل کر اپنے چھوٹے بیٹے علی کے حق میں اس نے اپنا یہ ارادہ بدل دیا۔ علی کا ۶۱۲ھ/۱۲۱۵-۱۶ء میں انتقال ہو گیا اور النّاصر کی کوئی اور نرینہ اولاد نہیں تھی جو اس کی جانشین ہوتی؛ لہٰذا اسے پھر محمّد کی طرف رجوع کرنا پڑا اور ایک بار پھر ولی عہد کی حیثیت سے اس کی بیعت لی گئی۔ الظّاہر سے اس کے باپ کے محل میں جو سلوک کیا جاتا تھا اس کے متعلق ابن الاثیر (۱۲: ۲۸۷) کے ہاں یہ عبارت ملتی ہے "اس کی نقل و حرکت پر شدید نگرانی رکھی جاتی تھی اور وہ اپنی مرضی سے کوئی کام بھی نہیں کر سکتا تھا"۔ النّاصر کی موت کے بعد اواخر رمضان ۶۲۲ھ/اوائل اکتوبر ۱۲۲۵ء میں محمّد مسند خلافت پر الظّاہر بامراللہ کے لقب سے متمکن ہوا، لیکن اس کی حکومت صرف نو ماہ چودہ روز رہی، اس لیے کہ ۱۴ رجب ۶۲۳ھ/۱۱ جولائی ۱۲۲۶ء کو اس کا انتقال ہو گیا اور اس کی جگہ اس کا بڑا بیٹا المستنصر مسند آرائے خلافت ہوا۔ مسلم مؤرخوں نے الظّاہر کے اخلاق حمیدہ اور صفات پسندیدہ کی بڑی تعریف کی ہے۔ کہتے ہیں کہ الظّاہر خدا کے حضور میں خاشع و خاضع رہتا تھا اور رعایا کے ساتھ عدل و احسان کا سلوک کرتا تھا، چنانچہ اس کا مقابلہ اکثر اموی خلیفہ حضرت عمر بن عبدالعزیز سے کیا جاتا ہے، جو اپنے زُہد و تقوٰی کے لیے مشہور ہیں، لیکن سیاسی اعتبار سے الظّاہر نے کوئی اہمیت حاصل نہیں کی۔ تخت نشینی پر بھی وہ اپنے دور ولی عہدی کی طرح کٹھ پتلی بنا رہا اور اس نے امور مملکت میں کوئی قابل ذکر کارنامہ سرانجام نہیں دیا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۱۲: ۲۶ و ۲۸۷ تا ۲۸۹ و ۲۹۸ ببعد؛ (۲) ابن الطقطقی: الفخری، طبع Derenbourg، ص ۴۴۴ تا ۴۴۵؛ (۳) Weil: *Geschichte der Chalifen*، ۳: ۴۵۱، ۴۵۳۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **الظّاہر غازی، (الملک)** : ایّوبی شہزادہ، صلاح الدّین [رک بآں] کا دوسرا بیٹا، جو ۵۶۸ھ/ ۱۱۷۲-۱۱۷۳ء میں پیدا ہوا اور جسے اوائل ۵۷۹ھ/۱۱۸۳ء میں صلاح الدّین نے حلب کی فتح کے فوراً بعد اس کا برائے نام والی مقرر کر دیا، لیکن پھر کچھ مہینوں کے بعد یہ شہر اس کے بھائی العادل [رک بآں] کو سونپ دیا۔ تین سال گزر گئے تو حلب اور چند دوسرے شہر قطعی طور پر الظّاہر کو دے دیے گئے۔ یوں اس کی حکومت شمال میں ارمینیہ کی سرحد، مشرق میں دریاے فرات (بمقام مَنْبِج) اور جنوب میں حماۃ کے نواح تک پھیل گئی۔ یہی وجہ ہے کہ بوزنطی، ارمنی اور صلیبی حملوں کے خلاف شمالی سرحد کی حفاظت کا فرض الظّاہر ہی پر عائد ہوا۔ اس نے استحکامات کو مضبوط کیا اور حلب بدستور دولت ایّوبیہ میں اسلام کا ایک دفاعی مرکز اور بڑا خوشحال شہر بنا رہا۔ صلیبی جنگوں کے دوران میں اس نے اپنے باپ اور بعد ازاں اپنے بھائی الافضل [رک بآں] اور چچا العادل [رک بآں] کی امداد میں پوری وفاداری کا ثبوت دیا۔ جمادی الآخرہ ۵۸۴ھ/اگست ۱۱۸۸ء میں الظّاہر نے عیسائیوں سے قلعۂ سَرْمِین چھین کر سینکڑوں قیدیوں کو آزاد کر دیا۔ جو شہری فدیہ نہیں دے سکتے تھے انھیں قتل کر ڈالا اور سارے دفاعی مورچوں کو زمین کے برابر کر دیا۔ عکّا اور یافہ کی فتح کے لیے جو لڑائی لڑی گئی اس میں الظّاہر نے بڑی مستعدی سے کام لیا اور خوب داد شجاعت دی۔ ۲۷ صفر ۵۸۹ھ/۴ مارچ ۱۱۹۳ء کو جب صلاح الدّین کی وفات ہوئی تو الظّاہر کو اس امر میں تذبذب رہا کہ الافضل کی اطاعت کرے، جسے دمشق اور شام کا علاقہ ترکے میں ملا تھا، یا العادل کی جسے کرک [رک بآں] اور شَوْبک [رک بآں] کے دو قلعوں کے علاوہ الجزیرہ کے متعدد مقامات بھی مل گئے تھے اور جس نے اپنے بھتیجوں کی خانہ جنگی میں ثالث کے فرائض سرانجام دیے تھے۔ ۵۹۲ھ/۱۱۹۵ء میں جب الافضل دمشق سے دست بردار ہوگیا اور محرم ۵۹۵ھ/نومبر ۱۱۹۸ء میں جب صلاح الدّین کا تیسرا بیٹا العزیز، جس نے مصر ترکے میں پایا تھا، فوت ہوگیا تو الظّاہر کے سامنے اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہ رہا کہ اپنے خاندان کے دوسرے ارکان کی طرح العادل کی سیادت تسلیم کر لے، مگر اس کے باوجود اس نے فتح دمشق میں پھر الافضل کی مدد کی، گو اس کی یہ کوشش ناکام رہی۔ اواخر ۵۹۷ھ/۱۲۰۱ء میں دونوں بھائیوں نے اس شہر کا محاصرہ کر لیا اور اگر ان میں باہم جھگڑا نہ ہوجاتا اور الافضل اپنی ماتحت فوج کو برخاست نہ کر دیتا تو اس کا فتح ہوجانا یقینی تھا؛ چنانچہ اگلے سال جب العادل نے حلب پر حملہ کیا تو الظّاہر پھر اس کی اطاعت تسلیم کرنے اور اپنی مملکت کا ایک حصہ اس کی نذر کر دینے پر مجبور ہوگیا۔ شعبان ۵۹۹ھ/ اپریل-مئی ۱۲۰۳ء میں اس نے الافضل کو ڈرا دھمکا کر بغیر کسی معاوضے کے قلعۂ نَجْم اس سے چھین لیا۔ الظّاہر کی وفات ۷ جمادی الآخرہ ۶۱۳ھ/ ۳ ستمبر ۱۲۱۵ء کو ہوئی۔ موت سے پیشتر وہ یہ طے کر چکا تھا کہ اس کے بڑے بیٹے کے بجائے اس کا سہ سالہ بیٹا الملک العزیز محمّد، جو اس کی بیوی اور العادل کی بیٹی ضائفہ کے بطن سے تھا، تخت نشین کیا جائے؛ چنانچہ اس خرد سال شہزادے کے اتابک شہاب الدّین طغرل نے سرپرست کی حیثیت سے حکومت کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لی۔ العادل کی ایک اور بیٹی غازیہ، جس سے الظّاہر نے ۵۷۲ھ/۱۱۸۶-۱۱۸۷ء میں شادی کی تھی، اس کی رحلت کے پیشتر ہی کوئی اولاد نرینہ چھوڑے بغیر انتقال کر چکی تھی۔ ابن الاثیر نے الظّاہر کی اس لحاظ سے بڑی

تعریف کی ہے کہ وہ شعرا کا سرپرست تھا اور اعلٰی پایے کا سیاسی مدبّر تھا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ العادل بڑا سنگ دل تھا اور اپنا کام نکالنے کے لیے اسے کوئی بھی طریقہ استعمال کرنے میں بالکل تأمل نہ ہوتا تھا۔

مآخذ : (۱) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۱۱ : ۳۳۰ ببعد، ۳۶۶ و ۱۲ : ۷، ۳۳، ۹۱ ببعد، ۷۱، ۷۷، ۷۹، ۹۳ ببعد، ۹۸ ببعد، ۱۰۲، ۱۰۵ تا ۱۰۷، ۱۱۰ ببعد، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۶، ۱۵۸ ببعد، ۱۸۱، ۱۸۶، ۲۰۳ ببعد، ۲۲۷؛ (۲) ابن العدیم : زبدۃ الحلب فی تاریخ حلب، مترجمہ Blochet، بمواضع کثیرہ؛ (۳) Weil : *Geschichte der Chalifen*، ۳ : ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۲۲ تا ۴۲۵؛ (۴) Röhricht : *Geschichte des Königreichs Jerusalem*، بمدد اشاریہ؛ نیز [رک بہ حلب]۔

(K.V. ZETTERSTEEN)

* **الظّاہریّہ** : ایک دبستان فقہ، جس میں احکام کا استخراج الفاظ قرآن اور سنّت کے ظاہری معانی سے کیا جاتا ہے۔ اس فرقے نے فروعِ فقہ میں متضاد جزئیات کی تعداد کو ان متعدّد اختلافات کی بدولت (جو صرف ان سے مخصوص ہیں) اور بھی بڑھا دیا ہے۔ اس خاص نقطۂ نظر سے اس مسلک کی اہمیت اور بھی زیادہ ہے۔ اس کی نشوونما اور ایضاح میں اس امر نے خاص مساعدت کی ہے کہ اس میں رائے، قیاس، استصحاب، اور استحسان، اور اس کے علاوہ تقلید کی بڑی شدید مخالفت کی گئی ہے۔ عراق میں مذہب ظاہری جو اپنے بانی [رک بہ داؤد بن خلف] کے نام پر داؤدی بھی کہلاتا ہے، ایک باقاعدہ فقہی مسلک بن گیا، اور اس کا اثر رفتہ رفتہ ایران اور خراسان تک پھیل گیا، لیکن اندلس میں ابن حزم [رک بآں] ہی اس مسلک کا علمبردار تھا۔ الموحد یعقوب المنصور (۵۸۰ھ/۱۱۸۴ء تا ۵۹۵ھ/ ۱۱۹۷ - ۱۱۹۸ء) کے عہد میں مسلک ظاہری سرکاری قانون کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا، لیکن ظاہری نظریہ رکھنے والے لوگ پہلے سے موجود تھے اگرچہ نہ تو وہ کسی فرقے کی صورت میں منظم تھے اور نہ انہیں اس لقب سے ملقب کیا جاتا تھا۔ وہ اس وقت بھی موجود رہے جب یہ مسلک ان مسائل کے حل کرنے میں ناکام ثابت ہوا جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے زمانے میں یا صحابہ اور ابتدائی رواۃ حدیث کے زمانے میں پیدا نہ ہوئے تھے؛ انہیں حل کرنے کی خاطر اسے اپنے حریفوں کے بعض اصول بھی اپنانا پڑے۔ ۷۸۸ھ/۱۳۸۶ء میں شام میں ظاہریوں کی ایک بغاوت کا ذکر ملتا ہے حالانکہ یہ مسلک وہاں کبھی زیادہ مقبول نہیں ہوا۔ اور مصر میں بھی ہم المَقْریزی کو ظاہریّہ کے رنگ میں لکھتا ہوا پاتے ہیں۔ وہ لوگ جنہیں روزمرہ کی زندگی کے چھوٹے چھوٹے معاملات سے کوئی واسطہ نہ پڑتا تھا اور جو مختلف فرقوں کے مناظرات و مناقشات کو ناپسند کرتے ہوئے کسی مخصوص مذہب کے پابند نہ رہے تھے، ظاہریّہ رجحانات کو، بالخصوص نظریاتی طور پر اپنا سکتے تھے؛ لہٰذا یہ کوئی زیادہ تعجّب کی بات نہیں کہ ظاہریہ کی بہت سی آرا کو محفوظ کر دینے والا شخص الشّعرانی [رک بآں، عدد ۱] ہے جو صوفی تھا۔ یہ درست ہے کہ مفسّرین قرآن بالخصوص فخر الدّین الرّازی اور شارحین کتب حدیث ظاہریّہ کی مخصوص تفاسیر کا بکثرت ذکر کرتے ہیں، لیکن دوسری طرف متأخّر فقہا ظاہریہ کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اور کم از کم ان مخصوص کتب و رسائل متعلقہ اختلاف الفقہا میں جو ہم تک پہنچے ہیں ان کی بابت خاموشی اختیار کی گئی ہے؛ البتہ الشّعرانی اپنی کتاب میزان (دیکھیے مآخذ)، ص ۴۴ میں داؤد کو ابن حنبل اور سفیان بن عُیَیْنَہ کے درمیان ایک

نمایاں مقام دے رہے ہیں اور ”جنّت کے دروازے کی طرف جانے والی متوازی سڑکوں پر (ص ۳۷) اسے ابن حنبل اور ابو لیث بن سعْد کے درمیان دکھا رہے ہیں“۔ چونکہ فقہ ظاہریّہ کی کتابوں کا کوئی مخطوطہ ہمیں دستیاب نہیں ہو سکا لہٰذا ان کے بارے میں الشّعرانی کی بیان کردہ امتیازی خصوصیات کو ان کی کتاب اوّل سے لے کر ہم صرف ان خصوصیات کو بطور نمونہ پیش کرتے ہیں جو طہارت شرعی سے متعلق ہیں .

فروعات : ص ۹۸، س ۱۲، سونے چاندی کے برتنوں میں کھانا پینا حرام ہے۔ النّوَوی نے شرح الصحیح مسلم (قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۳ : ۳۱۶) اور ابوالفداء نے (تاریخ، طبع Reiske، ۲ : ۱۶۲) میں کہا ہے کہ ظاہریّہ متعلّقہ حدیث کی بنا پر جس میں صرف پینے کا ذکر ہے سونے چاندی کے برتنوں میں کھانے کی اجازت دیتے ہیں (ص ۹۸، س ۲۳)۔ مسواک کرنا واجب ہے؛ داؤد کے استاد اسحٰق بن راہُوَیہ کا قول ہے کہ مسواک کے قصدًا ترک کرنے سے نماز نہیں ہوتی (ص ۹۹، س ۱۲ بعد اور ۲ : ۱۶۳، س ۱۵، ص ۱۰۳، س ۷؛ اور ص ۱۰۷، س ۱۵)۔ آدمی بحالت حدث [رک بآں] اصغر قرآن کا نسخہ اٹھا کر ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جا سکتا ہے [گویا ان کے نزدیک مَسِّ مصحف بلا وضو جائز ہے] (ص ۱۰۵، س ۲۳)۔ اجنبی عورت کو مس کرنا موجب حدث ہے اور اس سے وضو کرنا لازم آ جاتا ہے (ص ۱۰۷، س ۲۶)۔ قضاے حاجت کے وقت قبلے کی جانب منہ یا پیٹھ کرنے کی بابت کوئی قانونی ضابطہ نہیں ہے اس لیے مباح ہے (ص ۱۰۸، س ۱۷ و ص ۱۱۳، س ۱۰)۔ خراسان کے قاضی ظاہری عبیداللہ النّخعی (م ۳۷۶ھ/۹۸۶ء) کے قول کے مطابق صرف ایک وضو پانچ نمازوں کے لیے درست ہو سکتا ہے (عَبْد بن عُمَیر نامی ایک شخص یہ رائے رکھتا تھا کہ ایک وضو صرف ایک نماز کے لیے درست ہے) (ص ۱۰۹، س ۲۳)۔ وضو کرتے وقت بِسْمِ اللہ کہنا صرف مستحب ہی نہیں بلکہ واجب ہے (ص ۱۰۹، س ۳۳)۔ بعض ظاہریوں کے نزدیک جب بھی طہارت واجب ہو ہاتھ دھوتے وقت بسم اللہ کہنا ضروری ہوگا (ص ۱۱۰، س ۲۰)۔ وضو میں کہنیوں کا دھونا شامل نہیں ہے۔ (زُفَر بن الہُذَیل م ۱۵۸ھ/۷۷۵ء کی بھی، جو صاحب ابوحنیفہ ہیں، یہی رائے ہے) (ص ۱۱۳، س ۲۱)۔ اگر کوئی عورت بحالت جنابت [رک بآں] ہو اور پھر حائضہ [رک بہ حیض] بھی ہو جائے، تو اسے دو غسل کرنا چاہییں (ص ۱۱۳، س ۲۹ اور ص ۱۲۲، س ۲۲)؛ جنابت کی حالت میں یہاں تک کہ حائضہ عورت کے لیے بھی قرآن پڑھنا جائز ہے (ص ۱۱۵، س ۱۱)؛ تیمّم [رک بآں] حالت حدث کو زائل کر دیتا ہے (ص ۱۲۰، س ۲۳)؛ موزوں (خُفَّین) پر خواہ وہ بہت پھٹے ہوئے ہوں مسح کرنا درست ہے (ص ۱۲۲، س ۸) .

جیسا کہ ان مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے مذہب ظاہریّہ کو بحیثیت مجموعی ”نرم“ یا ”سخت“ نہیں کہا جا سکتا۔ الشعرانی کبھی تو اسے سب سے نرم اور کبھی سب سے سخت بتاتے ہیں۔ تخفیف و تیسیر، جو بہت سے فقہا کا اصلی مقصد ہے، ظاہریّہ کا مطمح نظر نہیں، مثلاً یہ لوگ کفّار کے خلاف قرآنی آیات اور احادیث کی ظاہری عبارتوں کے بارے میں اتنے متشدّد ہیں کہ ان کے ساتھ تحمل اور بردباری برتنے کی تقریبًا کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس مذہب میں کسی خاص نظام کی پابندی نہیں ہے کیونکہ ان کے ہاں کسی قانون کی علّت تلاش کرنا قطعًا ممنوع ہے؛ چنانچہ یہ لوگ نص سے نظائر پر اور فرد سے جماعت پر حکم نہیں لگاتے اور اس کی قطعًا اجازت نہیں دیتے کہ الفاظ دینیہ کو جاہلی شعرا کے متوازی استعمال کی بنا پر کمزور کیا جائے۔

ان کا مقصد یہ ہے کہ مخصوص اسلامی لغتیات اور فقہ اللغۃ کی مدد سے مذہبی الفاظ و عبارات و متون سے صحیح فقہ الحدیث پیدا کی جائے۔ ان کے نزدیک مالکی مذہب بھی بالکل حنفی مذہب کی طرح مذہب رائے ہے۔ الشافعی نے، جو ظاہریہ میں بہت مقبول ہیں رائے کو باطل نہیں ٹھہرایا بلکہ اس کی تنظیم و تہذیب کی ہے۔ اجماع [رک باں] کی تعریف صرف یہ ہو سکتی ہے کہ متقدم جماعت صحابہ کا کسی امر پر اتفاق ہے۔ ظاہریّہ نواہی یا اوامر کے اندر درجات کے قائل نہیں ہیں۔ امر و نہی، جنھیں دوسرے مذاہب میں اکثر "رخصت" اور "استحباب" یا محض "کراہت" پر محمول کیا جاتا ہے، ان کے نزدیک ایجاب تام یا تحریم تام کے موجب ہوتے ہیں۔ ظاہریّہ نے قدرتی طور پر احادیث کو بکثرت استعمال کیا، لیکن ان پر یہ الزام ہے کہ انھوں نے جو احادیث لیں، ان کی پوری جانچ پڑتال نہیں کی اور ان کی تنقید کو نظرانداز کیا۔ دوسری جانب انھیں ان کثیر احادیث کی تنقید لامحالہ کرنا پڑی جو قیاس اور رائے کے حق میں تھیں اور عموماً مسلّمہ تھیں۔ اسی طرح حدیث: "اِخْتِلَافُ اُمَّتِیْ رَحْمَۃٌ" کی جرح و تنقید ان کے لیے ضروری ہو گئی، کیونکہ ذاتی اختلافات میں انھیں تفرق کا عنصر نظر آ رہا تھا اور وہ اپنے آپ کو تفرقے کا مخالف اور قدیمی وحدت اسلامی کا، جو ضائع ہو چکی تھی، مجدد قرار دے چکے تھے۔ بایں ہمہ ابن حزم جیسے جیّد علم برداروں کے ہوتے ہوئے بھی ظاہریّہ مذہب کبھی وحدت کا نشان یا علامت نہیں بن سکا۔ عام طور پر ظاہریّہ دینی جھگڑوں میں احتیاط سے غیر جانبدار رہتے رہے اور ان کے نزدیک متون مقدسہ کے ظاہری الفاظ ہی سب کچھ تھے چنانچہ اس کے مطابق انھوں نے خدا سے متعلق آیات و اقوال کو بلا کسی شرح و تفسیر کے قبول کر لیا تھا [مزید معلومات کے لیے رک بہ ابن حزم؛ داؤد بن خلف الظاہری]۔

مآخذ: (۱) الشعرانی: المیزان، بار دوم، قاہرہ ۱۲۱۷ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن الندیم: الفہرست، طبع فلوگل Flügel، ۱: ۲۱۶ تا ۲۱۹؛ (۳) السمعانی: کتاب الانساب، سلسلۂ یادگار گب، بذیل مادہ داؤدی، ورق ۲۲۰ (الف) س ۸ تا ۱۶، ۲۲۰ (ب)؛ مزید بذیل مادۂ ظاہری، ورق ۳۷۶ (ب) س ۲ تا ۳۰؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۱۲: ۹۵ ببعد؛ (۵) I. Goldziher: *Die Ẓâhiriten ihr. Lehrsystem und ihre Geschichte*، لائپزگ ۱۸۸۴ء۔

(R. STROTHMANN)

ظرافت: رک بہ مزاح و ظرافت۔ ⊗

ظَفار: (۱) جنوبی یمن میں کھنڈروں کا ایک مجموعہ، جو یریم سے دس میل جنوب مغرب میں ایک معمولی سے گاؤں کے قریب واقع ہے۔ قدیم زمانے میں یہ حِمْیری سلطنت کا دارالحکومت تھا، جسے ظَفاری سلطنت بھی کہا جاتا تھا (یاقوت، ۳: ۵۷۶ و ۱: ۱۹۶)۔ اس کا ذکر Pliny: *Natur. Hist*، ۶: ۱۰۴، میں regia Sapphar (= دارالحکومت سفار) اور *Periplus Mar. Erythr.*، فصل ۲۳، میں [illegible] کے نام سے ملتا ہے۔ وہاں حمیریوں اور سبائیوں کا بادشاہ کربائیل حکمران تھا، جس کا تعلق "ملوک سباء ذو ریدان" سے تھا، جو دوسری صدی عیسوی کے قریب شاہان سباء کی جگہ لینے کے بعد پورے جنوبی عرب پر چھا گئے تھے۔ اس کے بعد ظفار کا ذکر بطلمیوس (Ptolemy)، ۶: ۷، ۴۱ و ۸: ۲۲، ۱۶) کے ہاں اندرون یمن کے شہروں میں *Σάπφαρ* (سپ فار) کے نام سے ملتا ہے۔ چوتھی صدی عیسوی کے آخر میں آمیانوس مارسیلی نوس نے ظفار کا ذکر ظفارون کے نام سے کیا ہے۔ چوتھی صدی عیسوی کے وسط میں حمیری سلطنت کو آکسومیوں (Axumites) نے فتح کر لیا تھا، لیکن اسی صدی کے *

آخری ربع میں مقامی بادشاہ پھر غالب آ گئے؛ چنانچہ پانچویں صدی عیسوی میں Philostroguis نے *Hist. eccl.*، ۳ : ۴، میں بتایا ہے کہ قسطنطین ثانی (۳۵۷ تا ۳۶۱ء) کے عہد میں اسقف تھیوفیلوس نے حمیری بادشاہ سے ظفارون (ظفار)، عدن اور ہرمز میں گرجا تعمیر کرنے کی اجازت حاصل کی۔ حبشیوں کو حمیریوں پر ۵۲۵ء سے قبل دوبارہ بالادستی حاصل نہ ہو سکی اور ۵۷۰ء میں انہیں ایرانیوں نے برطرف کر دیا۔ اس وقت تک ظفار ہی جنوبی عربستان کا دارالحکومت تھا۔ صنعاء کے آخری ایرانی حاکم نے ۶۲۸ء میں اسلام قبول کر لیا۔

بقول ابن خرّداذبہ (ص ۱۴۵)، المسعودی (مروج، ۳ : ۱۷۸) اور یاقوت (۳ : ۵۷۷ [۲ : ۷۲۲]) ظفار کے دروازے پر اس مفہوم کی عبارت کندہ تھی: "ظفار پر کس کی بادشاہت تھی؟ حمیری اخیار کی! ان کے بعد حاکم کون بنا؟ حبشی اشرار! پھر کون آیا؟ ایرانی احرار! ان کا جانشین کون ہوا؟ قریشی تجّار! ان کے بعد ظفار کی حکومت پر کس کا قبضہ ہوگا؟ وہ پھر حمیریوں کے قبضے میں آ جائے گا"۔ اس کتبے سے ظاہر ہے کہ ظفار ہی حمیری بادشاہوں کا دارالحکومت تھا اور اس کی توثیق یونانی اور رومی مصنفین کے علاوہ عرب جغرافیہ نگاروں اور فرہنگ نویسوں نے بھی کی ہے (ابن خرّداذبہ، ۶ : ۱۴۰؛ المسعودی، ۳ : ۱۷۷؛ الجوہری، بذیل کلمہ؛ یاقوت، ۳ : ۵۷۷ (ص ۸۱۲ پر بطور شہادت ایک شاعر [دعبل] کا شعر منقول ہے)؛ قاموس، بذیل مادّہ؛ تاج العروس، ۳ : ۳۷۰؛ جہان نما)۔ ظفار کے قصر ریدان کا ذکر ابن خرداذبہ، ص ۱۴۰ (جہاں اس نے امرؤالقیس کے ایک شعر [الدواوین الستّۃ، طبع Ahlwardt، ص ۲۰۹، عدد ۳۲] کا حوالہ دیا ہے)، الہمدانی: اکلیل، ص ۱۳۰، ۴۱۴ [اسعد تُبّع کے شعر میں]؛ البکری: معجم، بذیل مادّہ؛ یاقوت، ۲ : ۸۸۵ و ۳ : ۴۲۲ [۲ : ۸۸۵ و ۳ : ۴۲۲]، (جہاں ریدان کے بجائے زیدان لکھا ہے۔ مگر D. H. Müller نے اکلیل، ص ۱۴۰ س ۲ میں اس کی تصحیح کر دی ہے)۔ بقول الادریسی (طبع Jaubert، پیرس ۱۸۳۶ء، ۱ : ۱۴۸ ببعد) ظفار یمن کا نہایت ہی اہم اور مشہور شہر اور بادشاہوں کا صدر مقام تھا اور ضلع یحصب میں واقع تھا۔ اس کا بیان ہے کہ یحصب کو ظفار بھی کہتے ہیں۔ اس نے لکھا ہے کہ اس کے زمانے میں قدیم قصر شاہی کی باقیات میں سے قلعۂ ریدان موجود تھا۔ الطبری (طبع ڈخویہ، ۱ : ۵۲۶) نے لکھا ہے کہ ظفار کو حمیری بادشاہوں نے بسایا تھا۔ الہمدانی نے ظفار کا محل وقوع اس پہاڑی پر بتایا ہے جو مدینۃ السُّخْطِیون (= منکث) کے قریب واقع ہے۔ (ظفار کے قریب منکث میں آج بھی کچھ کھنڈر موجود ہیں، جن میں Seetzen کو حمیری زبان کے کتبے دستیاب ہوئے تھے)۔ یہاں اس نے عمرو بن تبّع کا ایک شعر درج کرنے کے علاوہ، جس میں ظفار کے کتبوں کا ذکر ہے، علقمہ کے اشعار بھی نقل کیے ہیں، جن میں ظفار کے بعض اکابر کی تعریف کی گئی ہے (ص ۴۱۴)۔ صفۃ (ص ۲۰۳) میں وہ ظفار کا ذکر یمن کے مشہور شہروں میں کرتا ہے، جہاں پرانے محلّات ہیں [ان کا ذکر اشعار و امثال میں عربوں نے کیا ہے]۔

ظفار پر حبشیوں کے آخری مرتبہ قابض ہونے (جس کا مکمل بیان *Martyrium Arethae* میں مل جاتا ہے) اور جنوبی عرب کی حکومت کے خاتمے اور اس سے بھی زیادہ ظہور اسلام کے بعد یہ دارالحکومت رفتہ رفتہ ویران ہو گیا کیونکہ اس کا تعلق اہم شاہراہوں سے منقطع ہو گیا تھا۔ تاریخ یمن کے دور ما بعد میں یہ شہر اپنی قلعہ بندی اور پہاڑی محل وقوع کے باعث فوجی مہمات کے سلسلے میں کچھ اہمیت کا حامل رہا۔

زمانۂ حال کے سیاحوں نے عرب مصنفوں کے بیانات کی توثیق کی ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے آآ لائیڈن، بار اول، ۴ : ۱۱۸۷] .

(۲) صنعاء کے جنوب مغرب میں ایک ویران جگہ؛ تاج العروس (۳ : ۳۷۰) میں الصغانی کے حوالے سے اسی نام کے دو شہروں (دیکھیے عدد ۴) کے علاوہ ظفار نام کے دو قلعوں کا بھی ذکر ہے، جن میں سے ایک صنعاء کے شمال میں تھا اور دوسرا صنعاء کے جنوب میں .

(۳) ایک قلعہ بند پہاڑی، جو صنعاء سے بیس میل جنوب مغرب میں ذوبان کے قریب واقع ہے .

(۴) ایک بہت ہی قدیم شہر، جو بحر ھند کے کنارے عرب کے جنوبی مشرقی کونے (علاقۂ مہرہ) میں واقع ہے اور ازمنۂ وسطٰی کے آخر سے ویران چلا آتا ہے ۔ اس کے ارد گرد کا میدان بھی اسی نام سے موسوم ہے ۔ ابن خلدون (العبر، اقتباس در Kay، ص ۱۳۳) نے اسے ظفار لکھا ہے اور المقریزی نے ظُفار ۔ اس کا تلفظ ظَفار، ظُفور اور کبھی کبھی ضُوفار بھی کیا جاتا ہے ۔ اس کا ذکر یونانی کتابوں میں بھی آیا ہے ۔ شپرینگر Sprenger کی رائے میں یہ وہی شہر جسے بطلیموس (۶ : ۷، ۱۱) نے اپنے نقشے پر [illegible] کے نام سے دکھایا ہے اور اسے ان شہروں میں شمار کیا ہے جو [illegible] میں شامل ہیں ۔ مؤخرالذکر القمر کا ترجمہ ہے ۔ یہ وہ کلمہ ہے جو جبال القمر اور غُبّۃ القمر میں پایا جاتا ہے، جس پر درحقیقت ظفار واقع ہے ۔ "الہام گاہ قمر" کا محل وقوع بطلیموس کے بیانات کی روشنی میں سابق بندرگاہ ریسوت کے قریب قرار پاتا ہے ۔ یہاں سے جو میدان پہاڑوں تک پھیلتا چلا گیا ہے وہاں کارٹر Carter نے تقریبًا چھے شہروں کے کھنڈر دیکھے تھے، جو یکے بعد دیگرے آباد ہوے ۔ ابن بطوطہ (رحلۃ، ۲ : [illegible] ۲۰۵) سے پتا چلتا ہے کہ زمانۂ مابعد کے ظفار (منصورہ) سے نصف دن کی راہ پر ایک زاویہ تھا، جس میں حضرت ہود کا مقبرہ تھا اور ساحل بحر پر ماہی گیروں کے گاؤں میں ایک مسجد تھی ۔ شپرینگر کا قیاس ہے کہ یہی مسجد اور مقبرہ "الہام گاہ قمر" تھے، لیکن یہ الہام گاہ (oracle) دونوں میں سے کسی ایک جگہ ہی پر تسلیم کی جا سکتی ہے اور احتمال یہ ہے کہ وہ مسجد کی جگہ تھی ۔ شپرینگر کے قول کے مطابق اس کا محل وقوع طاقۃ سے مطابقت رکھتا ہے کیونکہ وہ ۵۴ درجے ۲۲ دقیقے طول بلد شرقی اور ۱۷ درجے ۲ دقیقے عرض بلد شمالی پر ایک پہاڑی کے کنارے واقع تھی اور کشتیوں کی لنگر گاہ کا کام دے سکتی تھی ۔ بینٹ Th. Bent کی تصریحات کی رو سے قدیم ظفار کا سراغ طاقۃ کے مشرق میں ایک ویران شدہ مقام میں لگایا جا سکتا ہے ۔ وہ لکھتا ہے کہ موجودہ دارالحکومت الحافۃ (لحافہ) سے کوئی دو میل مشرق کی طرف موجودہ البلد (البلید) کے ساحلی کھنڈر اس علاقے کے قدیم دارالحکومت کے ہیں ۔ یہاں سبائی ہیکلوں کے نشانات پائے جاتے ہیں اور یہ جگہ ۱۵۰۰ کے قریب ایرانی حملے کے وقت آباد تھی .

غالبًا ظفار کا ساحلی شہر حمیری دارالحکومت سے قدیم تر ہے ۔ قیاس ہے کہ یہ وہی جبل المشرق سفار تھا جس کا ذکر کتاب پیدائش، ۱۰ : ۳۰ میں آیا ہے .

عرب مصنف بعض اوقات ظفار کا محل وقوع مہرہ میں بتاتے ہیں اور بعض اوقات علاقۂ شحر (ساحل مہرہ) میں، لیکن ان دونوں میں کچھ زیادہ فرق نہیں ۔ یاقوت (۳ : ۵۷۷)، ابو الفداء (ص ۹۳) اور ابن خلدون (ص ۱۳۲) کے علاوہ تاج العروس (۳ : ۳۷۰) میں اسے اعمال شحر میں بتایا گیا ہے ۔ ابن بطوطہ نے اسے یمن کے آخری سرے پر بیان کیا

ہے۔ یاقوت (۴ : ۴۸۱) بتاتا ہے کہ ظفار سے کچھ فاصلے پر پہاڑوں میں لوبان کے درخت اگتے ہیں، جن پر ظفار کے حاکم کو اجارہ داری کے حقوق حاصل ہیں۔

ابن المجاور ایک محفوظ کاروانی راستے کا ذکر کرتا ہے جو بغداد سے مرباط اور ظفار تک صحرا میں سے ہوتا ہوا آتا ہے۔ اس راہ سے بدوی سال میں دو بار گھوڑے لے کر آتے اور ان کے بدلے مسالا اور قیمتی لباس لے جاتے تھے۔ اس کے بیان کے مطابق احمد بن عبداللہ (۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء) نے ظفار کو تباہ کرکے اس کے قریب ہی منصورہ تعمیر کیا اور پھر اس کا نام بھی ظفار مشہور ہوگیا۔ اس کے زمانے میں ضلع اہل حضرموت کے قبضے میں تھا۔ ۷۳۰ھ/ ۱۳۲۹-۱۳۳۰ء میں ابن بطوطہ (۲ : ۱۹۶ ببعد) کلوا (کِلوا) سے جہاز میں سوار ہوکر ظفار گیا تھا، یعنی قدیم شہر کی تباہی سے ایک صدی بعد۔ وہ اس کے قرب و جوار میں پھلوں کے باغات، گرم مسالوں کے درختوں اور پودوں (تنبول، نارجیل) اور ان کی اقتصادی اہمیت کا ذکر کرتا ہے۔

گلازر Glaser کی رائے میں ظفار قدیم حبشی دارالحکومت تھا (*Skizze*، ص ۱۸۱؛ Hemmel : *Enthnologie*، ص ۶۵۴)۔ قرون وسطٰی کے اوائل میں باقی جنوبی عرب کی طرح یہ علاقہ بھی کچھ عرصے کے لیے ایران کے زیر اثر چلا گیا۔ ۶۶۴ھ/ ۱۲۶۵ء میں ایرانیوں نے اس پر حملہ کرنے کی کوشش کی تھی۔ اسی وقت ہرمز کے حاکم امیر محمود بن احمد الکوسی نے ظفار کو فتح کرکے لوٹا تھا۔ اس کے کچھ عرصے بعد ظفار کے حاکم سالم بن ادریس نے مظفریہ خاندان کے دوسرے فرمانروا الملک المظفر شمس الدین سے جنگ کی۔ اس کی فوج کو یمنی لشکر نے ۶۷۸ھ/۱۲۷۹ء میں شکست دی اور ظفار نے اطاعت قبول کر لی۔ ابن بطوطہ کے زمانے میں ظفار یمن کے قبضے سے نکل کر آزاد ہو چکا تھا۔

موجودہ زمانے میں ہماری معلومات بہت حد تک (۱) J. R. Wellstead : *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۳۸ء، ۲ : ۴۵۳ ببعد؛ (۲) وہی مصنف : *Travels to the City of the Caliphs*، لنڈن ۱۸۴۰ء، ۲ : ۱۳۹ ببعد؛ (۳) C. J. Cruttenden : *Journal of an Excursion from Morebat to Dyreez*، در *Proceed. of Bombay Geog. Soc.*، ۱۸۳۷ء، ص ۷۰ ببعد؛ (۴) Capt. S. B. Haines : *Memoir of the South and East of Arabia*، در *JRGS*، لنڈن ۱۸۴۵ء، ۱۵ : ۱۰۴ ببعد اور (۵) H. J. Carter : *A description of the frankincense tree of Arabia*، در *J. Bombay Br. R A S*، ۲ : ۳۸۰ ببعد، کی مرہون منت ہیں۔ گلازر Glaser پہلا شخص ہے جس نے ظفار کے میدانی اور پہاڑی لوگوں کی طرف توجہ کی ہے (*Abessinier*، ص ۱۸۴ ببعد؛ نیز *Skizze*، ص ۱۸۰ ببعد)۔

مآخذ : متن مقالہ میں آ گئے ہیں۔ مزید تفصیلات اور مآخذ کے لیے دیکھیے (آ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ۔

(J. TKATSCH [تلخیص از ادارہ])

ظُہران : (الظہران)، خلیج العربی (خلیج فارس) پر ایک بندرگاہ، جو سعودی عرب کے صوبے الحساء میں واقع ہے؛ آرامکو Aramco (Arabion American Oil Co.) کے انتظامی مرکز ہونے کی وجہ سے اسے عالمی شہرت حاصل ہے۔

چالیس برس قبل ظہران معمولی سا قصبہ تھا، جس کی آبادی صرف چھ سات ہزار نفوس پر مشتمل تھی، لیکن آج کل تیل کی صنعت کا مرکز ہونے کے سبب ایک ترقی یافتہ اور بارونق شہر بن گیا ہے۔ اس کی شان دار عمارتیں، باغات، سیر و تفریح کے میدان، عالی شان ہوٹل اور نئی بستیاں بیروت کی یاد دلاتی ہیں۔ امریکی طرز تعمیر ہر جگہ نمایاں ہے۔ آرامکو میں تقریباً بیس ہزار کے قریب انجینئر،

کاریگر اور مزدور کام کرتے ہیں، جن میں تیرہ ہزار کے قریب عرب، تین ہزار امریکی اور باقی ماندہ ہندوستانی اور پاکستانی ہیں۔ ان سب کے لیے جدید تمدن کی تمام سہولتیں میسر ہیں۔ عربوں کی فنی تعلیم کے لیے ایک تربیتی مرکز بھی قائم کیا گیا ہے۔

تیل سے حاصل ہونے والا معاوضہ، جس کی مقدار کروڑوں پونڈ ہے، سعودی عرب کی معیشت میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے۔

ظہران میں ایک ہوائی اڈا بھی ہے۔

مآخذ: (۱) H. St. John Philby: *Saudi Arabia*، لندن ۱۹۵۵ء؛ (۲) K. S. Twitchell: *Saudi Arabia*، پرنسٹن ۱۹۵۳ء، بمواضع کثیرہ؛ (۳) Baron J. P. Michel: *Arabian Destiny*، لندن ۱۹۵۷ء، ص ۲۳۸ تا ۲۴۹؛ (۴) *The Statesman's Year Book 1970-71*، لندن ۱۹۷۰ء؛ (۵) *Ency. Britannica*، جلد ۲، لندن ۱۹۶۹ء۔

(نذیر حسین)

⊙ **ظُہوری تُرشیزی**: مولانا نورالدین محمد نام اور ظہوری تخلص (فہرست بانکی پور کے بیان کے مطابق نتائج الافکار میں ظہوری کا نام محمد طاہر درج ہے)۔ اکثر تذکرہ نگاروں نے اس کا مولد ترشیز (مگر بساتین السلاطین میں قاین اور میخانۂ عبدالنبی اور مرآۃ العالم میں طہران لکھا ہے)۔ تاریخ پیدائش جملہ قرائن کے بموجب ۹۴۴-۹۴۵ھ ہے۔ اس کی ابتدائی تعلیم اور شاعری کا آغاز ترشیز میں ہوا۔ پھر وہ ۹۷۵ھ/۱۵۶۷ء میں یزد چلا گیا، جہاں اسے میر غیاث الدین ملقب بہ میر میران کی سرپرستی نصیب ہوئی (دیکھیے مآثر رحیمی، ۳: ۳۹۴)۔ یہاں اس کا وحشی بافقی وغیرہ سے میل جول رہا اور کچھ مدت بعد اس نے شیراز کا رخ کیا (۹۸۰ھ/۱۵۷۲ء)۔ یہاں وہ سات سال تک مقیم رہا اور محتشم کاشی، غیرتی، انیسی وغیرہ سے شعر و سخن میں مقابلے رہے۔ وہ کچھ عرصہ شاہ عباس صفوی [illegible] مگر ابراہیم ثانی عادل شاہ کے عہد (۹۸۸ھ/۱۵۸۰ء تا ۱۰۳۷ھ/۱۶۲۷ء) میں مناسب قدردانی سے مایوس ہو کر ۹۸۸ھ/۱۵۸۰ء میں عازم ہند ہوا اور بحری راستے سے احمد نگر پہنچا (نذیر احمد: *Life & Works of Zuhuri*، الٰہ آباد ۱۹۵۳ء، ص ۷۵)۔ Ethé نے بحوالۂ خوشگو لکھا ہے کہ ظہوری ہندوستان آنے سے پہلے میر میران غیاث الدین یزدی (م ۹۹۸ھ) نقیب شاہ طہماسپ، اور شیراز میں درویش حسین والہ کا ملازم تھا۔ (دیکھیے فہرست کتاب خانہ بادلین، شمارہ ۹۵۵، عمود ۲۲۹)۔ یہاں اس کی ملاقات ملک قمی سے ہوئی اور دونوں کے مراسم استوار ہو گئے۔ تھوڑے ہی عرصے بعد ظہوری حج کے لیے چلا گیا۔ ۹۹۹ھ میں واپسی پر برہان نظام شاہ والی احمد نگر (۹۹۹ھ/۱۵۹۰ء تا ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء) کے دربار میں ۱۰۰۲ھ تک رہ کر ملک الشعرا کے لقب سے سرفراز ہوا (عبدالغنی: *A History of Persian Language & Literature at the Moghul Court*، ۳: ۱۸۵ ببعد)، اور جب ۱۰۰۹ھ/۱۶۰۰ء میں اکبر کی فوج نے احمد نگر کو فتح کر لیا تو ظہوری نے خان خاناں کی مدح میں قصیدے لکھے (مآثر رحیمی، ۳: ۳۹۸ تا ۴۴۶) اور اعزاز و منصب پایا؛ مگر خان خاناں کی دعوت کے باوجود اس نے آگرے جانا پسند نہ کیا اور اپنے شاعر دوست (اور خسر) ملک قمی کی معیت میں بعمر ساٹھ سال سلطان ابراہیم ثانی عادل شاہ کے پاس بیجاپور چلا گیا اور اس کے نام سے اپنے مشہور منثور دیباچے بعنوان "سہ نثر ظہوری" تصنیف کیے۔ وہ اپنی وفات تک برابر بیس سال سلطان کی ملازمت میں رہا اور صلے اور انعام پاتا رہا، چنانچہ گلزار ابراہیم کی تصنیف پر اسے چالیس ہزار روپے ملے (مآثر رحیمی) اور عالم آرا [illegible] کے بیان کے مطابق اسے اور

ملک قمی کو کتاب نورس کی تصنیف پر بہت سا انعام ملا (نورس کی تصنیف کی بحث آگے آتی ہے)۔ آخر عمر تک ظہوری اس دربار سے وابستہ رہا اور برہان نظام، ابراہیم عادل شاہ اور احمد نگر اور بیجا پور کے کئی امرا کی مدح سرائی کی ۔ وہ اکبر اعظم، فیضی، ابوالفضل، ابوالفتح گیلانی، مرزا عزیز کوکہ، شاہ فتح اللہ شیرازی اور مرزا یادگر کے لیے بھی قصائد لکھ کر دربار مغلیہ میں بھیجتا رہا (نذیر احمد : کتاب مذکور، ص ۱۰۰).

ظہوری کا سال وفات اکثر تذکرہ نگاروں نے ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء لکھا ہے (میخانہ و مرآۃ العالم : ۱۰۲۴ھ؛ سامی [قاموس الاعلام، ۱ : ۲۶] : ۱۰۲۶ یا ۱۰۲۷ھ)۔ اس نے ۸۱ سال کی عمر پائی اور بیجاپور میں دفن ہوا۔ بدایونی اور غالبًا اس کے تتبع میں مصنف نشتر عشق کا بیان ہے کہ ظہوری اور ملک قمی دونوں دکنیوں کے ہاتھوں مارے گئے تھے، مگر بداؤنی (م ۱۰۰۴ھ) کی منتخب التواریخ میں بظاہر یہ سطور الحاقی ہیں، اس لیے اکثر تذکروں میں مذکور ہے کہ ظہوری بداؤنی سے کم و بیش ربع صدی کے بعد مرا۔ اکثر تذکرہ نگر متفق ہیں کہ وہ ملک قمی کے انتقال کے دو ماہ بعد کچھ عرصہ بیمار رہ کر طبعی موت مرا.

ظہوری کے استاد، قدردان اور رفقا : (۱) مولانا درویش حسین خوش نویسی میں ظہوری کے استاد تھے۔ حج کے موقع پر ظہوری نے اپنا سارا زاد سفر از راہ عقیدت نذر استاد کر دیا؛ (۲) حکیم مرزا محمد یوسف، جس کے توسّل سے ظہوری نے ابراہیم ثانی عادل شاہ کے دربار میں رسائی حاصل کی تھی؛ (۳) شاہ نواز خان، وکیل السلطنت بیجاپور، بھی ظہوری کا قدردان تھا؛ (۴) فیضی سے احمد نگر میں ۱۰۰۰ھ میں ملاقات ہوئی تھی، زندگی بھر تعلقات قائم رہے اور خط و کتابت بھی ہوتی رہی؛ (۵) ابوالفضل، جس کے نام ایک خط بھی محفوظ ہے (Rieu، ص ۸۶۲ الف، عدد ۱)؛ (۶) نظیری : کتاب خانۂ بانکی پور کے فہرست نگار نے بحوالۂ تقی اوحدی لکھا ہے کہ ۱۰۰۲ھ کے اواخر میں ظہوری اور ملک قمی دونوں نے نظیری کو اپنا کلام بھیجا ۔ اس وقت نظیری احمد آباد میں تھا ۔ نظیری نے ظہوری کی غزلوں کا جواب بھی لکھا؛ (۷) عرفی اور ابو طالب کلیم سے بھی اس کے غائبانہ مراسم تھے (خزانۂ عامرہ، ص ۳۱۴؛ ملکا پوری : تذکرۂ شعرائے دکن، ۲ : ۷۰؛ مآثر رحیمی، ۳ : ۳۹۶)؛ (۸) دکن میں ملک قمی کے علاوہ مرزا حیاتی، رفیقی، آملی اور صرفی ساوجی وغیرہ اس کے معاصر تھے.

ظہوری خط شکستہ میں مہارت رکھتا تھا (نذیر احمد، ص ۳۰، بحوالۂ مآثر رحیمی)۔ میخانہ میں لکھا ہے کہ اس نے روضۃ الصفا کی سو مرتبہ ("صد کرّت") کتابت کی؛ یہ شاید مبالغہ ہے [حواشی میخانہ، ص ۲۶؛ بانکی پور فہرست فارسی ۳ : ۳۳۔ اصل عبارت مآثر رحیمی میں "چند بار" ہے، بجائے "صد بار" (نذیر احمد، ص ۳۰)]۔ اس کے خط کا جو نمونہ نذیر احمد نے ص ۲۰۱ کے مقابل دیا ہے، وہ خوبصورتی کے لحاظ سے اوسط درجے کا خط معلوم ہوتا ہے .

ظہوری کی تصانیف : تفصیل کے لیے دیکھیے نذیر احمد (ص ۱۳) اور دوسرے ماخذ، جو آخر میں درج ہیں :

(الف) نثر : (۱) سہ نثر ظہوری : یہ ابراہیم عادل شاہ کی کتاب نورس (جس کا موضوع ہندوستانی موسیقی ہے) کے دیباچے ہیں، جن کے نام یہ ہیں : ۱۔ نورس؛ ۲۔ گلزار ابراہیم؛ ۳۔ خوان خلیل ۔ مؤخرالذکر دیباچہ ۱۰۱۴ھ میں تصنیف ہوا ۔ مجموعی صورت میں سہ نثر ۱۸۴۶ء میں لکھنؤ [illegible] اور ۱۸۸۲ء میں کانپور میں طبع

ہوئی۔ اس کا انگریزی ترجمہ ۱۸۸۷ء میں کلکتہ میں چھپا (فہرست کتاب خانۂ بانکی پور، ۳: ۳۴ تا ۳۵)۔ صہبائی نے اس کی شرح لکھی (طبع سنگی دہلی ۱۸۴۴ء)۔

(۲) پنج رقعہ (مع شرح، کانپور ۱۲۸۰ھ): اس میں فیضی کے نام خط بھی شامل ہے (فہرست کتاب خانۂ بانکی پور، عدد ۶۲۸، ۶۲۹: چند اور خطوط بھی مذکور ہیں)۔

(۳) رسالۂ ظہوری (Ethé: فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، ص ۸۲۰ تا ۸۲۱) میں مرصع نثر کے ایک اور رسالے کا ذکر بھی ہے۔

(۴) رسالہ در انشاء: یہ رسالہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کے کتاب خانے میں موجود ہے (فہرست، طبع مولوی اشرف علی، ص ۶۴)۔

بانکی پور کے نسخے میں مینا بازار بھی ظہوری کی تصانیف میں درج ہے، مگر یہ درست نہیں۔ جو نسخہ مطبع نظامی میں طبع ہوا، اس پر مصنفۂ ارادت خان واضح لکھا ہے۔

(ب) نظم: (۱) دیوان ظہوری: مشتمل بر غزلیات، رباعیات، قصائد، مراثی، قطعات، ترکیب بند، ترجیع بند۔ دیوان ۱۳۱۵ھ میں لکھنؤ میں طبع ہوا۔ اس کے قصائد اور دوسرے اصناف نظم کے نسخے کتاب خانوں میں موجود ہیں۔

(۲) ساقی نامہ: بنام برہان نظام شاہ والی احمد نگر (تصنیف ۹۹۹ھ) لکھنؤ میں ۱۸۴۹ء میں طبع ہوا۔

(۳) اس کے علاوہ ایک مثنوی آئینۂ راز (منثور دیباچے کے ساتھ) فہرست ایشیاٹک سوسائٹی بنگال میں مذکور ہے (اشرف علی، ص ۱۳۶)، مگر اس کا انتساب مشکوک ہے۔ شاید یہ ارادت خان واضح کی ہے۔ اسی طرح ایوانوف کی فہرست ایشیاٹک سوسائٹی بنگال (ص ۴۳۲) میں مثنوی ایدالیہ درج ہے۔ یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ مخزن اسرار نظامی کے جواب میں ظہوری نے ایک مثنوی لکھی تھی، مگر یہ ملک قمی کی منبع الانہار سے الگ چیز ہے۔ یہ اب دستیاب نہیں ہے (میخانہ، حواشی متعلقہ)۔

فارسی نظم و نثر میں ظہوری کو ایک ممتاز مقام حاصل ہے۔ غزل میں اسے اصولاً فغانی یا ہندی طرز (یعنی تازہ گوئی) کا پیرو سمجھا جاتا ہے، مگر اس کے انفرادی رنگ سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ تازہ گوئی کے اہم نمائندوں، یعنی عرفی، نظیری، فیضی وغیرہ، کے انداز اور ظہوری کے انداز میں قدر مشترک پرجوش نوا اور مردانہ لہجہ ہے، جس میں سخت کوشی اور خطر طلبی کا رجحان پایا جاتا ہے۔ ظہوری ان سے اس خاص امر میں مختلف ہے کہ وہ خیال آفرینی کے ساتھ ساتھ اسلوب میں شوکت و تجمل قائم رکھتا ہے۔ شیر خاں لودھی نے مرآۃ الخیال میں اسے خیال بندی کا امام قرار دیا ہے، مگر خیال بندی کی نسبت اسے صنعت گری کا دل دادہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ اسی میلان کے سبب اس کی غزل میں خلوص کی کچھ کمی نظر آتی ہے، تاہم اس کا انداز دلکش ہے۔ غالب بھی ظہوری کا مداح تھا:

غالب از اوراق ما نقش ظہوری دمید
سرمۂ حیرت کشیم دیدہ بہ دیدن دہیم

غالب نے اس کے تتبع میں غزلیں بھی لکھی ہیں۔ اس کے علاوہ ظہوری پر وحشی یزدی کے اثر کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ یہ اثر اگر ہوگا تو معاملہ بندی میں ہوگا۔ اس میں معاملات محبت کی وہ جیتی جاگتی تصویریں نہیں جو نظیری کے ہاں ہیں۔ ظہوری کی غزلیات میں غم و الم کی خلش نہیں، نشاط اور زندگی کی رمق ہے۔ وہ غم کے حلقے کا آدمی نہیں۔ کلام میں تاثیر کم ہے۔ شاید اسی سبب سے آزاد بلگرامی نے اس کی غزل کو ناقص قرار دیا ہے۔

(سرو آزاد، ص ۳۴) ۔

ظہوری کا ساقی نامہ خاص شہرت رکھتا ہے ۔ آزاد بلگرامی (مآثر الکرام، ص ۳) نے ساقی نامہ کی صفائی، نمکینی اور نازک ادائی کی اور شبلی (شعر العجم، ۳ : ۲) نے اس کی نازک خیالی، موشگافی اور مضمون بندی کی تعریف کی ہے ۔ بقول سرخوش یہ فارسی زبان کا بہترین ساقی نامہ ہے (کلمات الشعراء، م : ۲۷)؛ اگرچہ آذر نے آتشکدہ میں ساقی نامہ کے متعلق اچھی رائے ظاہر نہیں کی (آتشکدہ : ص ۶۸) ۔ اس فن میں ظہوری کا نیا تجربہ یہ ہے کہ اس نے ساقی نامے کو بہت طول دیا ہے ۔ ساقی نامہ میں صنعت گری کے علاوہ قافیے پر قدرت اور صنائع کے استعمال میں کمال مہارت کا بھی ثبوت ملتا ہے اور کلام کی روانی اور ترنم و موسیقیت اس کا خاص پہلو ہے ۔ سندیلوی نے مخزن الغرائب میں اسے طرز تازہ کا موجد قرار دیا ہے ۔ اس رائے کا تعلق شاید اس کے ساقی نامہ ہی سے ہے ۔ اس نے لکھا ہے کہ اس کے ہاں اغراق اور صنایع بندی کا کمال نظر آتا ہے مگر اس کا کلام غور طلب ضرور ہے ۔

ظہوری کے قصیدے بھی برے نہیں، مگر بیشتر رسمی ہیں اور عرفی، نظیری اور فیضی وغیرہ کے قصائد سے ان کا کوئی مقابلہ نہیں ۔ اس کی رباعیات میں رسمی صوفیانہ اور اخلاقی مضامین بیان ہوئے ہیں ۔

ظہوری کی شہرت کا ایک بڑا سبب اس کی سہ نثر ہے ۔ ظہوری کی انشا فارسی نثر میں ایک طرز خاص کی نمائندگی کرتی ہے ۔ محمد حسین آزاد نے نگارستان فارس میں لکھا ہے کہ یہ طرز خاص اسی کی تخلیق ہے ۔ نہ کسی نے پہلے اس ڈھنگ میں کہا، نہ بعد میں کوئی اس کی پیروی کر سکا ہے ۔ چھوٹے چھوٹے جملے مقفٰی لکھتا ہے، لیکن جس جملے کو جس سے پیوند دے دیا ہے، وہ ایسا ہے کہ تبدیل نہیں ہو سکتا ۔ صوتی لہروں کے مد و جزر سے خاص لطف پیدا کرتا ہے، الفاظ و حروف کے انتخاب میں صوت کا خاص خیال رکھتا ہے اور لفظی اور معنوی صنائع کے استعمال سے عبارتوں کو خوب آراستہ کرتا ہے ۔ اس پرتکلف اور رنگین نثر کی تقلید کی کوشش بھی ہوئی، مگر کامیاب کوئی نہ ہوا؛ ہاں ارادت خان واضح کا رنگ ظہوری کے رنگ سے کچھ مماثلت ضرور رکھتا ہے ۔ سہ نثر بڑی مدت تک ہندوستان میں داخل نصاب رہی ہے ۔

[ظہوری کی یہ کتاب انشاے مرصع کا نہایت گراں قدر نمونہ ہے، جس میں اس زمانے کے حالات و واقعات پر روشنی پڑتی ہے ۔ اکبری دور میں جہاں موسیقی اور دوسرے فنون کے ماہرین جمع تھے وہاں دکن میں بھی، جہاں ظہوری مقیم تھا، موسیقی کا بڑا چرچا تھا ۔ ظہوری نے وہاں کی نغمہ ریز فضا کا ذکر اس کتاب میں کیا ہے ۔ ظہوری کی نثر میں استعارہ در استعارہ تراکیب، توالی اضافات، تجانیس اور صنائع بدائع کی کثرت نظر آتی ہے ۔ ذیل کی عبارت ظہوری کے انشائی اسلوب اور اس کی بھرپور صناعی کا پتا دیتی ہے : "سرور سرایان عشرت کدۂ قال کہ بنورس سرایستان حال، کار کام و زبان ساختہ، بشہد ثناے صانعی عذب البیان اند، کہ چاشنی ہاے شکرین در رگ و پی دوانیدہ و خوش نفسان چمن نشاط کہ بہ بسط بساط انبساط پرداختہ، بزلال حمد خالقی رطب اللسان اند کہ گل ترانہاے تر از نفخار صوت وجد دمانیدہ" (ظہوری : سہ نثر، ص ۸، ۹) ۔

اس عبارت میں استعارے آئے ہیں، ترکیبیں مقفٰی ہیں، صنعت مراعاۃ النظیر ہے، صنعت ایہام بھی ہے ۔ بسط، بساط، انبساط ایک ہی مادے کے تین لفظ یکجا آئے ہیں، جن سے صنعت تجنیس پیدا ہوتی ہے ۔ ان الفاظ کی وجہ سے فقرے میں کچھ غنائیت بھی آ گئی ہے ۔ یہ کیفیت صوت و صدا کی

ترکیب میں بھی موجود ہے۔ اس پر از صنائع فقرے کا مفہوم صرف اس قدر ہے کہ شیریں بیان شعرا اور ادیبوں نے فنی خوبیوں کو بروے کار لا کر اظہار خیال کیا ہے، لیکن صنائع بدائع، تشبیہات و استعارات سے بات کہیں کی کہیں جا پہنچی ہے].

مآخذ: (۱) تقی کاشی، در فہرست کتاب خانۂ اودھ، عدد ۸، ص ۳۱ تا ۳۴؛ (۲) عبدالباقی نہاوندی: مآثر رحیمی، کلکتہ ۱۹۳۱ء، ۳: ۳۹۳ تا ۴۴۴؛ (۳) بداؤنی: منتخب التواریخ، ۳: ۲۶۹، کلکتہ ۱۸۶۹ء؛ (۴) خان آرزو: مجمع النفائس، قلمی نسخہ در کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، ورق ۲۳۰ ب تا ۲۳۱؛ (۵) آزاد بلگرامی: خزانۂ عامرہ، کانپور ۱۸۷۱ء؛ (۶) شیر خان لودھی: مرآۃ الخیال، ۱۸۳۰ء، ۲: ۹۳ تا ۹۹؛ (۷) حسین قلی خان عشق: نشتر عشق، قلمی نسخہ در کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، ورق ۳۲۵ الف تا ۳۲۶ الف؛ (۸) والہ داغستانی: ریاض الشعراء، قلمی نسخہ در کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، ورق ۲۰۷ تا ۲۸۱؛ (۹) بختاور خان: مرآۃ العالم، قلمی نسخہ در کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، ورق ۵۳۱ ب؛ (۱۰) احمد علی سندیلوی: مخزن الغرائب، قلمی نسخہ در کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، ورق ۲۰۷ ب تا ۲۱۱؛ (۱۱) سرخوش: کلمات الشعراء، قلمی نسخہ در کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب ورق ۳۵؛ (۱۲) آذر: آتش کدۂ آذر، بمبئی ۱۲۷۷ھ، ص ۶۸ تا ۷۰؛ (۱۳) محمد حسین آزاد: نگارستان فارس، لاہور ۱۹۲۲ء، ص ۱۳۲ تا ۱۴۴؛ (۱۴) وہی مصنف: سخندان فارس، لاہور ۱۹۰۷ء، ص ۸۳ تا ۸۹، ۳۱۳؛ (۱۵) شپرنگر: فہرست کتاب خانۂ اودھ، ص ۱۱۴، ۱۵۱، ۵۸۰؛ (۱۶) نذیر احمد: *Life and Works of Zuhuri*، الہ آباد ۱۹۵۳ء؛ (۱۷) عبدالغنی (شمس العلماء): *History of Persian Language and Literature at the Moghul Court*، الہ آباد ۱۹۲۹ء، ص ۱۸۱ تا ۲۰۹؛ (۱۸) بندرا بن داس خوشگو: سفینۂ خوشگو، قلمی نسخہ در کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، ۱۲۵ الف تا ۱۲۷ الف، الہ آباد؛ (۱۹) فہرست مخطوطات، در کتاب خانۂ بانکی پور، ج ۳، شمارہ ۳۸۸؛ (۲۰) Ethé: فہرست کتاب خانۂ بوڈلین، عدد ۱۰۷۹ تا ۱۰۸۰؛ (۲۱) فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، عدد ۱۵۰۰ تا ۱۵۱۵؛ (۲۲) عبدالرزاق سوری: مقدمات ظہوری، کانپور ۱۸۷۳ء؛ (۲۳) تاریخ فرشتہ، ۱۸۳۲ء، ۲: ۳۰۷؛ (۲۴) [آ]، لائڈن، بار اول، بذیل ظہوری؛ (۲۵) مقبول بیگ بدخشانی: تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۴: فارسی ادب (دوم)، لاہور ۱۹۷۱ء، بذیل "انشاء" و "ظہوری"؛ (۲۶) سید عبداللہ، مقالہ در المعارف ۱۹۷۲ء، لاہور.

(سید عبداللہ)

* **ظہیر الدّین (سیّد)**: مرعشی، خلف سید ناصر الدین، ایک سید گھرانے کا نام لیوا ایرانی مدبر اور مورخ۔ وہ ۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء میں پیدا ہوا اور گیلان کے بادشاہ محمد سلطان کے دربار سے وابستہ رہا، جس کے بیٹے کارکیا میرزا علی کے لیے اس نے طبرستان کے ابتدا سے لے کر ۸۸۱ھ/۱۴۷۶ء تک کے وقائع مرتب کیے۔ بادشاہ مذکور نے اس سے کئی ایک سفارتوں میں کام لیا اور متعدد مہمات پر مامور کیا اور ملک کیومرث رستم داری کے بیٹے ملک اسکندر کی امداد کے لیے بھیجا، جو اپنے بھائی ملک کاؤس کے ساتھ مصروف پیکار تھا۔ بعض اور عسکری مہمیں بھی اس کے سپرد کی گئیں۔ اسی سلسلے میں ایک بار اس نے فوج کی کمان کرتے ہوئے قلعۂ نور پر بھی چڑھائی کی، جس کا اس نے ۸۶۸ھ/۱۴۶۳ء میں ناکام محاصرہ کیا۔

مآخذ: (۱) J. von Hammer در *Fundgruben des Orients*، وی انا ۱۸۱۳ء، ۳: ۲۷۴؛ (۲) B. Dorn: *Sehir-eddin's Geschichte von Tabaristān, Rujan und Masanderan*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۵۰ء، ص ۱۳ تا ۱۷.

(CL. HUART)

* ⊙ **ظہیر فاریابی** : ابوالفضل طاہر بن محمد ظہیر الدین فاریابی، بارھویں صدی عیسوی کا ایرانی قصیدہ گو، بلخ کے قصبہ فاریاب میں پیدا ہوا، [جو دریاے جیحون کی مغربی سمت واقع ہے؛ اسے فیریاب بھی کہتے تھے اور اس کا فاصلہ بلخ سے چھے منزل تھا (یاقوت : معجم البلدان، مطبوعہ لائپزگ، ۳ : ۸۳۰ تا ۸۳۱)۔ تذکرہ نویسوں نے اس کا سال ولادت تو متعین نہیں کیا لیکن اس کی زندگی کے حالات سے پتا چلتا ہے کہ اس کی شاعری کا دور بھی وہی ہے جو انوری و خاقانی کا تھا اور سلطان سنجر سلجوق (م ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء) کے بعد جو فتنہ رونما ہوا، وہ بھی اس نے دیکھا یا سنا تھا۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں پیدا ہوا ہوگا اس کی جوانی کا بیشتر حصہ فاریاب اور نیشاپور میں گزرا]۔ رشیدی سمرقندی سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد اس نے حسام الدولہ اردشیر بن حسن سپہبد مازندرانی باوندی (م ۶۰۷ھ/۱۲۱۰ء) کی ملازمت اختیار کر لی۔ اس کے بعد نیشاپور میں طغان شاہ (م ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء) کے دربار کا رخ کیا۔ چھے سال قید میں گزار کر وہ خراسان سے عراق عجم آ گیا۔ [یہ غلط فہمی کی بنا پر لکھا ہے۔ مقالہ نگار کو ایک شعر کی بنا پر ظہیر کے قید ہونے کے بارے میں سہو ہوا ہے۔ شعر یہ ہے :

مرا بمدت شش سال حرص علم و ادب
بخاکدان نشاپور کرد زندانی

ظہیر دراصل وہاں تحصیل علم میں اس طرح منہمک رہا کہ خاک نیشاپور نے اسے وہاں سے نکلنے نہ دیا۔ نیشاپور میں دوران تحصیل میں اس نے عربی زبان اور علم حکمت و نجوم میں دسترس حاصل کی۔ طغان شاہ کے عہد آخر میں (۵۸۲ھ) ظہیر نیشاپور سے عراق عجم آ گیا]، جہاں ا[illegible] کے قریب اتابک قزل آرسلان بن ایلدگز [اور نصرۃ الدین ابوبکر کی، جو اتابکان آذربیجان سے تھے، ملازمت اختیار کر لی اور ان] کے قصیدے کہے۔ [۵۸۲ھ کے بعد وہ عراق عجم ہی میں رہا۔ پہلے وہ اصفہان گیا اور صدر الدین الخجندی (م ۵۹۲ھ) کی خدمت میں پہنچا، جو علما و فضلا کا سرپرست تھا۔ ظہیر صدر الخجندی کے ساتھ کچھ مدت اصفہان میں مقیم رہا۔ جیسا کہ اس نے اپنے ایک قصیدے میں ذکر کیا ہے، وہ دو سال اصفہان میں رہا، لیکن ساتھ ہی اس نے اپنی بے مائیگی کا بھی ذکر کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس کی قدردانی نہ ہوئی، چنانچہ ۵۸۵ھ میں اس نے آذربیجان کا رخ کیا (ذبیح اللہ صفا : ۲ : ۷۵۵)]۔

[ممدوحین ظہیر فاریابی : آل باوند کے سپہبد اعظم حسام الدولہ والدین ابوالحسن اردشیر بن حسن، سلاجقۂ عراق کا آخری بادشاہ طغرل بن آرسلان (۵۷۳ تا ۵۹۰ھ) اور اتابک قزل آرسلان بن ایلدگز، جس کی حکومت آذربیجان (عراق عجم) میں ۵۸۱ تا ۵۸۷ھ رہی۔ مؤخرالذکر کی مدح میں ظہیر نے متعدد قصائد لکھے۔ اتابک نصرۃ الدین ابوبکر بن محمد بن ایلدگز سے، جس نے ۵۸۷ھ میں اپنے چچا کے زوال حکومت پر حکومت سنبھالی، اسے خاص ارادت تھی۔ اس کی مدح میں جو قصائد لکھے، ان کی تعداد تقریباً پینتیس ہے۔ وہ جمال الدین اصفہانی، مجیر الدین بیلقانی، خاقانی، نظامی گنجوی، اثیر اخسیکتی وغیرہم کا ہم عصر تھا کیونکہ ان کا ذکر اکثر اشعار میں آیا ہے]۔ آخر میں وہ تارک الدنیا ہو گیا اور باقی ایام یاد خدا میں تبریز میں بسر کیے۔ اواخر ۵۹۸ھ/۱۲۰۱ء میں اس کا انتقال ہوا اور اسے گورستان سرخاب میں دفن کیا گیا۔

ظہیر کا دیوان قصائد، غزلیات اور کچھ

قطعات پر مشتمل ہے ۔ کل ملا کر ۱۱۵ نظمیں اور ۹۷ رباعیاں ہیں ۔ [یہ دیوان تہران میں خط نستعلیق میں طبع ہوا ۔ صفا کا بیان ہے کہ اس نسخے میں بعض قصائد کے آخر میں ظہیر فاریابی، شمس طبسی اور شمس نام درج ہیں ۔ ناشر کو یہ علم نہ تھا کہ شمس طبسی کون ہے ؟ اس کا خیال تھا کہ ظہیر فاریابی جوانی میں شمس تخلص کرتا تھا ۔ اس نسخے کے متعدد قصائد، جو ظہیر فاریابی کے نام سے درج ہیں، دراصل ظہیر اصفہانی کے ہیں، جو عہد صفویہ کا شاعر تھا ۔ اس وجہ سے دیوان ظہیر کو نئے سرے سے چھاپنے کی ضرورت ہے (دیکھیے صفا : تاریخ ادبیات در ایران، ۲ : ۷۵۸)] ۔

اس کا انداز بیان [قصائد میں] درباری شعرا کا سا ہے ۔ اسلوب منجھا ہوا اور پرشکوہ ہے، لیکن اس کے باوجود کسی قدر پھیکا ہے ۔ ظہیر فاریابی کے متعلق ایک شعر کہا گیا تھا، جو ضرب المثل بن چکا ہے :

دیوان ظہیر فاریابی
در کعبہ بدزد اگر یابی

لطف معانی، ملائم و ہموار الفاظ اور اسلوب کی دلکشی کے پیش نظر ہم کہ سکتے ہیں کہ ظہیر کو صنف غزل کے ارتقاء میں حکیم سنائی اور سعدی (جنھوں نے غزل کو عروج پر پہنچایا) کے مابین اہم کڑی کی حیثیت حاصل ہے ۔

مآخذ : (۱) عوفی : لباب الالباب، لنڈن ۱۹۰۳ء، ۲ : ۲۹۸ تا ۳۰۷ ؛ (۲) دولت شاہ : تذکرہ، طبع براؤن، ص ۱۰۹ تا ۱۱۴ ؛ (۳) لطف علی بیگ آذر : آتشکدۂ آذر، بمبئی ۱۲۷۷ء، صفحات پر اعداد نہیں دیے گئے، باب بر توران؛ (۴) رضا قلی خان : مجمع الفصحاء، ۱ : ۳۲۰ ؛ (۵) ذبیح اللہ صفا : تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲ ؛ (۶) Hammer : *Gesch. d. schön. Redekünste Persiens*، ص ۱۲۰ ؛ (۷) E. G. Browne : *History of Persia*، ۲ : ۴۱۲ تا ۴۲۵ ۔

(Cl. HUART [و ادارہ])

ع

⊛ ع : (عَیْن)، عربی حروف تہجی کا اٹھارھواں، فارسی کا اکیسواں اور اردو کا چونتیسواں حرف جس کی عددی قیمت (بحساب اَبْجَدْ) ستر مقرر ہے۔ سیبویہ (کتاب، ۲ : ۴۰۴ ببعد) نے عربی حروف تہجی کی جو ترتیب حروف کے مخارج کے لحاظ سے بیان کی ہے اس کے مطابق عین چوتھا حرف ہے (جب کہ پہلے تین حرف ء، الف اور ہ ہیں)۔ سیبویہ (حوالۂ سابق) کے نزدیک حروف عربیہ کے مخارج سترہ ہیں۔ امام ابن الجزری (کتاب النشر فی القراءات العشر، دمشق ۱۳۴۵ھ، ۱ : ۱۹۸ ببعد) نے لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک بھی مخارج حروف کی تعداد سترہ ہے اور ہم سے پہلے محققین مثلاً خلیل بن احمد الفراہیدی اور امام مکی بن ابی طالب الاندلسی کے نزدیک بھی مخارج کی تعداد یہی ہے، البتہ بعض کے نزدیک یہ تعداد سولہ اور چودہ بھی ہے (الاتقان فی علوم القرآن، ۱ : ۱۰۰ ببعد)۔ ان سترہ مخارج میں سے پہلے تین مخارج حروف حلقی (جو حلق سے ادا ہوتے ہیں) کے لیے ہیں جن میں سے دوسرا مخرج (اوسط الحلق یا حلق کا درمیانی حصہ) عین اور حاء کے لیے ہے۔ امام ابن الجزری کا قول ہے کہ مکی بن ابی طالب نے وضاحت سے لکھا ہے اور کلام سیبویہ سے بھی بظاہر یہی مترشح ہے کہ مخرج کے لحاظ سے عین حاء پر مقدم ہے لیکن ابوالحسن شریح وغیرہ کے نزدیک حاء کا مخرج عین سے پہلے ہے (کتاب النشر، ۱ : ۱۹۸ تا ۱۹۹؛ سیبویہ : کتاب، ۲ : ۴۰۴ تا ۴۰۵؛ الاتقان، ۱ : ۱۰۱ ببعد)۔

عین حروف مجہورہ (مجہورہ جہر سے ماخوذ ہے جس کے معنی آواز کی شدت و قوت کو کہتے ہیں) میں سے ہے، حروف مہموسہ (ہَمْس سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں آواز کی نرمی اور دھیما پن) کی ضد ہیں؛ علماء تجوید اور نحو کے ماہرین عین کو حروف رِخْوَہ (جن کی ضد حروف شدیدہ ہیں اور جن کے ادا ہوتے وقت سخت آواز پیدا ہوتی ہے) میں سے شمار کرتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ایسے ان حروف میں سے بھی شمار کرتے ہیں جو نہ شدیدہ ہیں نہ رِخْوَہ ہیں بلکہ بین بین ہیں (اَلْمُتَوَسِّطَةُ بَیْنَ الشِّدَّةِ وَ الرِّخَاوَۃ) اور ان کا مجموعہ ہے "لِنْ عُمَرْ"۔ سیبویہ نے عین کو حروف متوسطہ یا بین بین میں شمار کرنے کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ اس کا مخرج حاء کے مخرج کے مشابہ ہے اور ادائی کے وقت آواز میں ترْدید یا دہرا پن ظاہر ہوتا ہے (سیبویہ : کتاب، ۲ : ۴۰۵؛ کتاب النشر، ۱ : ۱۹۸ ببعد؛ الاتقان فی علوم القرآن، ۱ : ۱۰۱ ببعد)۔

ابن منظور (لسان العرب، کتاب العین) نے بیان کیا ہے کہ علمائے لغت کی ایک ایسی جماعت ہو گزری ہے جو تدوین لغت کے وقت حرف عین کو تمام حروف تہجی پر مقدم کرتے تھے اور اپنی مؤلفات کی ابتدا اسی حرف سے کی، جن میں سب سے زیادہ مشہور خلیل بن احمد کی کتاب العین ہے۔ خلیل نے جب اپنی کتاب لغت تصنیف کرنا چاہی

تو اسے غور و تدبر کے بعد معلوم ہوا کہ وہ اَبْتَثی ترتیب (یعنی الف، ب ت ث حروف تہجی کی ترتیب) کے مطابق الف سے اپنی کتاب کا آغاز نہیں کر سکتا، کیونکہ یہ حرف علت ہے اور پہلے حرف (الف) کو چھوڑ کر دوسرے حرف (ب) سے اس نے آغاز کرنا پسند نہ کیا۔ حروف تہجی کے مخارج پر نظر ڈالنے کے بعد اس نے حروف حلقیہ سے ابتدا کرنے کا فیصلہ کیا اور چونکہ عین حروف حلقیہ میں مقدم ہے اس لیے سب سے پہلے ان مفردات لغویہ کو لیا جن کا پہلا حرف عین تھا، اسی مناسبت سے اس کی کتاب کا نام بھی کتاب العین پڑا (نیز دیکھیے تاج العروس؛ الجوہری: الصحاح بذیل مادّہ)۔

الازہری سے منقول ہے کہ جب کسی لفظ کی ساخت میں عین اور قاف شامل ہو جائیں تو اس میں ایک حسن پیدا کر دیتے ہیں کیونکہ یہ دونوں حروف اَطْلَقُ الحُرُوف یعنی آزادی و سہولت کے ساتھ ادا ہو جانے والے حروف ہیں (لسان العرب، بذیل مادّہ)۔ قاف کے مقابلے میں عین صوت کے لحاظ سے سب سے زیادہ صاف اور سماع کے اعتبار سے شیرین ترین (اَمّا العَیْنُ فَاَنْصَعُ الحُرُوفِ جَرْسًا وَاَلَذُّھا سَمَاعًا) ہے۔ خلیل بن احمد کا قول ہے کہ عین اور حاء کسی ایک کلمے کے حروف اصلیہ کی حیثیت سے بلا فصل جمع نہیں ہو سکتے کیونکہ دونوں قریب المخرج حروف حلقی ہیں، لیکن جب دو لفظوں سے کوئی فعل مأخوذ ہو تو اس صورت میں یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں جیسے حَیْعَلَ جو حَیَّ اور عَلٰی سے مل کر بنا ہے (لسان العرب؛ تاج العروس؛ الصحاح بذیل مادّہ)۔ عین ان تین حروف اصلیہ (ف ع ل) میں سے دوسرا حرف ہے جو لغت اور صرف و نحو کے علما کے ہاں اسماء و افعال کے اوزان معلوم کرنے کے لیے مستعمل ہیں اور جنھیں حروف الوزن یا حروف المیزان کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ علم العروض میں جو اوزان شعر (تَفَاعِیْل) مقرر ہیں ان کے تین حروف اصلیہ (ف ع ل) میں سے بھی دوسرا حرف عین ہے۔ خدیجۃ الحدیثی (ابنیة الصرف فی کتاب سیبویه، ص ۸۷ بعد) نے ف، ع اور ل کو حروف میزان قرار دینے میں حکمت یہ بیان کی ہے کہ حروف تہجی کے تین بڑے مخارج حلق، لسان اور شفتین (ہونٹ) ہیں اور ان تینوں مخارج کا ایک ایک حرف (حلقی میں سے عین، حروف اللسان میں سے لام اور شفوی حروف میں سے فاء) لے لیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۲) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۳) الجوہری: الصحاح، بذیل مادّہ؛ (۴) السیوطی: المزہر، ۲ : ۲ تا ۷، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۵) وہی مصنف: ہمع الہوامع، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ۲ : ۱۵۸؛ (۶) وہی مصنف: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۷) سیبویه: کتاب، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۸) خدیجۃ الحدیثی: ابنیة الصرف فی کتاب سیبویه، بغداد ۱۹۶۵ء؛ (۹) ابن الجزری: کتاب النشر، دمشق ۱۳۴۵ھ؛ (۱۰) ابن الانباری: اسرار العربیة، دمشق ۱۹۵۷ء۔

(ظہور احمد اظہر)

* **عَاتِکہؓ**: مکّے کی ایک خاتون، زَیْدؓ (حنیف) ابن عَمْرو کی بیٹی اور حضرت سعیدؓ بن زید کی بہن۔ وہ عدی بن کَعْب کے قبیلے سے تعلق رکھتی تھیں وہ سابقین اسلام میں سے تھیں اور انھوں نے بھی مکّے سے مدینے ہجرت کی تھی۔ پہلے اُن کی شادی عبداللہ بن ابی بکرؓ سے ہوئی، اور عبداللہؓ کی وفات پر حضرت عُمرؓ بن الخطّابؓ سے (۱۲ھ/۶۳۳ء؛ الطّبری، ۱ : ۲۰۷۷) جن سے ان کے ہاں عیاض نامی ایک لڑکا پیدا ہوا (ابن سعد، ۳/۱ : ۱۹۰)۔ حضرت عمرؓ کے شہید ہو جانے کے بعد حضرت عاتکہؓ کی شادی حضرت الزّبیر بن العوّام سے ہوئی جن کی موت پر انھوں نے وہ مشہور مرثیہ لکھا، جسے اکثر نقل کیا جاتا ہے (ابن سعد، ۳/۱ : ۱۹۷، وغیرہ)۔

مآخذ: (۱) ابن سعد، ۸ : ۱۹۳ تا ۱۹۵ و ۲ : ۲۹۰؛ (۲) ابن قتیبہ : عیون الاخبار، ۴ : ۴۴؛ (۳) الحماسة (طبع Freytag)، ص ۳۹۳ ببعد؛ (۴) الاغانی، ۱۶ : ۱۳۳ تا ۱۳۵؛ (۵) العینی، ۲ : ۲۴۸؛ (۶) خزانة الادب، ۳ : ۳۵؛ (۷) ابن حزم : جمہرة انساب العرب، ۱۵۱ و ۱۵۲].

(J. W. FÜCK)

* **عاج** : (ہاتھی دانت): (۱) مشرق ادنی کی تہذیبوں میں ہاتھی دانت کی مانگ قدیم زمانے سے چلی آتی تھی۔ آشوری قوم کے لوگ (آٹھویں اور ساتویں صدی ق م) ہاتھی دانت تراشنے کے فن میں بہت طاق تھے۔ نمرود اور دیگر مقامات کی کھدائیوں سے اس کے ایسے اعلٰی اعلٰی نمونے دستیاب ہوے ہیں جن سے بہتر بمشکل ہی مل سکیں گے۔ مشرقی بحیرۂ روم کے ساحلی ملکوں میں ہاتھی دانت کے کام کا رواج برابر قائم رہا اور اس کے وہ نمونے جو سلامت رہ گئے انھیں رومیوں کے اقتدار کے آخری دور کے انطاکیہ اور اسکندریہ کے بڑے مراکز سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس بات کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ اسلام سے پہلے کی صدی میں بھی ملک شام کے صنعتی مرکز ہاتھی دانت کا کام کیا کرتے تھے، البتہ مصر میں اس کی روایت اسلامی دور تک جاری رہی۔

اسلامی دور میں ہاتھی دانت حاصل کرنے کا اہم مقام غالبًا مشرقی افریقہ تھا۔ یہ علاقہ ازمنۂ وسطٰی میں ہاتھی دانت کی پیداوار کا سب سے بڑا منبع رہا۔ یہ بات غیر اغلب ہے کہ ہاتھی دانت ہندوستان سے مشرق وسطٰی یا یورپ کے ملکوں کو کسی مقدار میں بھیجا جاتا ہو کیونکہ ہندوستان میں ہاتھی دانت بمشکل اتنی مقدار میں دستیاب ہو سکتا تھا جو خود اس کی ضروریات کے لیے مکتفی ہو (W. Heyd : *Histoire du Commerce du Levant au Moyen-Age*، لائپزگ ۱۸۸۶ء، ۲ : ۶۲۹، ۶۲۰)۔

اسلامی دور کے عاج کے جو نمونے بچ رہے ہیں وہ ہاتھی کے بڑے دانتوں ہی سے بنائے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ خوک ماہی (Walrus) کا عاج خنجروں کے قبضے بنانے میں استعمال ہوتا تھا (دیکھیے R. Ettinghausen : *The Unicorn*، واشنگٹن ۱۹۵۰ء، ص ۱۲۰ ببعد) اور مصر سے ہڈی کے کام کے نمونے بھی دستیاب ہوے ہیں۔

ہاتھی کے دانت کا حجم اور اس کی شکل کا اقتضا یہ ہے کہ اسے محض نسبةً چھوٹی چھوٹی چیزیں بنانے یا بڑے پیمانے کی تزئین و زیبائش کے اجزا کے طور پر استعمال کیا جائے۔ اسلامی دور میں جو اشیا ساری کی ساری ہاتھی دانت سے بنائی جاتی تھیں ان میں مستطیل اور اسطوانی شکل کے ڈبے، کنگھے، شکاری نرسنگوں کی مہنالیں اور شطرنج کے مہرے شامل ہیں۔ تزئین کا اصول یہ تھا کہ عاج پر منبت کاری کی جاتی تھی یا اس کی سطح پر مختلف رنگ، جن میں سونے کا پانی بھی شامل ہے، چڑھا کر نقاشی کی جاتی تھی؛ پچی کاری میں اس کے خوبصورت ترشے ہوے یا منقش ٹکڑے ایک دوسرے کے جوڑ کے چوبی تہ زمین میں جڑے جاتے تھے: ایسی تہیں بنائی جاتی تھیں جن میں عاج کے ٹکڑوں کو مطلوبہ شکل میں کاٹ کر لکڑی کی سطح میں جڑ دیا جاتا تھا اور نفیس آرائشی جالیاں بنائی جاتی تھیں جن میں عمومًا نقطے یا ہم مرکز دائرے بنے ہوے تھے جنھیں بعض اوقات رنگ برنگ کے روغنوں سے بھر دیا جاتا تھا۔ آخر میں واضح رہے کہ گول کیے ہوے عاج کے نمونے بہت شاذ ہیں۔

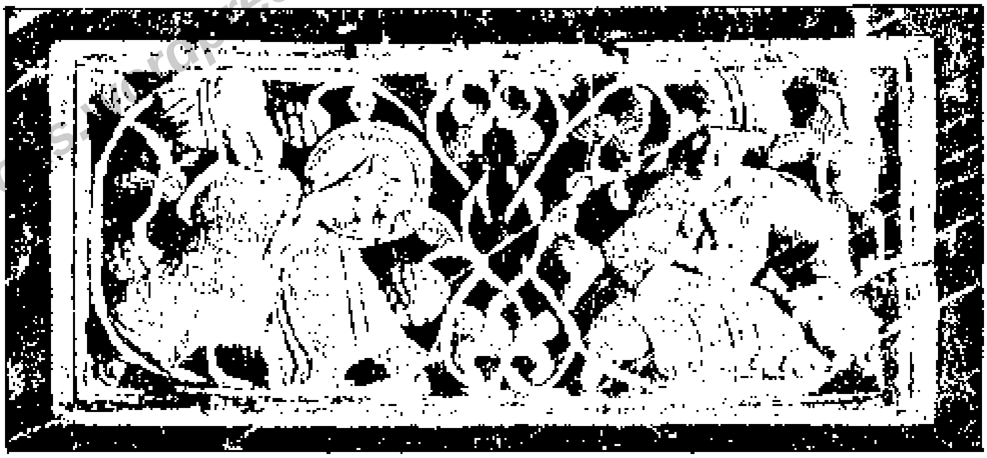
(۲) اسلام کے ابتدائی دور میں عاج کا استعمال نہ ہونا بڑے تعجب کی بات ہوگی، لیکن تاحال اموی اور عباسی ادوار کے مقامات کی کھدائیوں سے عاج کی بنی ہوئی کوئی چیز برآمد نہیں ہوئی۔ عاج کی بہت کم مثالیں ایسی ہیں جنھیں ایران کے ساسانی

بادشاہوں کے زمانے سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ شاید عاج استعمال کرنے کی کوئی روایت نہ ہونے ہی کے سبب ایران اور عراق میں عاج کے تراشیدہ نمونے اس طرح ناپید ہیں۔ کولون Cologne میں سینٹ جیریون St. Gereon کے گرجا کے تبرکات کے ذخیرے میں اسطوانی شکل کا مخروطی ڈھکنے والا ایک صندوقچہ ہے، جو اس کی منقوش عبارت کے مطابق یمن کے کسی حاکم کے لیے غالباً ٤٣٦ھ/١٠٤٥ء کے قریب عدن میں بنایا گیا تھا، لیکن اس کی ساخت اور وضع قطع مصر کی صنعت سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے (RCEA، شمارہ ١٣٠، تصویر در Coll، لوحہ ٩ الف)۔ مصر میں قبطی کاریگروں نے زمانۂ قدیم کی صنعتی روایت کو زندہ رکھا۔ وہ بڑی بڑی چوکور تختیاں بناتے تھے جن میں پچی کاری اور نہ بندی دونوں قسم کی تزئین کی جاتی تھی۔ ان تختیوں کو بعض دفعہ تابوت کی الواح اور بعض دفعہ کتاب کے غلاف سمجھا گیا ہے۔ پہلی بات اغلب معلوم ہوتی ہے۔ مصر میں ایسی تختیاں ملی ہیں اور ان کی وضع قطع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نویں اور دسویں صدی عیسوی میں قبطی کاریگروں نے بنائی ہوں گی (مثلاً قاہرہ کے عرب عجائب گھر میں؛ دیکھیے (١) زکی محمد حسن: Islamic Art in Egypt (عربی میں) ج ١، قاہرہ ١٩٣٥ء، لوحہ ٣٥؛ (٢) برلن کے قیصر فریڈرک عجائب گھر میں، کتاب مذکور، لوحہ ٣٢ اور (٣) F. Sarre: *Islamic Bookbinding*، لندن ١٩٢٣ء، لوحہ ١، شکل ٢، جہاں اسے قرآن مجید کی جلد کا پٹھا بتایا گیا ہے؛ (٤) نیز در Metropolitan Museum of Art، نیو یارک M. S. Dimand: *A Handbook of Muhammadan art*، بار دوم، نیویارک ١٩٤٤ء، شکل ٦٩).

ہندی اور ہسپانوی دانت کی منبت کام کی تختیاں فسطاط کے ویران ٹیلوں سے برآمد ہوئی ہیں اور اب

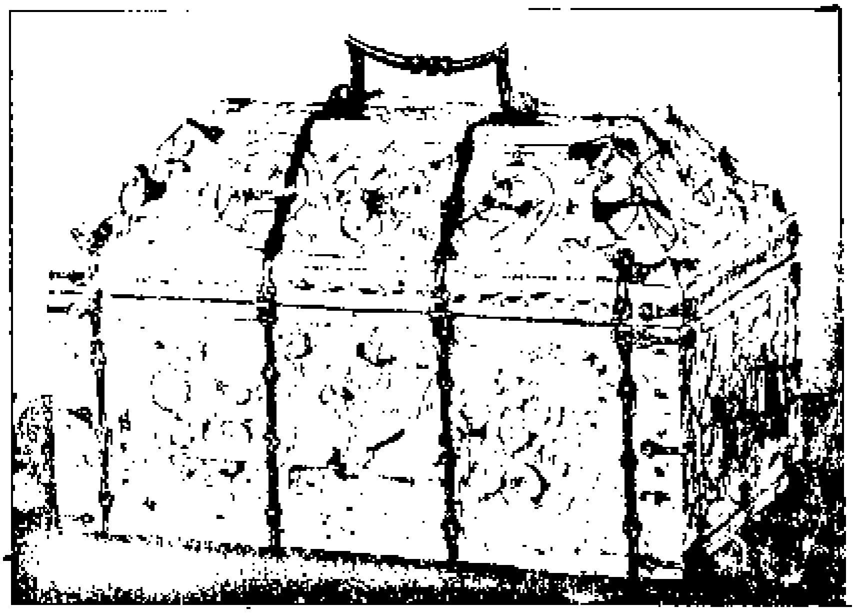
کے لحاظ سے انہیں فاطمی عہد کے تراشیدہ لکڑی کے کام سے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ ان پر ہلکا سا ابھروان کام کیا گیا ہے جس میں شکار کے مناظر، الگ الگ جانور اور انسانوں کی شکلیں دکھائی گئی ہیں جن کے پس منظر میں بوٹے بنائے گئے ہیں۔ یہ تختیاں یا تو صندوقچوں کے لیے بنائی گئی تھیں یا لکڑی کے کسی بڑے چوکھٹے کے اندر جڑنے کے لیے۔ ان کی ساخت کا زمانہ گیارھویں صدی عیسوی کہا جا سکتا ہے (نمونے عرب عجائب گھر میں، در زکی محمد حسن: کنوز الفاطمیین، قاہرہ ١٩٣٧ء، لوحہ ٥٦؛ وکٹوریا و البرٹ عجائب گھر میں، در M. Longhurst: *Catalogue of Carvings in Ivory*، ج ١، لندن ١٩٢٧ء، لوحہ ٢٨؛ Dimand کے میٹروپولیٹن عجائب گھر میں، کتاب مذکور، شکل ٧٢۔ لکڑی پر منبت کاری کے نمونوں کے لیے دیکھیے E. Pauty: *Les bois sculptés jusqu'à l'époque ayyoubide (Cat. gén. du Musée arabe du Caire)*، قاہرہ ١٩٣١ء)۔ المقریزی: الخطط، ١: ٤١٤ نے خلیفہ المستنصر کے خزائن کا چشم دید حال لکھتے ہوئے عاج کے مستطیل اور گول ڈبوں کا ذکر کیا ہے۔

ان کے علاوہ جو دوسری اشیا ہیں انہیں سردست قطعیت کے ساتھ فاطمی دور سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ ایسی اشیا کا ایک مجموعہ جو اس دور سے متعلق ہونے کا سب سے زور دار دعوی کر سکتا ہے فلورنس کے بر گیلو Bargello عجائب گھر کی بہت ہی خوبصورت تختیاں ہیں۔ انہیں بیچ میں سے کھود کر نقش و نگار بنائے گئے ہیں، جو غالباً وضع قطع اور موضوع کے اعتبار سے قلاؤن کے مارستان کی منقش چوبی تختیوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ اب عرب عجائب گھر میں ہیں۔ اپنے نقوش اور کاریگری کے لحاظ سے یہ تختیاں فسطاط کی تختیوں سے کہیں زیادہ برتر ہیں۔ ان کی عمدہ تصویریں دیکھیے در

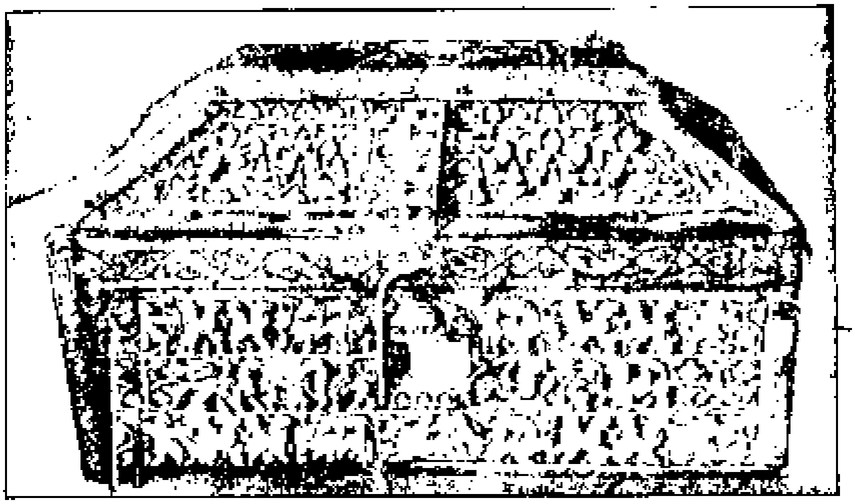


[illegible]

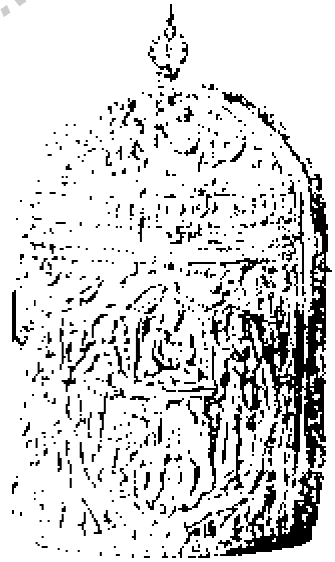
[illegible] Museo Nazionale, Florence



[illegible]



[illegible]



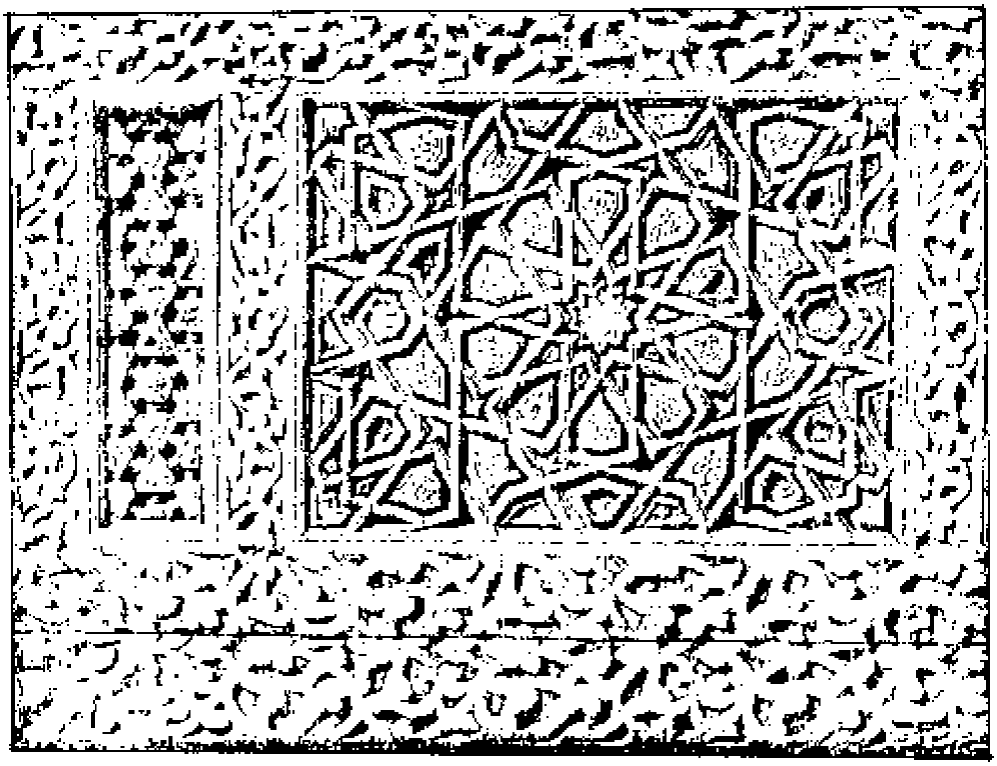
شکل [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] (Hispanic Society) [illegible]

امریکہ



شکل [illegible]

[illegible]

Meisterwerke Muhammadanischer Kunst، برلن ۱۹۱۰ء، ۳، لوحہ ۲۵۳ - ایک اور نمونہ لوور Louvre میں ہے، دیکھیے G. Migeon : *Manuel d' art Musulman*، بار دوم، پیرس ۱۹۲۷ء، شکل ۱۴۸ - مارستان کی تختیوں کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، لوحہ شمارہ ۴۹ تا ۵۸) - ایک اور مجموعہ جسے فاطمی دور سے منسوب کیا جاتا ہے، عاج کی مہنالوں یا ہاتھی دانت کے نرسنگوں اور ڈبوں پر مشتمل ہے - ان کی ایک ممتاز وضع قطع ہے جس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کا ابھرواں کام دو سطحوں پر کیا گیا ہے - اس کی تزئین میں دائروں کا جال بنا ہوا ہے اور ہر دائرے میں کسی جانور یا پرندے کی شکل بنائی گئی ہے اور ڈبوں پر انسانی شکلیں بھی ہیں - تزئین کا یہ اسلوب فاطمیوں نیز اندلسی زیورات کے ذخائر میں بھی کار فرما نظر آتا ہے - اس اسلوب کا صقلیہ یا جنوبی اطالیہ سے انتساب کا امکان بھی قابل غور ہے جہاں کے نارمن حکمرانوں کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ انہوں نے مسلمان کاریگروں کی خدمات حاصل کی تھیں، کیونکہ وہاں نرسنگوں کی ایک تعداد موجود ہے، جو بظاہر مغربی ساخت کے ہیں، لیکن عمومی حیثیت سے ان کے نقش و نگار کا انداز مشرقی نظر آتا ہے؛ اگرچہ نرسنگے فی الواقع مصر میں بنائے گئے تھے تو اتنا ضرور ممکن ہے کہ وہ مغرب کے ملکوں کو برآمد کرنے کی غرض سے بنائے گئے ہوں گے (Q. von Falke : *Elfenbeinhörner*، ص ۱۱۵ تا ۱۷ ن)۔ اس مصنف نے میٹروپولیٹن میوزیم کے چند نرسنگوں کو اور ایک شکستہ ٹکڑے کو اس مجموعے سے منسوب کیا ہے - اس کے علاوہ چار ڈبے، سات تختیاں (وکٹوریا و البرٹ میوزیم میں) اور عاج کا ایک صندوقچہ (میٹروپولیٹن میوزیسم میں) بھی اسی قبیل سے ہیں۔

اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ مصر میں سطح پر پرت جمانے (incrurstation) کا کام ہوا کرتا تھا - پلرمو کے Cappella Palatina میں ایک چوبی ڈبے کے اوپر ہاتھی دانت کے پرت کی تہ کو مصر کی صنعت سے منسوب کیا جاتا ہے، کیونکہ یہ کام طرز اور طریق ساخت کے اعتبار سے لکڑی کے ایک شکستہ تختے کے کام سے ملتا جلتا ہے جس پر ہاتھی دانت کا پرت جمایا گیا ہے - یہ تختہ اِدفو Edfu سے دستیاب ہوا تھا اور اب عرب میوزیم (قاہرہ) میں ہے - اس کی ساخت کا زمانہ بارھویں صدی عیسوی کا آخر یا تیرھویں صدی عیسوی کا آغاز ہو سکتا ہے (Monneret de Villard : *La Casetta*، لوحہ ۱ تا ۵؛ اِدفو کے تختۂ چوبیں کے لیے دیکھیے لوحہ ۲۶)۔

بحالیکہ مسلمان کاریگر لکڑی پر عاج کی ترصیع اور تہ کاری کا اسلوب اختیار کر رہے تھے، قبطی کاریگروں نے پچی کاری آرائش کی پرانی روایت جاری رکھی - دیر السریانی (در وادی نطرون) میں حضرت مریم[۴] کے گرجا کے دروازوں پر جو دسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں بنائے گئے تھے، فن کے یہ دونوں طریقے برتے گئے ہیں (Monneret de Villard، لوحہ ۱۲ تا ۲۵)، لیکن بعد کے زمانے میں ترصیع کے اصول کا استعمال بہت کم رہ گیا اور وہ بھی چھوٹی چھوٹی چیزوں کے لیے مخصوص ہو گیا - دوسری طرف ایوبی اور مملوک ادوار میں بڑی سطحوں کو مزین کرنے کے لیے عاج کی پچی کاری کا کام کثرت سے ہونے لگا - وہ مشہور و معروف منبر جو ۱۱۶۸ - ۱۱۶۹ء میں نورالدین کے حکم سے حلب میں بنایا گیا اور القدس کی مسجد الاقصٰی کو بھیجا گیا تھا، اس قسم کے سلسلے کا پہلا کام ہے جس میں عاج یا استخوان کی سادہ یا تراشیدہ تختیاں لکڑی کی زمین میں اس طرح جڑی جاتی تھیں کہ ان سے ہندسی نمونے، ستارے یا کثیر الاضلاع

شکلیں بن جاتی تھیں۔ رنگین پچی کاری مملوکی دور کی کرسیوں، منبروں اور چوکیوں (دِکّہ) میں بنائی جاتی ہے۔ لکڑی اور عاج کا تضاد و تقابل تجریدی اشکال کو زیادہ نمایاں کرنے کا کام دیتا ہے اور اگر عاج کی تختیوں کو تراش کر گلکاری یا کتبے بنا دیے جائیں تو یہ اثر اور بھی گہرا ہو جاتا ہے۔ ممالیک کے زوال کے بعد یہ صنعت ترکی میں اختیار کر لی گئی، جہاں مساجد کے ساز و سامان میں عاج کی رنگین پچی کاری کے نہایت عمدہ نمونے موجود ہیں جو سترھویں صدی عیسوی میں بنائے گئے تھے (مسجد الاقصٰی کے منبر کی تصویر M. van Berchem: *Syrie du Nord, Jerusalem*، *CIA*، ج ۲، عدد ۲۴۴، ص ۳۹۳، بعد لوحہ ۲۹ - ۳۰، میں دی گئی ہے)۔ مملوکی دور کے نمونے G. Wiet اور L. Hautecoeur: *Les Mosquées du Caire*، پیرس ۱۹۳۲ء، ج ۲، لوحہ ۱۴۲ میں اور ترکی نمونے E. Kühnel: *Meisterwerke der Archäologischen Museen in Istanbul*، ج ۳، برلن - لائپزگ ۱۹۳۸ء، لوحہ ۴۹ میں ملیں گے)۔

(۳) عاج کی بنی ہوئی اشیا کا ایک مجموعہ جس کے بارے میں بحث و مباحثہ کا ایک بڑا سلسلہ جاری رہا، منقش اور سنہری آرائش کے ڈبوں، کنگھیوں اور عصاؤں پر مشتمل ہے۔ ان اشیا کی ایک بڑی تعداد ازمنۂ وسطی میں یورپی گرجاؤں کے مخزنوں میں پہنچی، جہاں ڈبے تبرکات یا متبرک روٹی رکھنے کے لیے اور کنگھیاں کلیسائی مراسم کے لیے استعمال کی جاتی تھیں۔ P. B. Colt کی کتاب *Siculo-Arabic Ivories* میں، جو اس موضوع پر تقریباً ایک مکمل تصنیف ہونے کا دعوی کر سکتی ہے، ایسی نوے اشیا کی تصویریں دی گئی ہیں جن کے رنگین نقوش ابھی تک نظر آتے ہیں۔ ان سب چیزوں میں اسلوب اور طریق کار کے بعض مشترک پہلو ہیں۔ بہت سی چیزوں کا اصلی رنگ بالکل غائب ہو چکا ہے اور Würzburg کے مشہور ڈبے کا اصلی حالت میں محفوظ رہنا ایک مستثنٰی صورت ہے۔ ان چیزوں میں اشکال کے بیرونی خطوط بالعموم سیاہ ہیں اور ان کے اندر رنگ بھرے گئے ہیں جن میں سرخ، نیلا اور سبز شامل ہیں؛ سنہری رنگ کے لیے سونے کا پانی اور ورق دونوں استعمال کیے گئے ہیں۔ اکثر چیزوں کے حاشیوں پر خط کوفی یا نسخ میں عربی کتبے درج ہیں جن میں سے بعض ان کے مالک کے حق میں دعائیہ فقروں پر مشتمل ہیں اور بعض کسی غزل کے اشعار ہیں، جس سے خیال ہوتا ہے کہ یہ صندوقچے دلہنوں کے لیے بنائے گئے ہوں گے کہ وہ ان میں اپنے قیمتی اور چھوٹے موٹے زیور وغیرہ رکھ سکیں۔ ایسے نمونے بھی ہیں جن میں عربی حروف محض تزئین و زیبائش کے لیے لکھ دیے گئے ہیں اور جن کے کوئی معنی نہیں۔ بدقسمتی سے کسی بھی باقی ماندہ کتبے میں تاریخ یا کاریگر یا مالک کا نام مذکور نہیں؛ اگرچہ اس بات پر بالعموم اتفاق ہے کہ یہ چیزیں بارھویں اور تیرھویں صدی سے منسوب کی جا سکتی ہیں؛ تاہم ان کے تیار ہونے کی جگہ کے بارے میں اختلاف رائے ہے اور جب تک کوئی ایسا کتبہ دستیاب نہیں ہوتا جس سے جگہ کے بارے میں انکشاف ہو سکے یا کسی ہم عصر ماخذ میں کوئی حوالہ نہیں مل جاتا، اس وقت تک اس سوال کا کوئی قطعی جواب نہیں دیا جا سکے گا۔ موجودہ حالات میں اسلوب اور تصاویر کی وضع قطع سے ہی کوئی شہادت فراہم ہو سکتی ہے۔

اسلوب یا وضع قطع کی بنا پر ان چیزوں کو بہ اختلاف ایران، عراق، شام، مصر، ہسپانیہ اور صقلیہ سے منسوب کیا گیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ایران کے نام نہاد "مینائی" برتنوں کی جو بارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر اور تیرھویں صدی عیسوی سے

تیار کیے گئے، آرائش سطحی طور پر آج کی رنگین چیزوں کی آرائش سے مشابہ ہے، یعنی آرائش کی کھلی کھلی ترتیب اور تصاویر بالخصوص گھوڑوں پر سوار آدمیوں کی تصویروں میں شام کے آرائشی فنون میں جو نمونے پائے جاتے ہیں ان کی مدھم سی جھلک ہاتھی دانت کی ان چیزوں میں بھی موجود ہے ۔ رنگین عاج کی چیزوں کے ایک ممتاز مجموعے کی آرائش میں ستاروں کی ایسی بیلیں اور ہندسی شکلیں شامل ہیں جو دور غرناطہ کے فن تزئین سے اتنی مشابہ ہیں کہ ان کا انتساب چودھویں یا پندرھویں صدی کے غرناطہ کی کسی کارگاہ سے یقینی معلوم ہوتا ہے (Perrandis، عدد ۸۹ تا ۱۰۳) ۔ Ferrandis نے باقی چیزوں کا صقلیہ کی ساخت ہونا تسلیم کیا ہے، لیکن وہ کہتا ہے کہ ان میں سے تین ہسپانیہ کی ساخت ہو سکتی ہیں جن میں صقلیہ کی نقالی کی گئی ہے، یعنی عدد ۹ اور ۹۵ در Cott اور Fietro، Navarre، کے کلیسا میں ایک صندوقچہ جس کا ذکر Cott نے نہیں کیا ; Ferrandis، شمارہ ۲۱) ۔ تاہم اس چھوٹے سے اور کسی قدر منفرد مجموعے کے علاوہ [عاج کے اس تزئینی کام سے] بہت زیادہ نمونے فاطمی عہد کے مصر کی نقاشی میں پائے جاتے ہیں، مثلاً فسطاط کے مٹی کے برتنوں کے ٹکڑوں، لکڑی کے تراشیدہ نمونوں، بالخصوص مارستان کے تختوں اور فاطمی نقاشی کی سب سے بڑی باقی ماندہ یادگار یعنی پلرمو کے Cappella Palatina کی چھت میں ۔ Kühnel (دیکھیے مآخذ) نے انھیں صقلیہ کی (اور بعض صورتوں میں ہسپانیہ کی ساخت بتایا ہے ۔ اس سلسلے میں وہ صندوقچہ بڑی اہمیت کا حامل ہے، جو صوبۂ Palenoia میں Carrión de los Condes کے مقام پر ملا تھا اور اب میڈرڈ کے Museo Arqueólogico میں ہے (Ferrandis، عدد ۹) ۔ یہ ایک مستطیل صندوقچہ ہے جس کی سطح ڈھکنے سمیت پچی کاری کے کتبے میں اس کا انتساب خلیفہ المعزّ سے کیا گیا ہے جو آخری فاطمی خلیفہ تھا ۔ اس نے افریقیہ (تونس) میں رہ کر سلطنت کی اور اس کے ساتھ یہ دلچسپ اطلاع بھی درج ہے کہ یہ صندوقچہ فاطمی دارالحکومت المنصوریہ میں بنایا گیا تھا جو القیروان کے قریب واقع تھا ۔ بدقسمتی سے کاریگر کا نام تقریباً مٹ گیا ہے اور صرف اس کی نسبت خراسانی باقی رہ گئی ہے؛ لہذا صندوقچے کی تاریخ ساخت ۳۴۱ھ/ ۹۵۲ء اور ۳۶۵ھ/۹۷۲ء کے درمیان معیّن کی جا سکتی ہے ۔ اس کے پہلوؤں پر بیل بوٹوں سے حاشیہ بنایا گیا ہے جس میں سبز اور سرخ رنگ بھرے گئے ہیں ۔ نقاشی اگرچہ معمولی ہے اور اس کا اسلوب اس مجموعے کی نقاشی سے مختلف ہے جو زیر بحث ہے، تاہم اس سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ المغرب میں دسویں صدی عیسوی کے ربع سوم ہی سے عاج پر رنگین نقاشی کا کام ہونے لگا تھا، جو بظاہر مصر ہی سے یہاں پہنچا تھا ۔

اس کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے کہ رنگین عاج کی یہ چیزیں ایک ایسی طرز نقاشی کی مظہر ہیں جسے مسلمانوں کے اصول و ضوابط فن کے ساتھ پوری طرح منطبق نہیں کہا جا سکتا ۔ ان کی چھدری چھدری آرائش اور اکثر بے پروائی سے بنے ہوئے نقش و نگار صاف طور پر مسلمانوں کی نقاشی کے خلاف ہیں، جس میں ہم یہ دیکھنے کے عادی ہیں کہ ہر نقش پوری احتیاط اور کامل صحت سے بنایا جاتا تھا ۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر زیر نظر اشیا میں عربی کتبے نہ ہوتے تو انھیں دنیاے اسلام کی صنعت کاری سے منسوب کرنا مشتبہ ہو جاتا، اسی لیے یہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ انھیں کسی ایسے علاقے کی ساخت قرار دیا جائے جو دنیاے اسلام کے کنارے پر واقع تھا اور مشرق اور مغرب دونوں کے اثرات کے لیے کھلا ہوا تھا ۔ یہ

حقیقت کہ بعض صندوقچیاں عیسائی تصاویر کی حامل ہیں اور دو رہبانی عصا ایسے ہیں جن پر بالکل صندوقچیوں جیسی رنگدار تزئین کی گئی ہے، سب سے بڑھ کر یہ کہ رنگدار عاج کی یہ اشیا یورپ ہی کے ملکوں میں پائی جاتی ہیں کہیں اور نہیں ملتیں، ظاہر کرتی ہیں کہ انھیں کم از کم دنیاے مغرب کے بازاروں کے لیے بنایا جاتا تھا (عیسائی تصاویر کے لیے دیکھیے Cott، عدد ۳۸، ۳۹، ۴۲، ۴۴، ۸۰؛ عصاؤں کے لیے دیکھیے عدد ۱۴۸، ۱۴۹)۔ Instituto de Valencia de Don Juan میں جو "غرناطی" صندوقچہ محفوظ ہے، اس کے کتبے میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ صندوقچہ عشاے ربّانی کی متبرّک روٹی رکھنے کے لیے بنایا گیا تھا (Cott، عدد ۱۳۸)۔ بالعموم اس پر اتفاق ہے کہ کنگھیاں عشاے ربّانی کی تقریب ہی کے سلسلے میں استعمال کی جاتی تھیں۔ قیاس غالب یہ ہے کہ رنگدار عاج کا کام کرنے والے مراکز ایک سے زیادہ تھے، نیز یہ کہ اس کے گھٹیا نمونے کسی اعلٰی درجے کی اصل کی بھدی نقل ہیں، لیکن جب تک ہمیں کوئی دستاویزی نمونہ نہیں ملتا اس وقت تک یہ مسئلہ قطعی طور پر حل نہیں ہوگا۔

(۴) ازمنہ وسطٰی کی اسلامی صنعت عاج کے بہت ہی قابل قدر نمونے وہ ہیں جو اندلس میں ہاتھی دانت کو تراش کر تیار کیے گئے ہیں۔ ان چیزوں میں سے بعض شاہکار ایسے ہیں جو بوزنطہ اور مغرب کی اشیاے عاج کے مقابل رکھے جا سکتے ہیں۔ خوش قسمتی سے ایسی دستاویزی اشیا موجود ہیں جن کی مدد سے ایک صدی سے کچھ کم مدت کی تاریخ کا پتا چلایا جا سکتا ہے۔ جن مصنوعات پر اوپر بحث کی گئی ہے ان کے برعکس یہ اندلسی نوادر شاہی سرپرستی میں تیار کرائے گئے تھے اور ان میں سے بعض کی تیاری کا مقصد بھی یہ تھا کہ وہ شاہی خاندان کے کسی فرد کی خدمت میں پیش کیے جائیں۔ اس دور کے نصف اول میں صنعت عاج کا مرکز قرطبہ رہا، بعد ازاں وہ مدینۃ الزّاہراء میں منتقل ہوا۔ اس طرح عاج کی یہ اشیا خلافت قرطبہ کے اس دور سے تعلق رکھتی ہیں جب اس کی شان و شوکت زوال پذیر ہو چکی تھی۔ اندلس کی اس عربی صنعت کے اوّلین نمونے غالبًا قرطبہ میں تیار کیے گئے تھے اور ان کی خصوصیت یہ تھی کہ وہ صرف اشجار کے نقوش سے مزیّن تھے (Ferrandis، عدد ۱ تا ۳)۔ مدینۃ الزّہراء کے نئے کارخانے کی بنی ہوئی اشیاے عاج کے جو قدیم ترین نمونے دستیاب ہوسکے ہیں، ان میں سے ایک میں پھولوں کی بیل کے اندر پرندوں کے اور حیوانوں کے جوڑے دکھائے گئے ہیں اور ایک اور میں رقّاصوں کا جوڑا بنا ہوا ہے (Ferrandis، عدد ۴ تا ۶)۔ ان دونوں مجموعوں کے کاریگر واضح طور پر قرطبہ کی بڑی مسجد کی تراشیدہ مرمریں تختیوں نیز مدینۃ الزّاہراء کی مرمریں روکاروں (revetments) کے کام سے پوری طرح آگاہ معلوم ہوتے ہیں۔ ایک اور مجموعہ ایسی اشیا پر مشتمل ہے جو مدینۃ الزّہراء کے کارخانے میں ایک ہی کاریگر نے بنائی تھیں، جو اپنا نام خَلَف تحریر کرتا ہے (Ferrandis، عدد ۷ تا ۱۰)۔ اس کا شاہکار وہ گول صندوقچہ ہے جو نیویارک کی ہسپانوی انجمن کی ملکیت میں ہے۔ اس کا اسلوب سب سے ممتاز ہے: پرندے جانور اور شکلیں نمایاں طور پر غالب ہیں اور گہری تراش کے پھول اور پتے بکثرت ہیں جن کی جزئیات پر بہت توجہ صرف کی گئی ہے۔

بلاشبہہ سب سے بڑا کارنامہ ہاتھی دانت کی چیزوں کا وہ سلسلہ ہے جس میں مختلف مناظر کے اندر جانوروں اور انسانوں کی شکلیں بنائی گئی ہیں اور جسے درحقیقت عربی۔ ہسپانوی

صنعت کے نہایت ہی قیمتی نمونوں میں شمار کرنا چاہیے۔ یہ اشیا صرف خوبی فن کے لحاظ ہی سے اعلٰی درجے کی نہیں ہیں، بلکہ معاشرتی دستاویزوں کی حیثیت سے ان میں درباری زندگی اور شکار کے جو مناظر نقش ہیں، وہ ہمارے لیے اندلسی تہذیب کی نفاست پسندی کی بہت ہی کمیاب تصویر ہیں۔ تین عمدہ ترین نمونوں (Ferrandis، عدد ۱۳، ۱۴، ۱۹) میں سے دو اسطوانی شکل کے صندوق ہیں، ان میں سے ایک لوور Louvre کے عجائب گھر میں اور دوسرا وکٹوریا اینڈ البرٹ میوزیم میں ہے۔ مقدم الذکر الحکم ثانی کے بھائی المغیرہ کو پیش کیا گیا تھا اور اس پر ۳۵۷ھ/۹۶۸ء کی تاریخ درج ہے، دوسرا زیاد بن افلح کو نذر کیا گیا تھا جس کی تاریخ ۳۵۹ھ/ ۹۷۰ء ہے۔ تیسری نادر چیز پمپلونہ (Pamplona) کے گرجا گھر کا وہ ڈبا ہے جو المنصور کے ایک بیٹے کی نذر ہوا اور جس پر ۳۹۹ھ/۱۰۰۸ء کی تاریخ دی گئی ہے۔ یہ آخری ڈبا قرطبہ کے کارخانے کی مؤخر ترین ساخت ہے جو سلامت رہی ہے۔ پانچ اور اشیا بھی اسی سلسلے سے تعلق رکھتی ہیں (Ferrandis، عدد ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۲)۔ ان کے مناظر گوشہ دار (Labed) دائروں، کثیر الاضلاع اشکال اور محرابوں کے اندر بنائے گئے ہیں۔ اشجار کو جانوروں اور انسانوں کی شکلوں کے مقابلے میں ثانوی حیثیت دی گئی ہے، جن کی تصویریں نسبۃً زیادہ ہیں۔ ان نقوش کی متناسب ترتیب قدرتی مناظر کے اثر کو زائل نہیں کرتی۔ ان پر اس قسم کے مناظر دکھائے گئے ہیں کہ امیر اپنے خدم و چشم اور مطربوں کے ساتھ باز اور شاہین لیے ہوے ہے، شکاری اپنے شکار کے ساتھ کشمکش کر رہے ہیں، کھیتوں میں کام کرنے والے، مثلاً کھجور کی فصل چننے والے، شکاری جانور جو اپنے شکار کے ساتھ گتھے ہوئے ہیں؛ ایک نمونے میں ہاتھی بنایا گیا ہے۔ ان میں پمپلونہ کے ڈبے کے سوا کسی پر بنانے والے کا نام درج نہیں؛ اس ڈبے پر ایک سے زیادہ فن کاروں کے نام درج ہیں۔

خلافت قرطبہ کے زوال کے بعد کاریگروں نے کونکہ (Cuenca) میں ایک نیا کارخانہ قائم کر لیا جہاں انہیں طلیطلہ کے بنو ذوالنّون حکمرانوں نے پناہ دی تھی۔ اس کارخانے کی صنعت کاری کا اولین نمونہ (Ferrandis، عدد ۲۵) جو دستیاب ہو سکا ہے، ۴۱۷ھ/۱۰۲۶ء کی تاریخ کا ہے اور اس پر کاریگر کا نام محمد بن زیّان درج ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کارخانہ اس وقت سے پہلے قائم ہو چکا تھا جب اسمٰعیل الظّافر نے ۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء میں طلیطلہ فتح کیا تھا۔ آخری مستند نمونے (عدد ۲۶) پر ایک کتبہ ہے جس کا انتساب حسام الدّولہ بن یحیٰی المأمون والی کونکہ سے ہے اور اس پر ۴۴۱ھ/۱۰۴۹ء کی تاریخ دی گئی ہے۔ اس پر صنعت کار عبدالرحمٰن بن زیّان کے دستخط بھی ثبت ہیں، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کارخانہ ایک ہی خاندان کی تحویل میں تھا۔ کونکہ کی عاجی اشیا میں قرطبہ کی مصنوعات کی سی جدت و توانائی مفقود ہے۔ ان میں قرطبہ کے نقش و نگار تو دہرائے گئے ہیں، لیکن انہیں پیش کرنے میں اکتا دینے والی یکسانی ہے۔ ان پر جانور اور مناظر گوشہ دار دائروں یا کثیر الاضلاع شکلوں کے اندر نہیں دکھائے گئے، بلکہ افقی یا عمودی قطاروں میں نقش کر دیے گئے ہیں اور بالعموم ایک ہی شکل میں دہرائے گئے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ گیارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں شمالی ہسپانیہ کی عیسائی مملکتیں عاج تراشی کی صنعت میں سبقت لے گئی تھیں اگرچہ ان کی مصنوعات سے اندلسی اصول فن کے آثار ظاہر ہوتے ہیں؛ تاہم عاج تراشی کا رواج اندلس

سے ابھی بالکل زائل نہیں ہوگیا تھا، کیونکہ غرناطہ کی نصری مملکت کے آرائشی فنون کی بچی کھچی چیزوں میں تلواروں اور خنجروں کے وہ قبضے بھی محفوظ ہیں، جن میں ہاتھی دانت لگا ہوا ہے۔ اس عاج پر ایسے بیل بوٹے اور ہندسے کی شکلیں اور کتبے کھدے ہوئے ہیں، جو الحمراء کے چونے اور گچ کی روکاروں (Revetments) کے کام سے مشابہ ہیں۔ (ان میں سے اہم ترین اشیا کی تصاویر دیکھیے، در L. Torres Balbás : *Arte Almohade, Arte Nazari, Arte—Mudejar*، Ars Hispaniae، ج ۴) شکل ۲۵۶- ب و ج، ۲۵۷؛ نیز عاج سے مرصع ایک کمان، شکل ۲۵۵ اور پادری سسنیروس Cisneros کا عصا، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ شاہان بنو نصر کا عصائے شاہی تھا، شکل عدد ۲۴۶۔ دو اور تلواروں کے قبضوں کے لیے دیکھیے Migeon : کتاب مذکور، شکل ۱۶۱۔ اس کے وہ "گوش دار" (eared) خنجر بھی ہیں، جن کے قبضوں اور موٹھوں کے کانوں پر تراشیدہ عاج کی تختیاں جڑی ہوئی ہیں (دیکھیے Torres Balbas : کتاب مذکور، اشکال ۲۵۶ د اور ب)۔

(۵) عاج تراشی کے علاوہ قرطبہ کی صنعت نے عاج کے پرت جمانے کے کام میں بھی بہت امتیازی درجہ حاصل کر رکھا تھا۔ یہ صنعت بنو امیہ کے زوال کے بعد بھی زندہ رہی۔ مسلم مؤرخین اور سیاح اس منبر کا حال بیان کرتے ہوئے جو خلیفہ الحکم ثانی کے حکم سے بڑی مسجد کے لیے بنایا گیا تھا، اس کی تعریف میں رطب اللسان ہیں، لیکن یہ منبر اور وہ منبر جو ہشام ثانی کے حکم سے فاس کی مسجد کے لیے کچھ عرصے بعد بنایا گیا تھا زمانے کی دست برد کی نذر ہوگئے؛ تاہم ان کی کیفیت سے، جو کتابوں میں بیان کی گئی ہے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں منبر لکڑی کے تختوں پر بنائے گئے تھے جن میں عاج کے پرت جڑے ہوئے تھے۔ اس قسم کی آرائش کے قدیم ترین مغربی منبروں کا ایک شاندار نمونہ مراکش کی جامع کتبیہ میں موجود ہے۔ کتبے کے مطابق (دیکھیے J. Sauvaget، در *Hesp.*، ۱۹۴۹ء، ص ۳۱۳ ببعد) یہ منبر قرطبہ میں المرابطون کے زمانے میں بنایا گیا تھا۔ اس منبر کی آرائش اصولاً پچی کاری کے طریقے سے کی گئی ہے اور کھلی ہوئی دھاریوں پر مشتمل ہے، جن میں لکڑی اور عاج کے مکعب ٹکڑے ایک دوسرے کے جواب میں جمائے گئے ہیں اور ان کے اندر گل بوٹے اور کثیر الاضلاع شکلیں نیز بل کھاتی ہوئی بیلیں ہیں، جن میں پھول یا ہندسی اشکال ہیں اور ایک حاشیہ ہے جس میں ایک کتبہ ہے، جس کے حروف عاج کے پرت سے کاٹے گئے ہیں۔ عاج قدرتی رنگ کا ہے یا رنگا ہوا (تفصیلی مطالعے اور تصاویر کے لیے دیکھیے H. Basset و H. Terrasse، در *Hesp.*، ۱۹۲۶ء، ص ۱۶۸ تا ۲۰۴؛ نیز Ferrandis، عدد ۱۵۹)۔ دوسرے منبر اگرچہ فنی لحاظ سے اس حد تک مکمل نہیں؛ تاہم ان سے بڑی تخلیقی صلاحیت ظاہر ہوتی ہے۔ ان میں سے قدیم ترین منبر فاس کی جامع القرویین میں ہے، جو مرابطی عہد کے خاتمے پر ۱۱۳۵ء میں بنایا گیا تھا۔ دوسرے منبروں میں ایک وہ ہے، جو مراکش کی مسجد میں ہے۔ اس کے لیے دیکھیے Bassett و Terrasse، ص ۲۴۴ تا ۲۷۰ اور Ferrandis، عدد ۱۶۰؛ نیز وہ منبر جو تازا کی مسجد میں (۱۲۹۲ - ۱۲۹۳ء) اور مدرسۂ بو عنانیہ فاس میں ہیں (۱۳۵۰ تا ۱۳۵۵ء)۔ مکناسے کے منبر کی ایک نقل مراکش کی جامع المواسین میں ہے (جو سولھویں صدی عیسوی کی ساخت ہے)۔ ہسپانیہ میں بڑے پیمانے پر عاج مرصع کاری کے بہت کم نمونے باقی رہے ہیں، لیکن ایک الماری کے کواڑوں کی ایک جوڑی خاص طور پر عمدہ اور اعلٰی پائے کی ہے، جو اب الحمراء

کے عجائب گھر میں رکھی ہے (Torres Balbás، شکل ۲۴۴، ۲۴۵؛ Ferrandis، عدد ۱۶۷؛ دیگر نمونے، در Torres Balbas، شکل ۲۴۳، Ferrandis، عدد ۱۶۲؛ ۱۷۴) - بعض صندوقچیاں بھی جن پر عاج کی مرصع کاری سے تصویریں یا اشکال ھندسی بنائی گئی ھیں، اتنی ھی قابل قدر ھیں (Ferrandis، عدد ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۷۱) - یہ سب صندوقچیاں ھسپانیہ سے دستیاب ھوئی ھیں اور چونکہ ان کا آرائشی کام طلیطلہ کے جوبے کے عمارتی کام سے مشابہ ہے، اس لیے ان کی ساخت کو الاندلس سے اور بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی سے منسوب کیا جاتا ہے - آخر میں ابو عبداللہ کی مزعومہ تلوار کے قبضے پر جو میڈرڈ کے Museo Historico militar میں ہے، عربی نقوش میں عاج کی مرصّع کاری کا نہایت نفیس کام غرناطہ کے کاریگروں کی ھنرمندی پر شاھد ہے (دیکھیے Torres Balbas، شکل ۲۴۰ اور E. kühnel : maurische konst، برلن ۱۹۲۴ء، لوحہ ۱۲۳؛ پادری سِسنیروس Cisneros کا عصا بھی عاج سے مرصع ہے، دیکھیے اوپر.

(۶) دنیاے اسلام کی صنعت عاج کے اس بیان میں ایران کا کوئی ذکر نہیں آتا - ابھی تک عاج کی کوئی ایسی چیز نہیں ملی جسے منگول دور سے پہلے کے ایران کی بنی ھوئی سمجھا جائے، مگر اس بنا پر یہ فرض کر لینا کہ ایران عاج پر کام کرنے کی صنعت سے نابلد تھا، عاجلانہ فیصلہ ھوگا کیونکہ معاصر ادب میں ایسے حوالے موجود ھیں جو حقیقت حال کو اس کے برعکس ظاھر کرتے ھیں - (Monnert de Villard، کتاب مذکور، ص ۱۵ نے القزوینی (طبع Wüstenfeld)، ۲ : ۲۷۲ کا ایک اقتباس نقل کیا ہے جس میں وہ لکھتا ہے کہ ترقی ضلع اصفہان کے باشندے آبنوس اور ھاتھی دانت کی چیزیں بنانے میں ماھر ھیں. M. de V. نے یہ خیال ظاھر کیا ہے کہ اس سے عاج کی ایک مقامی مرصع کاری کی صنعت مراد ہے) - اگر ایران کی بنی ھوئی عاج کی کوئی چیز نہیں ملی تو اس کے لیے زمانے کی دست برد اور حادثات کو قصوروار سمجھنا چاھیے - اس بات کا ثبوت کہ بعد کے ادوار میں عاج کی ترصیع کا کام ھوتا تھا عاج سے مرصع کواڑوں کی وہ جوڑی مہیا کرتی ہے، جو گور میر، سمرقند سے ملی تھی اور لینن گراڈ کے ھرمیٹیج میوزیم Hermitage Museum میں ہے (Survey of Persian Art، ج ۶، لوحہ ۱۴۷۰) - یہ کواڑ ۸۰۸ھ/۱۴۰۵ء میں بنائے گئے تھے اور ان کی آرائش خاص تیموری دور کے نمونے کی ہے - ایک قلمدان (S. Lane-Poole : The Art of the Saracens of Egypt، لنڈن ۱۸۸۶ء، شکل ۲۷) اور خنجروں کے قبضے جو اٹھارویں صدی یا اس کے بعد کے ھیں (P. Holstein : Contribution à l' étude des armes orientales، پیرس ۱۹۳۱ء، ج ۲، لوحہ ۹۱) یہ ظاھر کرتے ھیں کہ عاج تراشنے کی صنعت کا کوئی ایرانی دبستان موجود تھا.

مآخذ : (۱) E. Diez : Bemalte Elfenbein Kästchen und Pyriden der Isl. Kunst, Jahrbuch d- Königl. Kunstsammlungen، ۱۹۱۰ء، ص ۲۲۱ تا ۲۳۳؛ (۲) E. Kühnel : Sizilien und die Isl. Elfenbeinmalerei Zeitschr-f. Bildende Kunst، ۱۹۱۴ء، ص ۱۶۲ تا ۱۷۰؛ (۳) O. V. Falke : Elfenbeinhörner I : Agypten und Italien : Pantheon، ۱۹۲۹ء، ص ۵۱۱ تا ۵۱۷؛ (۴) U. Meret de Viliard : La cassetta incrostata della Cappella Palatina di Palermo، روما ۱۹۳۸ء؛ (۵) J. Ferrandis : Marfiles árabes de Occident، میڈرڈ ۱۹۳۵ تا ۱۹۴۰ء.

(R. PINDER WILSON)

عاد : ایک قدیم قبیلہ جس کا ذکر قرآن مجید

میں ذکر آیا ہے۔ اس کے حالات تاریخ کے دھندلکوں میں گم ہیں۔ یہ ایک زبردست اور طاقتور قوم تھی، جو حضرت نوحؑ کے زمانے کے فوراً بعد ظہور پذیر ہوئی [قرآن مجید میں ان کو خلفائے قوم نوحؑ کہا گیا ہے، پھر یہ عظیم قوم] اپنی شاندار خوشحالی کے باعث سرکش ہو گئی (۷ [الاعراف] : ۶۹؛ ۴۱ [السّجدۃ] : ۱۵)۔ قوم عاد کی مستحکم عمارات کا ذکر ۲۶ [الشعرآء] : ۱۲۸ ببعد میں آیا ہے؛ ۸۹ [الفجر] : ۶ و ۷ میں عاد کو اِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ کہا گیا (عاد ارم ستونوں والے)، دیکھیے عنوان ارم ذات العماد۔ ۴۶ [الاحقاف] : ۲۱ کے مطابق عاد اَحْقاف [رک بآں] یعنی ریتلے ٹیلوں والے علاقے میں رہتے تھے۔ عاد کی طرف ان کے بھائی ھودؑ [رک بآں] پیغمبر بنا کر بھیجے گئے، جن کے ساتھ انھوں نے وہی سلوک کیا جو مکّے والوں نے بعد میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے کیا۔ اس جرم کی پاداش میں ھودؑ اور چند نیک آدمیوں کے سوا عاد کی ساری قوم آندھی کے ایک سخت طوفان سے ھلاک ہو گئی (۷ [الاعراف] : ۷۲ ببعد؛ ۴۱ [حٰمٓ السجدۃ] : ۱۶؛ ۵۴ [القمر] : ۱۹؛ ۶۹ [الحاقہ] : ۶)۔ آخر میں ۱۱ [ھود] : ۵۲ میں ایک قحط کا ذکر ہے جس میں وہ مبتلا ہو گئے تھے۔ انھیں اشارات کی بنا پر بعد میں قصص الانبیا کا مواد مرتب ہوا (ان کے لیے رک بہ مادہ ھود، ارم ذات العماد، لقمان)۔

عربوں میں قوم عاد کا جو قصہ مشہور ہے [اس کی بنیاد قرآن مجید، تفسیری روایات اور احادیث پر ہے]۔ پرانے شعرائے عرب عاد کو ایک ایسی قدیم قوم کی حیثیت سے جانتے تھے جو تباہ ہو چکی تھی (مثلاً طَرَفہ، ۱ : ۸؛ المفضّلیات، ۸ : ۳۰؛ ابن ھشام، ۱ : ۳۶۸؛ زُہَیر، ۲۰ : ۱۲؛ [نیز رک بہ لقمان]؛ یہیں سے یہ محاورہ نکلا ہے : ”مِنْ عَھْدِ عَاد“ (عاد کے زمانے سے لے کر)، حماسہ (طبع Freytag)، ص ۱۹۵، ۲۴۱۔ شعرائے بنو ھُذَیل کے دیوان [دیوان الھذلیین]، ۸۰ : ۶ میں عاد کے بادشاہوں کا اور النابغہ، ۲۵ : ۴ میں ان کی دانائی کا حال مذکور ہے۔ زُہَیر : معلقہ، شعر ۳۲ میں احمر عاد کا ذکر آیا ہے۔ اس کے علاوہ شعرائے بنو ھُذَیل کے دیوان، ص ۱۴، میں احمر عاد کا جو ذکر آیا ہے وہ قابل غور ہے، کیونکہ مسلمانوں کی روایات میں (قُدار) الاحمر کو ثمود [رک بآں] کا ایک فرد مانا گیا ہے۔

[عرب مؤرخین کے نزدیک قوم عاد ان عرب قبائل میں شمار ہوتی ہے جو صفحۂ ہستی سے حرف غلط کی طرح مٹا دیے گئے۔ یہ ھلاک ہونے والے نو قبائل تھے جو اِرَم بن سام بن نوح کی اولاد تھے۔ ان قبائل کے نام یہ ہیں : عاد، ثمود، طَسْم، جَدِیس، جُرھُم، اُمَیم، عَبِیل، وَبار اور عِملیق۔ مؤرخین نے عاد اُولیٰ اور عاد ثانیہ کی تقسیم کا بھی ذکر کیا ہے]۔ علمائے یورپ قوم عاد کے بارے میں انساب العرب کو مشکوک مانتے ہیں [مگر یہ رائے غلط ہے]۔ اکتشافات اثریہ کی رو سے یہ بات بھی درست ثابت نہیں ہوئی کہ عمان اور حضر موت کے درمیان تہذیب عاد پھل پھول نہیں سکی کیونکہ یہ علاقہ وسیع اور ناقابل سکونت ریگستان ہے۔ علمائے عرب اور عصر حاضر کے بعض اہل علم نے اِرَم کو آرم سمجھنے کا جو نظریہ اختیار کیا ہے، وہ صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ علمائے عصر حاضر میں سے Loth نے عاد کو مشہور و معروف قبیلۂ اِیاد ٹھیرایا ہے؛ دوسری جانب Sprenger نے عاد کو آل اود (Oadites) میں تلاش کرنے کی سعی کی ہے، جو بطلمیوس (Ptolemy) کے بیان کے مطابق شمال مغربی عرب میں رہتے تھے۔

اس سے جشمہ کا چاہ زرم یاد آ جاتا ہے (الہمدانی: صفۃ، ص ۱۲۶؛ A. Sprenger : Die alte Geogr. Arabiens، فصل ۲۰۷؛ A. Musil : Arabia Petraea، ج ۲، حصہ ۲، ص ۱۲۸) ۔ عقبہ سے مشرق کی طرف کوئی پچیس میل کے فاصلے پر جبل رمّ میں دوسری صدی عیسوی کے ایک نبطی معبد کی کھدائی سے جو نبطی کتبے برآمد ہوے ہیں، ان میں اس جگہ کا نام اِرم لکھا ہے؛ Savignac نے بظاہر معقول استدلال سے اسے [قرآنی] اِرَم کے ساتھ مرتبط کیا ہے، دیکھیے H. W. Glidden، در BASOR، عدد ۷۳، ۱۹۳۹ء، ص ۳ ببعد ۔ رمّ کو بھی الہمدانی کا لزم اور بطلمیوس کا اراماوًا Aramaua مانا جا سکتا ہے؛ لیکن Wellhausen نے کہا ہے کہ "من عہد عاد" کے محاورے کے ساتھ ساتھ "من العاد" بھی آیا ہے، لہٰذا اس کا نظریہ یہ ہے کہ اصلاً عاد کا لفظ اسم نکرہ تھا (بمعنی "عہد قدیم"، اسم صفت عادی بمعنی "بہت قدیم") اور اس محاورے کی غلط تشریحات سے عاد کی افسانوی قوم پیدا ہوگئی ۔ [یہ نظریہ جدید تحقیق کی رُو سے درست نہیں ہے] ۔

مآخذ: (۱) الطبری، ۱ : ۲۳۱ ببعد؛ (۲) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، ص ۸۰؛ (۳) A Sprenger : Das Leben und die Lehre des Mohammad، ۱ : ۵۰۵ تا ۵۱۸؛ (۴) وہی مصنف : Die alte Geogr. Arabiens، فصل ۱۹۹؛ (۵) Caussin de Perceval : Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme، ۱ : ۲۵۹؛ (۶) E. Blochet : Le Culte d'Aphrodite-Anahita chez les arabes du paganisme، ۱۹۰۲ء، ص ۲۷ ببعد؛ (۷) O. Loth، در ZDMG، ۱۸۸۱ء، ص ۶۲۲؛ (۸) J. Wellhausen : GGA، ۱۹۰۲ء، ص ۵۹۶ (مقالہ بر واقدی)، ص ۳۰۲؛ (۹) J. Horovitz : Koranische Untersuchungen، لائپزگ ۱۹۲۶ء، ص ۱۲۵ ببعد؛ (۱۰) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد ۱۹۵۱ء، ص ۲۲۰ تا ۲۳۷ ۔ "عادی" بمعنی عفریت کے لیے دیکھیے مثلاً الاغانی، ۲ : ۱۸۲؛ ابن قتیبہ: کتاب الشعر، ص ۱۹۷؛ المبرد: الکامل، طبع Wright، ص ۹۹۶، حواشی؛ [(۱۱) ادیب لحود: حضارۃ العرب] ۔

(F. BUHL)

⊗ تعلیقہ: ولہاؤزن Wellhausen (جرمن مستشرق) کے نزدیک عاد ایک افسانوی قوم ہے جس کا نہ بائیبل میں ذکر ہے نہ کتبات بابل میں ۔ اس قوم کا گہوارہ عمّان اور حضر موت کا درمیانی علاقہ بتایا جاتا ہے جو ویسے ہی ناقابل سکونت ہے ۔ گزشتہ صدی کے اکتشافات اثریہ کی رو سے ولہاؤزن کا نظریہ درست ثابت نہیں ہوا ۔ اب قوم عاد تاریخ کے دھندلکوں میں سے نمایاں ہو رہی ہے ۔

۱۔ James Montgomery نے اپنی کتاب Arabia and Bible میں بتایا ہے کہ عہد قدیم میں عرب میں نسبۃً وافر پانی موجود تھا ۔ وادیاں اور سرسبز قطعات تھے ۔ احقاف میں جہاں آج زندگی بسر کرنا محال ہے، آبادیوں کے کھنڈر ملتے ہیں، جو کسی قوم کے نقش پا کی غمازی کرتے ہیں ۔ عاد اسی زمانے کی قوم ہے ۔

۲۔ R. P. Dougherty نے اپنی کتاب The Sea Land of Ancient Arabia میں بتایا ہے کہ عرب عہد شادابی سے گذر چکا ہے ۔ یہاں کئی تہذیبیں دفن ہیں ۔ اشوری کتبات میں ریگ زار عرب کی ایک قوم عادو ۔ اُماتو (امۃ عاد) کا ذکر ہے (ص ۱۷) ۔ مصنف یہ سادہ نتیجہ اخذ نہیں کر سکے کہ اس سے مراد "عاد" ہے ۔

۳۔ عصر حاضر میں مشرق عرب اور خلیج فارس کی ریاستوں میں علماے اثریات نے کام کیا ہے ۔ اس کے نتائج Geoffrey Bibby نے اپنی کتاب Looking for Dilmun، لنڈن ۱۹۷۰ء میں پیش کیے ہیں ۔ انھوں نے بتایا ہے کہ دنیا کی قدیم ترین سمیری

تہذیب کا مرکز عراق نہیں بلکہ عرب ثابت ہوا ہے ۔ عہد قدیم میں عرب میں پانی زیادہ مقدار میں موجود تھا، جھیلیں جو کہ اب خشک ہو چکی ہیں، موجود تھیں ۔ ان کے قرب و جوار میں برابر آبادیوں کے نشان ملتے ہیں ۔

۴۔ علما کو جنوبی عرب کے آثار تک پوری دسترس حاصل نہیں ہوئی ۔ جو محدود کام ہوا ہے اس سے پتا چلتا ہے کہ عرب کا جنوبی حصہ اقوام و ملل کا گہوارہ رہا ہے ۔ Bria Doe کی کتاب *Southern Arabia*، ۱۹۷۱ء، میں کھنڈر، اصنام، کتبات قدیمہ اور ان کے نتائج پیش کیے گئے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ جنوبی عرب ملل قدیمہ کا مولد و مسکن ہے ۔

۵۔ فلپ حتی لکھتا ہے: "ملک عرب تجلید Ice Age کی وجہ سے کبھی ناقابل سکونت نہیں رہا ۔ اس کی گہری وادیاں، جو اب خشک پڑی ہیں، شہادت دیتی ہیں کہ بارش کا پانی جو ایک زمانے میں ان کے اندر سے بہتا تھا کٹاؤ ڈالنے کی کیسی قوت رکھتا ہے" ۔ پھر لکھتا ہے: "حضر موت کی سرزمین پر گہری گہری وادیاں نمایاں ہیں اور ان میں زیر زمین پانی کی کچھ کمی نہیں" ۔ عاد کے متعلق لکھتا ہے "قوم عاد کی نسبت قیاس ہے کہ وہ قدیم حضر موت میں پھولی پھلی تھی" (تاریخ ملت عربی، اردو ترجمہ *History of the Arabs*، ص ۲۳، ۳۰، ۵۲) ۔

۶۔ سمیری کتبات میں:

ادا = ہمارا آقا
ادا = شہزادہ
ادا = بادشاہ

کی تکرار ہے ۔ نوحا کریمر ماہر سمیریات لکھتا ہے: "لفظ ادا ایک معما ہے ۔ اس سے قبل کچھ ترمیم کے بعد اس کا ترجمہ "باپ" کیا جاتا رہا ...... یہ ترجمہ کلیۃً غلط ہے ۔ جب تک یہ معما حل نہیں ہو جاتا اسے ترجمے کے بغیر رہنے دیا جائے تو بہتر ہے" (*Journal of the American Oriental Society*، ج ۸۸، عدد ۱، ص ۱۰۹، حاشیہ ۸ ۔

اس معمے کا حل تورات میں موجود ہے ۔ کتاب تکوین میں، عرب کے اہل خیام کا ذکر بایں الفاظ ہے: "عادہ سے یابل پیدا ہوا ۔ وہ ان کا باپ ہے جو خیموں میں رہتے اور مویشی پالتے ہیں (تکوین ۱۹/۴، ترجمہ سوسائٹی آف سینٹ پال، روما ۱۹۵۸ء) ۔ عرب کی اسم بائدہ کا نسل عاد سے تعلق واضح ہے ۔

۷۔ اکادی تہذیب، عرب سے نکل کر عراق میں پھیلی ۔ "اکاد" کون تھے؟ یہ امر قابل غور ہے ۔ "اکاد" دراصل "اخاعاد" ہے، یعنی اخوت عاد سے تعلق رکھنے والے لوگ ۔ گویا اکاد عاد ثانیہ سے تعلق رکھتے تھے ۔

۸۔ قرآن مجید میں ہے کہ جنوبی عرب کے علاقوں میں جہاں عاد سکونت رکھتے تھے، وادیاں تھیں، مزروعہ قطعات اور فراوان پانی تھا (۲۶ [الشعراء]: ۱۳۲؛ ۴۶ [الاحقاف]: ۲۴)؛ ایک عظیم طوفان ریگ میں ریت کی دبیز تہوں کے نیچے سب دب کر رہ گیا ۔ یہ قوم کھجور کے کھوکھلے تنوں کی طرح کٹ کر دبی پڑی ہے (۶۹ [الحاقۃ]: ۶، ۷) ۔ یہ اشارات علمائے اثریات کی رہنمائی کے لیے بنیادی ہیں ۔

(عبدالقادر)

عادَۃ: رک بہ شریعت (شرع)؛ قانون (اسلامی) ۔ *

عادِل: رک بہ عَدْل ۔ *

العادِل: دو ایوبی بادشاہوں کا لقب: (۱) * الملک العادل ابوبکر محمد بن ایوب، جس کا اعزازی لقب سیف الدین تھا (بمعنی دین کی تلوار، صلیبی جنگجو اسے Saphadin کہتے تھے) ۔ یہ سلطان صلاح الدین [رک باں] کا بھائی، مددگار اور روحانی

وارث تھا۔ محرم ۵۴۰ھ/جون ـ جولائی ۱۱۴۵ء میں، یا ایک اور بیان کے مطابق ۵۳۸ھ/۱۱۴۳ء میں دمشق یا بعلبک میں پیدا ہوا، گویا وہ اپنے مشہور و معروف بھائی سے چھے یا آٹھ برس چھوٹا تھا۔

العادل شیرکوہ کی تیسری اور آخری مہم (۵۶۴ھ/۱۱۶۹ء) میں صلاح الدّین کے ہمراہ مصر آیا۔ اس کا پہلا اہم تقرر، صلاح الدّین کی غیر حاضری میں جسے نورالدّین کی وفات (۵۶۹ھ/۱۱۷۴ء) کے بعد بسا اوقات شام جانا پڑتا تھا، مصر کی حکومت تھی۔ اس منصب پر اس نے اپنے آپ کو ایک قابل اور وفادار حاکم ثابت کیا۔ اگرچہ اسے عندالطلب صلاح الدّین کی فوج کے لیے کمک اور سامان رسد بھیجنا پڑتا تھا، لیکن مصر کے اندر اسے داخلی اور خارجی معاملات میں پوری آزادی حاصل تھی اور مصر کا حقیقی سلطان وہی تھا (عماد الدّین: البرق الشامی، ج ۵: ورق ۱۱۷ ـ الف)۔ ۵۷۹ھ/۱۱۸۳ء میں حلب کی تسخیر کے بعد صلاح الدّین نے یہ ملک پہلے اپنے بیٹے الظاہر غازی کی تحویل میں دے دیا، لیکن چند ماہ بعد خود العادل کی درخواست پر یہ علاقہ کلی اختیارات کے ساتھ مؤخّرالذکر کے حوالے کر دیا (نقل سند در عماد الدین، کتاب مذکور، ورق ۱۲۳ تا ۱۲۶، مؤرخہ شعبان ۵۷۹ھ)، نیز اپنے بھتیجے تقی الدّین عمر کو الافضل [رک بآں] کا مدارالمہام بنا کر مصر بھیج دیا۔ الظاہر نے اگرچہ اپنے باپ کے اس فیصلے کے سامنے پوری وفاداری سے سر تسلیم خم کر دیا، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس سے اسے بہت مایوسی ہوئی اور غالبًا یہی مایوسی آگے چل کر اس کے اور العادل کے باہمی تعلقات کو کشیدہ بنانے کا موجب بنی۔ تین سال بعد ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء میں پھر العادل ہی کی تجویز پر الظاہر کو دوبارہ حلب کا والی بنا دیا گیا اور العادل کو صلاح الدین کے بیٹے العزیز عثمان کا اتالیق بنا کر مصر بھیج دیا گیا۔ ۵۸۳ھ/۱۱۸۷ء تا ۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء کے معرکوں اور اس کے بعد صلیبی جنگوں کے دوران میں وہ اسی منصب پر فائز رہا۔ اس نے جنوبی فلسطین اور کرک کی فتح میں حصہ لیا اور جب صلاح الدین عکّہ کا محاصرہ ترک کرنے کی کوشش کر رہا تھا (۵۸۵ھ/۱۱۸۹ء تا ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء) تو اس نے صلاح الدّین کی مدد کے لیے جہاز، سامان رسد اور آدمی بھیجے۔ پھر فلسطین کی معرکہ آرائیاں جو اس سلسلے میں پیش آئیں، ان میں ملک العادل نے رچرڈ شیر دل کے ساتھ نامہ و پیام کرنے کی خاص طور پر بہت اہم خدمات سر انجام دیں۔ اس کے رچرڈ کے ساتھ ایسے گہرے دوستانہ تعلقات ہو گئے تھے کہ یہ تجویز کی گئی تھی کہ العادل رچرڈ کی بہن جون Joan سے شادی کر لے اور یہ دونوں مل کر فلسطین پر حکمرانی کریں۔ اس سے اگلے سال یعنی ۵۸۸ھ/ ۱۱۹۲ء میں الجزیرہ اور دیار بکر کے صوبوں میں تقی الدین کے بلا منظوری لڑائیاں لڑنے کی وجہ سے بدنظمی پیدا ہو گئی تو العادل کو ان ولایات کا والی بنا کر بھیجا گیا۔ اس کے ساتھ ہی کرک اور بلقاء کے صوبے بھی پہلے کی طرح اسی کی تحویل میں رہے۔ یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ العادل کی ان اہم تبدیلیوں کے پیچھے غالبًا صلاح الدّین کی ایک مسلسل حکمت عملی نظر آتی ہے۔ اپنے سب بھائیوں میں سے صلاح الدّین کو جس پر سب سے زیادہ مکمل اعتماد تھا اور ہر مہم کے موقع پر جس کے مشورے پر وہ سب سے زیادہ بھروسا کرتا تھا، وہ یہی العادل تھا۔ بنا بریں بدلتے ہوئے حالات کا قدرتی اقتضا یہ تھا کہ العادل کو ان صوبوں کا حاکم بنایا جائے جو صلاح الدین کے مقبوضات کی وحدت و استواری قائم رکھنے کے لیے سب سے زیادہ ناگزیر تھے۔

صلاح الدّین کی وفات (۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء) پر العادل نے سب سے پہلے یہ کام کیا کہ موصل کے

اتابک عزّالدّین کو شکست دی جس نے الجزیرہ پر ازسرِنو قبضہ جمانے کی کوشش کی تھی۔ اپنے صوبے کو محفوظ کر لینے کے بعد اس نے صلاح الدّین کے بیٹوں یعنی مصر کے العزیز اور دمشق کے الافضل کی باہمی رقابتوں میں ثالث کے فرائض انجام دیے۔ پہلے وہ الافضل کا طرفدار تھا، لیکن اس کی نااہلی اتنی عیاں ہوتی گئی کہ وہ العزیز کا حامی ہو گیا اور الافضل کو برطرف کرنے میں اس کی مدد کی اور العزیز کا نائب بن کر دمشق کا نظم و نسق خود سنبھال لیا (۵۹۲ھ/۱۱۹۶ء)۔ اس طرح وہ ۱۱۹۷ء کے صلیبی مجاہدین کا سرگرم مقابلہ کرنے کے لیے موقع پر پہنچ گیا۔ العزیز کی وفات (۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء) پر مصر کا لشکر دو گروہوں میں بٹ گیا؛ ایک گروہ الافضل کا حامی تھا، دوسرا العادل کا طرفدار تھا۔ العادل کو دمشق میں محصور کر لیا گیا، تاآنکہ اس کا بیٹا الکامل عراق عرب سے فوج لے کر آیا جس نے اسے محاصرے سے نجات دلائی۔ اب اس نے الافضل کا تعاقب کیا جو مصر کی طرف بھاگا۔ العادل نے اسے شکست دی۔ فاتح کے مصر و شام کے سلطان ہو جانے کا اعلان کر دیا گیا (۵۹۶ھ/۱۲۰۰ء)۔ اب دوسرے بھتیجے الظاہر نے اس اعلان کو نہیں مانا اور دوسری مرتبہ دمشق کا محاصرہ کر لیا۔ العادل نے اسے محاصرہ اٹھا کر پیچھے ہٹنے پر مجبور کر دیا اور حلب تک اس کا تعاقب کیا، جہاں بالآخر الظاہر نے اس کی بالادستی تسلیم کر لی (۵۹۸ھ/۱۲۰۲ء)۔ ۶۰۴ھ/۱۲۰۷ء میں خلیفۂ بغداد نے العادل کی سلطانی پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔ بعدازآں اس نے اپنے صوبے اپنے بیٹوں میں تقسیم کر دیے۔ الکامل کو مصر کا، المعظم کو دمشق کا، الاَوْحد کو الجزیرہ کا اور الاشرف کو دیار بکر کا والی بنا دیا۔ خود وہ حالات کے مطابق جابجا دورے کرتا رہتا تھا۔

جہاں تک اندازہ ہوتا ہے العادل کی حکمت عملی کا بنیادی اصول یہ تھا کہ صلاح الدّین کی سلطنت کو قائم و متحد رکھا جائے تاکہ سمندر پار سے آنے والے تازہ دم صلیبی جنگ آزماؤں کا مقابلہ کیا جا سکے جن کے آنے کا امکان ہر لحظہ موجود رہتا تھا اور اس کے ساتھ ہی یہ کہ آل ایوب کے مفاد کا تحفظ کیا جائے۔ یہ صحیح ہے کہ اس نے اہم صوبوں کی حکومتیں اپنے بیٹوں میں تقسیم کر دی تھیں، لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ سب کے سب بہت اچھے منتظم ثابت ہوئے۔ اسی کے ساتھ اس نے حلب میں صلاح الدّین کے اس واحد بیٹے کو حکومت پر قائم رکھا جس نے کارکردگی کی کچھ اہلیت ظاہر کی تھی اور اس امر کی بھی ضمانت دی کہ اس کا شیرخوار بچہ (جو خود اس کا اپنا بھانجا بھی تھا) اس کا جانشین بنے گا۔ علاوہ بریں اس نے حِمْص اور حماۃ میں خاندان ایوبی کی دوسری شاخوں کی ریاستیں برقرار رہنے دیں۔ اس کی اپنی ساکھ فقیدالمثال تھی جسے اس نے اپنی رعایا کی اخلاقی اور مادی بہبود کو مضبوط کرنے کے لیے استعمال کیا، یعنی دین اور علم کی سرپرستی کی، زراعت و تجارت کو ترقی دی اور امن و امان قائم کیا۔ اس نے صلاح الدّین کی حکمت عملی کی پیروی میں اطالیہ کی ریاستوں سے تجارتی معاہدے طے کیے جن سے دہرا مقصد حاصل ہوتا تھا، یعنی ایک تو اس کے اپنے جنگی وسائل میں اضافہ، دوسرے یہ کہ وہ ریاستیں نئے صلیبی جہازوں کی امداد کرنے سے گریز کرنے لگتی تھیں۔ مقامی صلیبی ریاستوں کے ساتھ اس نے عارضی صلح کے معاہدے طے کر کے امن کو برقرار رکھنے کی سعی کی۔ یہ معاہدے اس کے تقریبًا پورے عہد حکومت میں قائم و نافذ رہے۔ اس کے ساتھ ہی اس نے اس خطرے کے مقابلے میں جو ۶۱۴ھ/۱۲۱۷ء میں پانچویں صلیبی مہم کی آمد سے پیدا ہو گیا تھا، اپنے دفاعی استحکامات کو اور

مضبوط کیا۔ اس نے اپنی افواج کا بیشتر حصہ مصر میں ہر موقع کے لیے تیار حالت میں چھوڑا اور خود صلیبیوں پر القدس اور دمشق کی طرف آنے والی راہیں روکنے کے پیش نظر المعظم کو مدد دینے کے لیے شام میں آ گیا۔ وہ دمیاط کے دفاع کے لیے کمکی فوج بھیجنے کا انتظام کر رہا تھا کہ ۷ جمادی الاولی ۶۱۵ھ/۳۱ اگست ۱۲۱۸ء کو دمشق کے باہر عالقین کے مقام پر بیمار ہو کر فوت ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابو شامہ: کتاب الروضتین، قاہرہ ۱۲۸۷ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۲) ذیل الروضتین، ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء، ص ۱۱، ۱۰۳؛ (۳) ابن خلّکان، شمارہ ۶۶۵؛ (۴) سبط بن الجوزی: مرآۃ الزمان، ص ۳۹۰، ۳۹۲؛ (۵) ابن تغری بردی: النجوم، ج ۶، بمواضع کثیرہ؛ (۶) المقریزی: السلوک، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ۱: ۵۸ تا ۱۹۳؛ (۷) ابن العدیم: زبدۃ الحلب فی تاریخ حلب، مترجمہ Blochet، پیرس ۱۹۰۰ء، ص ۸۲ تا ۱۵۸؛ (۸) G. Wiet: *L'Égypt arabe*، پیرس ۱۹۳۷ء، ص ۳۱۸ تا ۳۴۷؛ (۹) تیسری صلیبی مہم کی عام تاریخیں؛ (۱۰) نیز رک بہ مادۂ ایوب (بنو) و صلاح الدین۔

(۲) الملک العادل ثانی ابوبکر سیف الدین ابن الملک الکامل [رک بآں] اور الملک العادل اول کا پوتا ۶۱۷ھ/۱۲۲۱ء میں پیدا ہوا اور مصر کی حکومت پر الکامل کا جانشین ہوا (۶۳۵ھ/۱۲۳۸ء)، لیکن اس کے بڑے بھائی الصالح ایوب [رک بآں] نے ۶۳۷ھ/۱۲۴۰ء میں اسے معزول کر دیا۔ اس نے ۱۲ شوال ۶۴۵ھ/فروری ۱۲۴۸ء کو قاہرہ کے قید خانے میں وفات پائی رک بہ مادۂ "ایوب (بنو)"۔

مآخذ: (۱) ابن خلّکان، عدد ۶۶۶؛ (۲) سبط بن الجوزی: مرآۃ الزمان، ص ۴۶۶ تا ۴۸۵؛ (۳) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرہ، ۶: ۳۰۲ ببعد؛ (۴) المقریزی: السلوک، ۱: ۲۲۳ تا ۳۴۱۔

(H. A. R. GIBB)

العادل بن السلار ابو الحسن علی: فاطمی وزیر۔ وہ ارتقی خاندان کے ایک سردار کا بیٹا تھا جس نے ۴۹۱ھ/۱۰۹۸ء میں القدس پر مصریوں کا قبضہ ہو جانے کے بعد فاطمیوں کی ملازمت اختیار کر لی۔ اس نے ایک زیری بادشاہ کی بیوہ سے، جو جلاوطنی کی حالت میں اسکندریہ میں فوت ہو گیا تھا، شادی کر لی۔

اس کا نام تاریخ میں سب سے پہلے فاطمی خلیفہ الظّافر کے عہد حکومت کے آغاز میں اسکندریہ کے والی کی حیثیت سے آتا ہے۔ بیان کیا گیا ہے کہ اس نے لشکر جمع کرکے قاہرہ پر چڑھائی کی اور ۷ شعبان ۵۴۴ھ/۱۰ دسمبر ۱۱۴۹ء کو وزیر کے مکان پر قابض ہو گیا جسے اس کا پیشرو ضعیف العمر ابن مَصّال چھوڑ کر چلا گیا تھا جو ۱۹ شوال ۵۴۴ھ/۱۹ فروری ۱۱۵۰ء کو بالائی مصر میں قتل کیا گیا۔ خلیفہ الظّافر اگرچہ ابو الحسن علی کو سخت ناپسند کرتا تھا، لیکن وہ اسے "الملک العادل" کا لقب دے کر وزیر تسلیم کرنے پر مجبور ہو گیا؛ تاہم اس نے اپنے نئے وزیر کے خلاف سازش کرنے کی کوشش کی جس کی بھنک وزیر کو پہنچ گئی اور اس نے اس سازش کا انتقام اس خونریز طریقے سے لیا کہ غلامان خاصہ کی ساری جمیعت کا خاتمہ کر دیا۔ تھوڑے ہی عرصے کے بعد وہ خود اپنے سوتیلے بیٹے عبّاس بن ابی الفتوح [رک بآں] کی سازش کا شکار ہونے کو تھا جس نے اپنے بیٹے نَصْر کو ابن السّلار کے قتل کرنے کا کام تفویض کیا۔ نصر نے ۶ محرم ۵۴۸ھ/۳ اپریل ۱۱۵۳ء کو اپنے ہاتھ سے اس فریضے کو سرانجام دیا اور اس واقعے کی اطلاع اپنے باپ عباس کو ایک نامہ بر کبوتر کے ذریعے پہنچا دی جس نے انھی دنوں عَسْقَلان کے قلعے کی فوج کی قیادت اپنے ہاتھ میں لی تھی۔ یہ اطلاع پا کر عباس بڑی عجلت سے قاہرہ کو لوٹ آیا تا کہ وزارت کا منصب سنبھال لے۔

ابن السلار کی سیاسی زندگی کا ایک اہم واقعہ یہ تھا کہ اسی نے سب سے پہلے حلب کے امیر نورالدّین سے اتّحاد کرکے فرنگیوں کے خلاف ایک مشترکہ محاذ بنانے کے امکان پر غور کیا، مگر بلاشبہہ اس کا ابھی وقت نہیں آیا تھا ۔ نورالدّین خود دمشق کو لینے کے منصوبے باندھ رہا تھا جس کا صلیبیوں نے چند سال پہلے محاصرہ کیا تھا؛ تاہم ابن السلار نے اپنی خبرسگالی کے ثبوت میں ۵۴۶ھ/۱۱۵۱ء میں یافہ، صیدا، بیروت اور طرابلس کی بندرگاہوں کے خلاف مصری بیڑے بھیجے جن سے بہت کچھ نقصان پہنچا ۔ یہ بحری مہم بھی فرنگیوں کے خلاف جوابی کارروائی کے طور پر تھی، جنھوں نے ایک سال قبل فرما کو تاخت و تاراج کیا تھا ۔

مآخذ : (۱) ابن مُیَسّر، ص۹۰ تا ۹۲؛ (۲) ابن تغری بردی : النجوم الزاہرہ، قاہرہ، ۵ : ۲۸۸ تا ۲۹۹؛ (۳) أسامہ بن منقذ، ترجمہ از Derenbourg بمدد اشاریہ؛ (۴) G. Wiet : *Précis de l' histoire d' Égypte*، ۲ : ۱۹۳ تا ۲۰۳؛ (۵) وہی مصنف : *Hist. de la nation égyptienne*، ۴ : ۲۷۸ تا ۲۸۴ ۔

(G. Wiet)

* **عادل شاہیہ** : اسلامی دور کے ایک شاہی خاندان کا لقب جس نے بیجاپور (ہند) میں حکومت کی ۔ یہ انھیں ریاستوں میں سے ایک تھی جو دکن کی بہمنی سلطنت کی جگہ پر قائم ہوئیں ۔ خود مختار بیجاپور کی تاریخ ۸۹۵ھ/۱۴۸۹ء سے لے کر ۱۰۹۷ھ/۱۶۸۶ء تک ہے، جب کہ ہندوستان کی مغلیہ سلطنت نے اس ریاست کو فتح کرکے اپنا جزو بنا لیا ۔ اس خاندان کا بانی، یوسف عادل خان، بہمنی سلطنت کے مشہور وزیر محمود گاوان کا ملازم غلام تھا ۔ یوسف ترقی کرکے پہلے بہمنی دربار شاہی کا میر آخور بنا اور بعد ازاں صوبۂ دولت آباد کا حاکم مقرر ہو گیا ۔ اس نے ان سازشوں اور خانہ جنگیوں میں جو بہمنی سلطنت کے ایام انحطاط کا نمایاں پہلو تھیں، سرگرمی سے حصہ لیا اور مؤرخ فرشتہ کے قول کے مطابق ۸۹۵ھ/۱۴۸۹ء میں خود اپنے نام کا خطبہ پڑھوایا ۔ مسلم مؤرخین جنھوں نے اس خاندان کی تاریخیں لکھی ہیں، یوسف عادل خان کو شاہی نسل کا بتاتے اور وثوق سے کہتے ہیں کہ وہ ترک سلطان مراد ثانی کا بیٹا تھا، جس کو اس کی ماں نے اپنے بڑے بھائی محمّد ثانی کے ہاتھوں قتل ہونے سے بچانے کے لیے ساوہ کے ایک تاجر خواجہ عماد الدّین کی تحویل میں دے دیا تھا ۔ اس تاجر نے اسے تعلیم دلوائی اور بالآخر وہ ہندوستان پہنچا اور محمود گاوان کی ملازمت میں داخل ہوگیا، لیکن ان مؤرخین کے قول کی تائید میں جو عادل شاہی خاندان کے طرفدار ہیں کوئی آزاد شہادت نہیں ملتی؛ تاہم یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ ایران سے آیا تھا ۔ یوسف عادل شاہ نے شیعہ عقائد کی ترویج کی اور وہ ہندوستان میں پہلا مسلم حکمران تھا جس نے ایسا کیا ۔ اس کا عہد سلطنت (۸۹۰ھ/۱۴۸۹ء تا ۹۱۶ھ/۱۵۱۰ء) زیادہ تر دکن کے حریف مسلمان امرا اور وجے نگر کے ہندو حکمرانوں کے خلاف لڑتے جھگڑتے گزرا ۔ اسی کے عہد میں پرتگیز ہندوستان کے ساحل پر نمودار ہوے اور انھوں نے گوا کی بندرگاہ پر قبضہ جما لیا ۔ یوسف عادل شاہ کے جانشینوں نے بہ ترتیب ذیل حکومت کی :

اسمٰعیل بن یوسف ۹۱۶ھ/۱۵۱۰ء تا ۹۴۱ھ/۱۵۳۴ء؛ ملّو بن اسمٰعیل ۹۴۱ھ/۱۵۳۴ء تا ۹۴۱ھ/۱۵۳۵ء؛ ابراہیم اول بن اسمٰعیل ۹۴۱ھ/۱۵۳۵ء تا ۹۶۵ھ/۱۵۵۷ء؛ علی اول بن ابراہیم ۹۶۵ھ/۱۵۵۷ء تا ۹۸۷ھ/۱۵۷۹ء؛ طہماسپ بن ابراہیم ۹۸۷ھ/۱۵۷۹ء تا ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۶ء؛ محمّد بن ابراہیم ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۶ء تا ۱۰۶۶ھ/۱۶۵۶ء؛ علی ثانی بن محمّد ۱۰۶۶ھ/۱۶۵۶ء تا ۱۰۸۳ھ/

۱۶۷۲ء؛ سکندر بن علی ۱۰۸۳ھ/۱۶۷۲ء تا ۱۰۹۷ھ/۱۶۸۶ء۔

گیارھویں صدی هجری/سترھویں صدی عیسوی کے آغاز تک اور شمال کی جانب سے مغلوں کے خطرے کے ظہور کے وقت تک بیجاپور کی سیاسی تاریخ دکن کی مسلمان ریاستوں، بیدر، احمد نگر، گولکنڈه اور وجے نگر کی هندو سلطنت سے پیہم جنگ و جدال کے واقعات سے لبریز ہے، مگر ۹۷۲ھ/۱۵۶۴ء میں چاروں مسلمان ریاستیں وجے نگر کے خلاف متحد هو کر لڑیں اور ان سب نے مل کر تلی کوٹ کے مقام پر وجے نگر کو فیصله کن شکست دی اور اس کے پایۂ تخت کو تاراج کیا ۔ بیجاپور کی طاقت و خوشحالی ابراهیم ثانی کے عہد میں اپنے انتہائی عروج کو پہنچ گئی، اگرچه اس میں امرا کے باهمی لڑائی جھگڑے برابر جاری رہے ۔ بیجاپور کی مملکت شاهجهان کے تخت نشین هونے تک دہلی کے مغل شہنشاهوں کی براه راست نظریں پڑنے سے بچی رهی، بلکه جب مغلوں کے حملے سے احمد نگر کی ریاست منقرض هو رهی تهی تو بیجاپور نے اس مملکت کے بعض اقطاع کو خود لے لینے کی کوشش کی ۔ پھر مغلوں اور بیجاپور میں ٹکر هو گئی اور ۱۰۴۶ھ/۱۶۳۶ء میں مغلوں نے بیجاپور پر چڑهائی کی اور اسے صلح پر مجبور کر دیا جس کی رو سے بیجاپور نے مغلوں کی شہنشاهی کا اعتراف کر لیا ۔ اس کے بعد بیس سال تک اس مملکت میں امن و امان رها ۔ ۱۰۶۸ھ/۱۶۵۶ء میں جب محمد عادل شاه فوت هوا اور علی عادل شاه اس کا جانشین بنا تو شاهجهان نے اپنے شاهنشهی دعوے کی بنا پر اعتراض کیا اور اورنگ زیب کو حکم دیا که اس مملکت پر حمله کر دے؛ تاهم شاهجهان کی علالت کی اطلاع ملنے پر جنگی اقدامات روک دیے گئے ۔ بیجاپور ادهر سے بچا تو اس کو مرهٹه سردار سیواجی کی طرف سے خطرے کا سامنا کرنا پڑا جس نے ۱۰۶۹-۱۰۷۰ھ/۱۶۵۹ء میں کمین لگا کر بیجاپور کی ایک فوج اور اس کے سالار افضل خان کا خاتمه کر دیا ۔ اس کے بعد سے بیجاپور کی مملکت کو مرهٹوں کی لوٹ مار سے بمشکل کبھی نجات ملی ۔ جب بیجاپور کے تخت پر ایک نابالغ لڑکا سکندر عادل شاه متمکن هوا تو مغلوں اور مرهٹوں کے هاتهوں وه رفته رفته اپنے صوبوں سے محروم هونے لگا، یہاں تک که ۱۰۹۷ھ/۱۶۸۶ء میں اورنگ زیب نے ایک سال سے زائد عرصے کے محاصرے کے بعد خود بیجاپور کو سر کر لیا اور مملکت کے باقی مانده حصے مغلیه سلطنت میں شامل هو گئے ۔ سکندر ۱۱۱۱ھ/۱۷۰۰ء میں بحالت اسیری فوت هوا ۔

شاهان عادل شاهیه نے بڑی بڑی عمارتیں تعمیر کیں ۔ انهوں نے اپنے دارالسلطنت بیجاپور [رک بآن] کو هندوستان میں مسلمانوں کے تعمیری کمالات کی ایک نہایت شاندار یادگار بنا دیا ۔ وه علم و ادب کے بهی بڑے سرپرست تهے؛ چنانچه اهم مؤرخ فرشته نے اپنی تاریخ ابراهیم عادل شاه ثانی هی کی سرپرستی میں لکھی تهی ۔

مآخذ : (۱) C. A. Storey : *Persian Literature*، ۲ : ۳۴۷ ببعد؛ (۲) Henry Cousens : *Bijapur and its Architectural Remains, Archaeological Survey of India*، ج ۳۷، بمبئی ۱۹۱۶ء، ص ۱ تا ۱۸؛ (۳) *Cambridge Histr. of India*، ج ۳ (ترک اور افغان)، باب ۱۶، ۱۷ و ج ۴ (دور مغلیه)، باب ۹، کیمبرج ۱۹۲۸ - ۱۹۳۷ء؛ (۴) سر جادو ناتھ سرکار : *History of Aurangzib*، کلکته ۱۹۱۲ء تا ۱۹۲۴ء، ج ۴، باب ۳۸ تا ۴۵؛ (۵) فرشته : گلشن ابراهیمی (تاریخ فرشته)، طبع Briggs، بمبئی ۱۸۳۲ء، ۲ : ۱ تا ۱۷۹ ۔

(P. Hardy)

عادله خاتون : احمد پاشا کی بیٹی اور بغداد *

کے عثمانلی والی سلیمان پاشا بزرانقی (ابو لیلی) کی بیوی ۔ اپنے شوہر کی زندگی میں وہ صوبے کی حکومت میں حصہ لیا کرتی تھی اور اجلاس لگا کر بیٹھتی تھی، جس میں لوگ ایک خواجہ سرا کی وساطت سے اس کے سامنے عرضیاں پیش کرتے تھے ۔ اس نے ایک مسجد اور ایک کاروان سرائے بھی تعمیر کی، جو اسی کے نام پر معروف ہوئیں ۔ سلیمان پاشا کی وفات (۱۱۷۵ھ/۱۷۶۱ء) پر جب اقتدار اس کے ہاتھ سے چھن جانے کو تھا، اس نے سلیمان پاشا کے جانشین علی پاشا کے خلاف پہلے ینی چریوں کو برانگیختہ کر دیا اور پھر پانچ مسلوک اکابر کو اس کا مخالف بنا دیا ۔ اس طرح وہ علی پاشا کی جگہ اپنے برادر نسبتی عمر پاشا کو ولایت بغداد کا والی مقرر کرانے میں کامیاب ہو گئی (۱۷۶۴ء) ۔ یہ معلوم نہیں کہ اس نے کب اور کہاں وفات پائی ۔

مآخذ : (۱) C. Niebuhr : *Reisebeschreibung nach Arabien*، ترجمہ فرانسیسی، ۲ : ۲۱۵ تا ۲۵۸ ببعد؛ (۲) Cl. Huart : *Histoire de Bagdad dans les temps Modernes*، ص ۱۵۳ ببعد؛ (۳) S. H. Longrigg : *Four centuries of Modern Iraq*، آوکسفرڈ ۱۹۲۵ء، ص ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۹ ۔

(Cl. Huart)

⊗ **العٰدیٰت** : (= العادیات، واحد عادیۃٌ ہے، لفظی معنی : دوڑنے والے، لیکن یہاں غازیان فی سبیل اللہ کے وہ گھوڑے مراد ہیں جو دشمن کی جانب تیزی سے دوڑے چلے جاتے ہیں ۔ العادیات اصل میں العادوات تھا، واو کے ماقبل حرف چونکہ مکسور تھا اس لیے واو کو یاء سے بدل دیا گیا ہے (دیکھیے لسان العرب، زیر مادہ "عدا"؛ الکشاف، ۴ : ۷۸۶؛ روح المعانی، ۳۰ : ۲۱۵) ۔ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام ہے جو تیسویں پارے میں واقع ہے ۔ مصحف مقدس کی ترتیب کے اعتبار سے یہ سوویں سورت ہے جو سورۃ الزلزال [رک بآں] کے بعد اور سورۃ القارعۃ [رک بآں] سے قبل درج ہے، لیکن نزول وحی کی ترتیب کے لحاظ سے یہ تیرھویں سورۃ ہے، جو سورۃ العصر [رک بآں] کے بعد اور سورۃ الکوثر [رک بآں] سے قبل مکے میں نازل ہوئی (الاتقان، ص ۱۰ ببعد؛ الکشاف، ۴ : ۷۸۶) ۔ حضرت ابن مسعودؓ، جابر، حسن بصری، عکرمہ اور عطاء کے قول کے مطابق یہ سورت مکی ہے، لیکن حضرت انسؓ، قتادہؓ اور ایک روایت میں ابن عباسؓ کا قول یہ ہے کہ یہ مدینے میں نازل ہوئی ۔ اس سورت میں بالاتفاق گیارہ آیات ہیں (فتح البیان، ۱۰ : ۳۲۳؛ الکشاف، ۴ : ۷۸۶؛ روح المعانی، ۳۰ : ۲۱۴)؛ ماقبل اور مابعد کی سورت کے ساتھ اس سورت کے ربط و تعلق کے لیے دیکھیے (البحر المحیط، ۸ : ۵۰۳؛ روح المعانی، ۳۰ : ۲۱۵؛ تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۲۱؛ اس کے تاریخی پس منظر اور اسباب نزول کے لیے دیکھیے ابو الحسن النیسابوری : اسباب النزول، ص ۲۵۸) ۔ اس سورت سے جن فقہی احکام اور دینی مسائل کا استنباط ممکن ہے ان کے لیے دیکھیے ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، ۱۹۶۱ء؛ متصوفانہ مسائل کے لیے دیکھیے تفسیر ابن العربی، ۲ : ۴۰۳؛ نیز اس سورت کے معجزانہ اسلوب بیان کے لیے دیکھیے فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۲۲۷ ببعد ۔

اس سورت کا آغاز مجاہدین فی سبیل اللہ کے ان گھوڑوں کی قسم کھا کر ہوتا ہے، جو ہانپتے، سموں سے آگ نکالتے، گرد اڑاتے، دشمن کے لشکر کے قلب میں جا گھستے ہیں ۔ اللہ تعالٰی نے اس مفید، وفادار، ثابت قدم اور بے دھڑک جانور کی قسم کھانے کے بعد، جو مجاہدین فی سبیل اللہ کے نفوس طاہرہ کو لے کر میدان جہاد میں کود پڑتے ہیں، اس بات کا گلہ کیا ہے کہ انسان اللہ کی نعمتوں کا ناشکرا ہے اور دنیوی مال و دولت کی محبت میں اندھا ہو جاتا

ہے، پھر اللہ نے بتایا ہے کہ ایک دن ایسا ضرور آئے گا جب دلوں کے بھید کھلیں گے، مردے، قبروں سے جی اٹھیں گے اور اس دن اللہ خبیر و بصیر ان سے ضرور حساب لے گا (فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۲۲۷؛ بیان القرآن، ص ۱۳۸۲؛ تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۲۱ ببعد) ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے ایک موقع پر فرمایا کہ سورۃ العٰدیٰت نصف قرآن کے برابر ہے (روح المعانی، ۳۰ : ۲۱۵؛ فتح البیان، ۱۰ : ۲۲۴) ۔ ایک اور جگہ آپؐ نے فرمایا کہ جس شخص نے سورۃ العٰدیٰت کی تلاوت کی اسے اللہ تعالٰی مزدلفہ میں رات گزارنے والے حاجیوں اور جہاد میں حصہ لینے والے مجاہدین کی مجموعی تعداد سے دس گنا زیادہ اجر و ثواب عطا کرے گا (الکشاف، ۴ : ۷۸۹؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۴۹۴) ۔

مآخذ : (۱) ابن منظور : لسان العرب، زیر مادّۂ عدا؛ (۲) امام راغب : مفردات القرآن، زیر مادّہ؛ (۳) البیضاوی : تفسیر البیضاوی، مطبوعۂ لائپزگ؛ (۴) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۵) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۶) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۷) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۸) ابو حیان الغرناطی : البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۹) سید قطب : فی ظلال القرآن، مطبوعۂ بیروت؛ (۱۰) ابن العربی : [illegible] ابن العربی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۱۱) ابوالحسن النیسابوری : اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۱۲) ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۳) الجصّاص : احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۱۴) السیوطی : الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۲ء ۔

(ظہور احمد اظہر)

* **العارض** : نجد کا وسطی ضلع ۔ یہ نام ابتدا میں طُوَیق [رک باں] کے طویل کوہستانی سلسلے کے لیے استعمال ہوتا تھا اور اب بھی عام طور پر انھیں معنوں میں مستعمل ہے ۔ [illegible] یہ نام اس سلسلے کے وسطی حصے کو دیا جاتا ہے، یعنی اس علاقے کو جو جنوب میں الخَرج اور شمال میں المَحْمَل کے درمیان واقع ہے ۔ العارض کی مغربی حد پر کوہستان طُوَیق کی مغربی ڈھلان واقع ہے اور اس کے دامن میں البطین کا ضلع ہے جس میں قرماء، الغَطْغَط وغیرہ واقع ہیں ۔ مشرق میں وادالسُّلّی، جال حِیْت کی ڈھلان اور العَرمَہ کا علاقہ واقع ہے جو العارض کو الدَّھْناء سے جدا کرتے ہیں ۔

وادی حَنیفہ [رک باں] شمال مغرب سے جنوب مشرق کو بہتی ہوئی اس ضلع کے درمیان سے گزرتی ہے ۔ اس ندی کا سابق نام العِرْض تھا ۔ اس کا منبع عَقَبۃُ الحَیْسِیَّہ (سابق نام ثَنِیَّۃ الاجَیْسہ) کے نیچے ہے ۔ وہاں سے نکل کر یہ ندی کوئی ایک سو ساٹھ کیلو میٹر طے کرکے الیمامہ کے جدید شہر کے قریب جو الخرج میں واقع ہے، السہباء میں جا گرتی ہے ۔

العارض کے اہم شہر جو سب وادی حنیفہ کے اندر یا اس کے قریب واقع ہیں، حسب ذیل ہیں : (۱) العُیَیْنَۃ [رک باں]، محمد بن عبدالوہاب [رک باں] کی جائے ولادت؛ (۲) الجُبَیْلہ جس کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ مُسَیْلمہ اور خالد بن ولید کی مشہور جنگ عَقْرَباء اسی کے قریب لڑی گئی تھی؛ (۳) الدِّرْعِیّہ [رک باں]، آل سعود کا سابق صدر مقام جس کے خوش نما آثار آج تک نئے شہر کے اوپر جو وادی میں واقع ہے باقی ہیں؛ (۴) الرِّیاض [رک باں]، آل سعود کا موجودہ دارالحکومت؛ (۵) مَنْفُوحہ، جس کے متعلق قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ شاعر الاعشٰی کے گھر کی جائے وقوع یا اس کے نزدیک واقع ہے [منفوحہ ہی زُہَیر بن ابی سُلْمٰی کا وطن تھا؛ ابن الرّیحانی : تاریخ نجد، ص ۱۵] اور (۶) الحائر (جسے حائر سبیع یا حائر الاعزہ بھی کہتے ہیں؛ الاعزہ [illegible] کی ایک شاخ ہے جو اس نخلستان میں برسر

اقتدار ہے)۔ حائر سُبَیع کا محل وقوع وہاں ہے جہاں وادی لُحا (ھا نہیں، جیسا کہ اکثر نقشوں میں دکھایا جاتا ہے) اور وادی یَعبجاء کا (الاوسط کا زیریں پھیلاؤ) کا اتصال وادی حنیفہ کے ساتھ ہوتا ہے۔

بدوی قبائل جو العارض میں خیمہ نشین ہیں یہ ہیں: سُبَیع، السُّہول اور القُرَینیہ۔ دارالحکومت اس علاقے میں ہونے کی وجہ سے دیگر قبائل کے بہت سے لوگ بھی اس میں آ بسے ہیں؛ شہروں کے باشندے تمیم، عَنَزہ، الدّواسر ہیں اور دیگر بہت سے قبائل میں سے ہیں۔

محمد بن عبدالوہاب [رکّ باں] نے یہاں جب سے اپنی دینی اصلاح کی تحریک شروع کی تھی، اس وقت سے العارض اس تحریک کا مستحکم حصار چلا آ رہا ہے۔ آل سعود نے اس تحریک کے سلسلے میں جو لاتعداد مہمیں اختیار کیں، ان میں العارض کے بدوی اور حضری باشندے دونوں ہمیشہ پیش پیش رہے ہیں۔ دینی اصلاح کی اس تحریک کے بارھویں صدی ہجری/اٹھارویں صدی عیسوی میں العارض سے اٹھنے کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ اس ضلع میں اسلامی علوم کی روایات محفوظ چلی آ رہی تھیں اور اس وقت سے العارض کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے اپنے حصے سے زیادہ معزز دینی علما کو جنم دیا ہے۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب؛ (۲) ابن بُلَیہد: صحیح الاخبار، قاہرہ ۱۳۷۰ھ؛ (۳) ابن غنّام: روضۃ الافکار، قاہرہ؛ (۴) ابن بشر: عنوان المجد، مکہ ۱۳۴۹ھ؛ (۵) H. Philby: *The heart of Arabia*؛ (۶) وہی مصنف: *Arabia of the Wahhabis*، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ [(۷) حافظ وہبہ: جزیرۃ العرب فی القرن العشرین]۔

(G. RENTZ)

* **عارف حکمت بے**: ۱۲۰۰ھ/۱۷۸۶ء تا ۱۲۷۵ھ/۱۸۵۹ء) "شیخ الاسلام" اس زمانے میں ہوے، جب ادبیات "دیوان" یعنی طرز قدیم کی شاعری رو بہ زوال ہونے لگی تھی، لیکن چونکہ "تنظیمات" (یعنی اصلاحات) کا زمانہ ان کی زندگی کے آخر میں آیا؛ لہٰذا انھیں مشرقی ثقافت سے اپنے روابط منقطع کرنے کی کبھی نوبت نہ آئی اور وہ اپنی منظومات عربی، فارسی اور ترکی میں "شعرائے دیوان" کے اسلوب پر ہی لکھتے رہے۔

حالات زندگی: عارف حکمت بے ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوے جس کے افراد سلطنت میں اہم عہدوں پر ممتاز تھے؛ لہٰذا ہمیں ان کے خاندان کے متعلق قطعی اور صحیح معلومات حاصل ہیں۔ انھوں نے مجموعۃ التراجم میں اپنا شجرہ یوں لکھا ہے: "ابراہیم عصمت بن الوزیر الشہیر رائف اسمٰعیل باشا، ابن الوزیر ملاطیلو [ملطیہ لو؟] ابراہیم پاشا ابن الحاج مصطفٰی الحسینی المفتی الاسلامبولی ..." (ابن الامین محمود کمال: صوّن عصر ترک شاعرلری، استانبول ۱۹۳۷ء، م: ۹۲۰)۔ مختلف مآخذ کی سند پر ہم عارف حکمت کا شجرہ ملطیہ لو ابراہیم پاشا تک لے جا سکتے ہیں جس نے "ینی چری" کی حیثیت سے پرورش پائی اور ایرانی مہم میں حصہ لیا۔ ابراہیم پاشا کی زندگی کا زمانہ محمود اول اور عثمان ثالث کے عہد میں تھا۔ اس کے انتقال کے بعد رائف اسمٰعیل پاشا استانبول آ گیا اور ترقی کرتے کرتے سلطان عبدالحمید اول کے عہد میں وزیر بن گیا، لیکن جب خلیل حامد وزارت عظمٰی سے برطرف کیا گیا تو اس کی وزارت بھی جاتی رہی؛ اسے نکوشیا (قبرص) بھیج دیا گیا اور کچھ مدت بعد قتل کر دیا گیا (جودت: تاریخ، بار دوم، ۲: ۱۰۲، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۷)۔ عارف حکمت کے والد اسی مقتول وزیر کے بیٹے تھے اور ان کا نام ابراہیم عصمت تھا، لیکن جودت کی تاریخ اور سجل عثمانی سے اس کی تصدیق

نہیں ہوتی کیونکہ وہاں انھیں کسرلیلی [قیصر یہ لی ؟] احمد پاشا کا بیٹا بتایا گیا ہے۔ ابراہیم عصمت (۱۷۵۱ - ۱۸۰۷ء) سلطان سلیم ثالث کے عہد میں "قاضی عسکر" کے عہدے تک پہنچ گئے۔ انھوں نے اختصار اور اعجاز الایجاز فی اختصار المجاز کے نام سے کتابیں لکھیں، جن میں الزمخشری کی اساس البلاغۃ کے مجازات کا خلاصہ کیا۔ علاوہ بریں انھوں نے بعض شروح، تبصرے اور مقالے بھی لکھے۔ وہ علم فقہ کی نسبت ادبیات کی طرف زیادہ مائل تھے۔ اپنی زندگی کے اواخر میں وہ سلسلۂ نقشبندیہ سے منسلک ہو گئے اور خانقاہ سلیمیہ کے مرشد شیخ نعمت اللہ افندی کے مرید بن گئے۔ ابراہیم عصمت کے متعلق معتبر ترین معلومات جودت پاشا نے مہیا کی ہیں (تاریخ، ۲ : ۱۰۳، ۱۰۶ : ۷ : ۳، ۷، ۹ : ۸ : ۱۳۲، ۹ : ۷۰) جس نے تین نجی قسم کی تحریریں بھی نقل کی ہیں جو ابراہیم عصمت نے رئیس الکتّاب عاطف افندی کو لکھی تھیں۔ یہ تحریریں ۱۲۱۸ھ/۱۸۰۳ء کی ہیں۔ ان میں مختلف واقعات بیان کیے گئے ہیں (کتاب مذکور، ۷ : ۳۶۳ ببعد)۔

جن کتابوں میں ملطیہ لی ابراہیم پاشا اور رائف اسمٰعیل پاشا کے متعلق معلومات درج ہیں وہ یہ بیان کرتی ہیں کہ وہ حکومت کے نظم و نسق میں بڑے ماہر تھے، لیکن ان کے علمی و ادبی ذوق کا کوئی ذکر نہیں کرتیں۔ سیّد وہبی نے رائف اسمٰعیل پاشا کی شان میں ایک قصیدہ مدحیہ لکھا ہے جس میں پاشاے مذکور کے حسن و جمال کا تذکرہ کیا ہے (دیوان، مطبوعۂ بولاق، ۲ : ۱۰۷)۔ ابن الامین ذکر کرتا ہے کہ عارف حکمت کے مملوکات میں سے جو کتابیں فروخت کی گئیں "ان میں ایک اہم بیاض بھی تھی جسے رائف اسمٰعیل نے اپنے ہاتھ سے لکھا تھا اور جس میں اس کی نظمیں اور نثرپارے درج تھے"۔ اس کے علاوہ ایک اور بیاض بھی تھی جس میں ابراہیم عصمت کی منظومات درج تھیں (کتاب مذکور ص ۶۲۸)۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عارف حکمت کی صفات اور ان کے ادبی رجحانات ایک حد تک انھیں خاندانی ترکے کے طور پر ملے تھے۔

عارف حکمت کی سرکاری زندگی کے متعلق معلومات مہیّا کرنے والا قدیم ترین ماخذ (جس میں اس وقت تک کے حالات درج ہیں جب انھوں نے شیخ الاسلام کے عہدے سے استعفٰی دے دیا تھا) فطین کا تذکرہ ہے۔ خود ان کے دیوان پر جو دیباچہ لکھا گیا ہے اس سے معلومات کی مزید تکمیل ہو گئی ہے۔ دیباچے میں لکھا ہے کہ عارف حکمت ۲۵ محرم ۱۲۰۱ھ/۱۷۸۶ء یکشنبے کی شام کو پیدا ہوے، ۱۲۱۱ھ/۱۷۹۶ء میں ان کی تعلیم شروع ہوئی، ۱۲۲۹ھ/۱۸۱۳ء میں مکے حج کے لیے روانہ ہوے، ۱۲۳۱ھ/۱۸۱۶ء میں وہ بیت المقدس میں تھے، ۱۲۳۶ھ/۱۸۲۰ء میں مصر میں اور ۱۲۳۹ھ/۱۸۲۳ء میں مدینے کے "مولویات" میں، ۱۲۴۵ھ/۱۸۲۹ء میں انھیں مردم شماری کے دفتر میں منشی کی ملازمت مل گئی تھی، ۱۲۴۶ھ/۱۸۳۰ء میں وہ "نقیب الاشراف" ہو گئے اور ۱۲۴۹ھ/۱۸۳۳ء میں اناطولی کے "قاضی عسکر" کے منصب پر بھی فائز ہو گئے، ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء میں انھوں نے "نقیب الاشراف" کے عہدے سے استعفا دے دیا، ۱۲۵۴ھ/۱۸۳۸ء میں روم ایلی کے "قاضی عسکر" اور ۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ء میں وہ "مجلس والاے احکام عدلیہ" کے رکن اور اسی سال روم ایلی کے انسپکٹر (مفتش) بھی مامور ہوے۔ ان کی اپنی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ انھیں ۲۲ ذوالحجہ ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۶ء کو "شیخ الاسلام" مقرر کیا گیا۔ سلطان عبدالحمید نے مکّی زادہ عاصم کے انتقال پر جو فرمان صادر کیا اس میں عارف حکمت کے علمی و تعلیمی

اوصاف اور ان کے جامع کمالات ہونے کا ذکر تھا، اس سلسلے میں ایک نظم ہے جسے شناسی نے مرتب کیا ہے (آئی - ایم - کمال : کتاب مذکور، ۱۸۳۶ء)؛ اور ایک تاریخ فطین نے لکھی ہے (فطین : دیوان استانبول، ص ۲۸) - دیوان کے دیباچے کی رو سے وہ سات سال، چھے ماہ اور انیس دن شیخ الاسلام کے عہدے پر فائز رہنے کے بعد ۲۱ جمادی الآخرہ ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۴ء کو مستعفی ہوگئے اور ۱۲۷۵ھ/۱۸۵۹ء میں انتقال کیا - فطین (دیوان، ص ۹۵) نے جو تاریخ مرتب کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا انتقال عارضۂ قلب سے ہوا - ابن الکمال نے دیوان کے دیباچے میں سرکاری سوانح عمری کا اضافہ کیا ہے اور لطفی کی تاریخ (ص ۲۱، ۱۵۲) کے حوالے سے بتایا ہے کہ عارف حکمت ۱۲۴۴ھ/۱۸۲۹ء میں استانبول کے قاضی مقرر کیے گئے، لیکن انھوں نے اس منصب کے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور عذر کیا کہ میں مقروض اور بیمار ہوں اور مجھے مکان نہیں ملتا - باقی رہا شیخ الاسلام کے عہدے کا مسئلہ تو ایک روایت ہے کہ جب رشید پاشا نے مصری قانون وراثت کو تبدیل کرنے کی تجویز پیش کی اور وہ تسلیم نہ کی گئی تو رشید نے استعفا دے دیا - جب ضیا پاشا نے عارف حکمت سے پوچھا کہ آیا یہ بات صحیح ہے یا نہیں تو عارف حکمت نے جواب دیا کہ رشید پاشا قابل آدمی تھا گو وہ اس سے خوش نہیں تھے - اس کے علاوہ ایسی کوئی تجویز میرے سامنے پیش نہیں کی گئی اور اگر کی جاتی تو میں اسے قبول نہ کرتا (کتاب مذکور، ۴ : ۶۲۱) - اگرچہ وراثت مکتوبلری (استانبول ۱۳۲۶ھ، ص ۲۳ ببعد) میں تصریح موجود ہے اور انھوں نے اپنے پیش رووں کو مشورہ بھی دیا تھا کہ ”کوئی صورت بھی ہو تم اس قصے میں نہ پڑنا“ (یہ مشورہ ایک نظم میں موجود ہے، (دیوان، ص ۱۹۸)، لیکن جب وہ شیخ الاسلام مقرر ہوے تو انھوں نے بھی اس مسئلے کی وجہ سے بہت تکالیف اٹھائی اور اپنے جانشینوں کو بھی مشورہ دیا کہ اس موقف کو ترک کر دیں - اس سے یہ اغلب معلوم ہوتا ہے کہ وہ محض اس لیے شیخ الاسلام کے عہدے سے علٰحدہ ہوے کہ رشید پاشا کی بعض خواہشیں پوری نہ ہوئیں یا نہ ہو سکتی تھیں - عارف حکمت نے تنظیمات کے بعد تعلیم کے دائرے میں نئے خیالات کی ترویج میں حصہ لیا اور ثانوی مدارس کے کھولنے اور عام طور پر تعلیمی ترقی میں کوشش کی -

عارف حکمت دوسروں کے خیالات کو اندھا دھند قبول کر لینے کے روادار نہ تھے، چنانچہ مختلف تاریخی تصانیف اور ان کے جاننے والوں کی (جن کا تعارف انھوں نے اپنے دیوان میں کر دیا ہے) تحریروں سے ان کے کردار اور رجحانات کے متعلق معلومات حاصل ہو سکتی ہیں - انھوں نے شکایت کی ہے کہ ان کے عہد میں لوگوں پر ظلم و ستم ہوتا تھا اور اس فضول خرچی کا ذکر بھی کیا ہے جس کے لیے حکّام کو ظلم و جور کرنا پڑتا تھا (دیوان، ص ۱۳۲، ببعد، ۱۶۴) - جو لوگ انھیں جانتے ہیں وہ لکھتے ہیں کہ وہ نہایت نرم مزاج، نازک طبع اور حلیم قسم کے شہری ”مُلّا“ تھے اور اگر ان کے سامنے سخت الفاظ کہے جاتے تو ان کے چہرے کا رنگ اڑ جاتا تھا - اکثر راتوں کو وہ اپنے احباب کی اپنے مکان پر دعوت کرتے اور ان کی خاطر مدارات کے ساتھ مسائل علمی پر گفتگو کرتے تھے (آئی - ایم - کمال، کتاب مذکور، ص ۶۲۴ ببعد) - وہ قابل افراد کے قدردان تھے، جس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے جودت پاشا کی استعداد علمی کی وجہ سے ہمیشہ ان کی اعانت و حمایت کی - جب انھوں نے شیخ الاسلام کے عہدے سے استعفا دے دیا تب بھی

جودت پاشا برابر عارف حکمت کی خدمت میں حاضر ہوتے رہے اور ان کے ذاتی کتاب خانے سے استفادے کی اجازت بھی حاصل کر لی حالانکہ نئے شیخ الاسلام عارف حکمت سے ملنے والوں کو اچھا نہ سمجھتے تھے۔ (جودت پاشا نے لکھا ہے کہ جب وہ اپنی تاریخ لکھ رہے تھے تو انھوں نے عارف حکمت کے کتاب خانے سے بہت فائدہ اٹھایا، ۲ : ۱۰۱ ببعد)۔ دیوان کے دیباچے میں لکھا ہے کہ عارف حکمت سبکدوشی کے بعد اپنا تمام تر وقت مطالعے میں بسر کرتے تھے۔ انھوں نے مدینے میں ایک کتاب خانہ بنایا تھا جس میں حافظ کتب اور خدّام کے لیے حجرے بھی تھے۔ عارف حکمت نے اس کتاب خانے کے لیے پانچ ہزار کتابیں بھیجیں۔ مدینے کے اٹھارہ کتاب خانوں میں سب سے زیادہ مشہور "محمودیہ" ہے، لیکن عارف حکمت کا کتاب خانہ اس سے بھی زیادہ پرمایہ ہے۔

عارف حکمت کے حالات کے متعلق جتنے مآخذ موجود ہیں، ان میں سے کسی میں بھی یہ بیان نہیں کیا گیا کہ وہ کس سلسلۂ تصوّف سے تعلق رکھتے تھے، لیکن دیوان میں انھوں نے خواجہ بہاء الدّین نقشبندؒ اور ان کے سلسلے کی تعریف کی ہے اور اعتراف کیا ہے کہ صوفیانہ زندگی کے لیے یہ مسلک بہترین ہے (ص ۳ ببعد، ۱۲۳، ۱۹۵) اور یہ بھی بتایا ہے کہ ان کے والد اس سلسلے میں منسلک تھے۔

عارف حکمت کی خانگی زندگی کے متعلق بھی کسی قدر معلومات دستیاب ہوتی ہیں۔ ایک مکتوب میں جو انھوں نے تیس سال کی عمر میں لکھا تھا وہ بیت المقدس میں اپنی اہلیہ اور اپنی بیٹی حسیبہ کے انتقال پر اپنے غم کی کیفیت لکھتے ہیں (آئی۔ ایم۔ کمال: کتاب مذکور، ص ۶۲۴)۔ ذاتی سوانح سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی ایک اور بیٹی فاطمہ بھی تھی جو ۱۲۲۷ھ میں فوت ہو گئی (دیوان، ص ۲۳۲، ۲۵۲)۔ سجلِ عثمانی میں صرف ایک بیٹے مطیع کا نام درج ہے (اس کتاب میں ایک بھائی عطاء اللہ آفندی کا ذکر بھی کیا گیا ہے، لیکن جودت کی تاریخ میں اس شخص کو دُرّی زادہ عارف آفندی کا بھائی بتایا گیا ہے، ۷ : ۹۷)۔ عارف حکمت "کوز گنجک" کے مقام پر ایک بنگلے میں رہتے تھے جو انھیں اپنے والد سے ورثے میں ملا تھا، لیکن جب وہ "نقیب الاشراف" کے عہدے سے مستعفی ہوئے تو انھوں نے اس بنگلے کو فروخت کر کے اس مکان میں سکونت اختیار کر لی، جو انھوں نے "اسکی حمام" کے نواح میں اسکدار کے مقام پر لے لیا تھا (دیوان، دیباچہ، ص ۴)۔ دیوان کی ایک تاریخ سے واضح ہوتا ہے کہ انھوں نے ۱۲۲۷ھ میں "کوز گنجک" کے مقام پر اپنے والد مرحوم کو ایصال ثواب کی خاطر ایک حوض بھی بنایا تھا (کتاب مذکور، ص ۲۳۳)۔

علمی و ادبی حیثیت: عارف حکمت کی علمی و ادبی حیثیت کو معیّن کرنے کے لیے ہمیں اس زمانے کے ماحول پر نظر ڈالنا ہوگی۔ ابھی ان کی عمر ۱۳ سال کی تھی کہ قدیم طرز شعر گوئی کے آخری اور عظیم نمائندے شیخ غالب کا انتقال ہو گیا (۱۷۹۹ء)۔ اندرونلو واصف، فاضل نوشجی زادہ، عزّت ملّا، عاکف پاشا، اور تاجران کتب شیخ اسد افندی، زیور اور کمال پاشا فہمی، مکاتیب نویس طاہر سلام، ثانی زادہ اور دیگر شعرا و ادبا بھی اس زمانے سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ عارف حکمت کے تعلقات ان لوگوں سے کس حد تک تھے۔ صرف اتنا معلوم ہے کہ عارف حکمت، اسد افندی زیور پاشا اور طاہر سلام بے ایک دوسرے کو نظمیں لکھ لکھ کر لطف اٹھایا کرتے تھے (آئی۔ ایم۔ کمال: کتاب مذکور، ۹، ۱۶۳۴)۔ اس قسم کی "نظیرہ" نظموں سے شغف "ادبیات دیوان" کے دور زوال کی ایک

عجیب خصوصیت ہے۔ عزت ملا نے ابراہیم عصمت کی وفات کا ذکر کرتے ہوے لکھا ہے کہ اس نے اپنا "دیوان" عارف حکمت کی ہمت افزائی سے مرتب کیا تھا۔ اس نے عارف حکمت کے نام جب وہ مدینے کے قاضی تھے ایک خط میں ان کی طرح طرح سے مدح کی ہے، تعلیم کا ماہر یا معارف پرور بتایا ہے اور یہ کہ ان کی نثر الحریری کے مانند ہے اور ان کی نظم "شوکت بخاری" کے پائے کی ہے (عزت: دیوان بولاق، ص ۴ ببعد، ۹، ۱۶، ۳۵، ۸۵، ۱۰۲، ۱۳۸، ۱۶۳، ۱۷۸)۔ تاریخوں میں حکمت نے عزت ملا کی کشان کو جلاوطنی اور اس کی موت کا ذکر کیا ہے (جودت: تاریخ، ص ۱۲، ۶۰) اور اپنے اور اس کے تعلقات کی اخلاص مندی کو واضح کیا ہے۔ ایک قطعے میں انھوں نے لکھا کہ میں عزت کے تبصرے سے بے حد خوش ہوں اور اسے طبع کر دینا چاہتا ہوں۔ یہ سودی افندی کی گلستان شرحی کی طباعت پر ایک تبصرہ ہے۔ شناسی کے ایرانی استاد بورسہلی شیخ فائق کی مدح میں ایک قصیدہ بھی ہے (دیوان، ص ۲۰۰، ۲۲۵، ۲۶۳)۔ ان کی عربی کتاب مجموعة التراجم کے ساتھ ترکی زبان میں ایک تحریر شامل ہے جس میں وہ شانی زادہ عطاء اللہ کی بے حد مدح و ثنا کرتے ہیں (آئی۔ ایم۔ کمال: کتاب مذکور، ۱: ۱۱۰، ۱۱۸)۔ پرانے مصنفین میں سے وہ نجاتی، باقی، فضولی، نفعی، فہیم، نائلی قدیم، راغب، ندیم، سروری، سامی کو، اور فارسی شعرا میں نظامی، سعدی اور جامی کو پسند کرتے تھے (دیوان، ص ۶۳؛ ۲۱۱، ۲۲۳، ۲۶۵)۔ ان کی بڑی بڑی تصانیف یہ ہیں:

۱- دیوان: دیباچے کے بعد عربی، فارسی اور ترکی نظمیں تین حصوں میں جمع کی گئی ہیں۔ ترکی منظومات میں زیادہ تر غزلیں اور واقعاتی نظمیں ہیں۔ دیوان میں انھوں نے اصناف کی بنا پر کوئی ترتیب ملحوظ نہیں رکھی، بلکہ صرف قوافی کی ترتیب تہجی کو مد نظر رکھا ہے۔ قطعات (؟) کے حصے میں زیادہ تر دو بیتیاں (رباعیات) ہیں۔ "مفردات" میں متفرق اشعار ہیں اور "مصراع لر" میں ایک ایک مصرع یا ایک ایک بیت جمع کیے گئے ہیں۔ یہ "دیوان" ۱۲۸۳ھ میں مطبع سرکاری میں چھاپا گیا تھا۔ عارف حکمت کے حالات و سوانح میں اس امر کا کوئی ذکر نہیں کہ اس دیوان کی ترتیب و اشاعت کیونکر ہوئی۔ دیباچے میں لکھا ہے کہ ترناک چی زادہ محمد زور مدت دراز تک عارف حکمت کے ساتھ رہا اور انھیں بہت اچھی طرح جانتا تھا۔ اس نے بتایا ہے کہ عارف حکمت کے احباب کی مدد سے ان کی نظمیں مختلف جرائد و رسائل سے جمع کر کے دیوان کی صورت میں مرتب کی گئی تھیں۔ طباعت کے سلسلے میں سمیع Semi آفندی (ایک مفتش اوقاف) نے لکھا ہے کہ اس کام میں اس کے معاون زیور (پاشا)، (ایک اور مفتش اوقاف) اور مفتی حسام الدین افندی تھے۔ نظموں کے متن میں طباعت کی بہت سی غلطیاں اور کہیں حذف و ترک بھی تھے، مثلاً عزت ملا کی جلا وطنی اور "ینی چری" فوج کے توڑے جانے کے متعلق جو روایتیں جودت کی تاریخ میں موجود ہیں (۱۲: ۶۰)، وہ اصل دیوان سے غائب ہیں۔ عمومی حیثیت سے عارف حکمت کی نظموں پر نفعی، نابی، اور ندیم کا اثر معلوم ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بہت سے شعرا جو "ادبیات دیوان" کے آخری زمانے میں ہوے، وہ اس عہد کے متقدم ممتاز اساتذہ کی محض تقلید اور نقالی کیا کرتے تھے (فؤاد کوپرولو: ترک ادبیاتی انتولوجسی (اٹھارھویں اور انیسویں صدی)۔ بعض نظموں میں جہاں عارف حکمت نفعی کے پائے کے شعر لکھتے ہیں (دیوان، ص ۱۹۰)،

ایسے اشعار و قطعات نظر آتے ہیں جو نابی اور ندیم کی نقل معلوم ہوتے ہیں (وہی کتاب ص ۱۲۷، ۱۴۸، ۱۶۷)۔ دیوان میں ایک ایسی نظم بھی شامل ہے، جس میں واصف کی تقلید کی گئی ہے اور معاصرین میں طاہر سلام (ص ۱۴۸، ۱۷۸)، اسعد (ص ۱۴۵، ۱۷۸)، زیور (ص ۱۳۸)، کمال پاشا (ص ۱۳۶) اور اندرون لو فاضل (ص ۱۴۷) کی نظیریں ملتی ہیں۔ ایک وزیر مملکت پرتو پاشا کے قتل کے متعلق ایک روایت بھی نظم کی گئی ہے۔

۲۔ تذکرۂ شعرا: مجمع الشعراء کے دیباچے میں مذکور ہے کہ اس کتاب کا تذکرہ عثمانلی مؤلف لری میں موجود ہے۔ اس کتاب میں ۱۲۵۰ھ تک کے ۲۱۰ شعرا کے حالات زندگی مندرج ہیں۔ ابن الکمال نے واضح کیا ہے کہ اس کتاب میں جہاں ان شعرا کا ذکر ہے جو ۱۰۰۰ھ میں زندہ تھے، وہاں ان کا تذکرہ بھی موجود ہے جو ۱۲۵۲ھ میں فوت ہوے۔ اس کتاب کے بہت سے مخطوطے کتاب خانہ ملی میں موجود ہیں (شمارہ ۷۸۸)۔

۳۔ مجموعۃ التراجم: آذر افندی نے عارف حکمت کے دیوان کے دیباچے کے شروع میں یہ لکھا ہے کہ اس کتاب میں تیرھویں صدی ہجری کے مشاہیر کا ذکر ہے اور پھر لکھا ہے کہ شاعر کی موت کے بعد یہ کتاب معدوم ہو گئی (ص ۷)۔ معلم ناجی نے بھی اسی قول کا اعادہ کیا ہے۔ بروسہ لی طاہر لکھتا ہے کہ اس نے اس کتاب کو پڑھا ہے۔ دیوان کے دیباچے میں جو تصریح درج ہے اسے گب Gibb نے بھی دہرایا ہے۔ ابن الامین نے صرف یہ لکھنے پر اکتفا کیا ہے کہ عارف حکمت نے عربی میں ایک کتاب لکھی تھی جس میں مختلف زمانوں کے علما و شعرا کی سوانح عمریاں جمع کی تھیں (کتاب مذکور: ۴ : ۶۲۶)، لیکن دوسری جلدوں میں اس نے لکھا ہے کہ [illegible] اسمعیل پاشا کے پاس ہے (ص ۱ و ۴) اور ۷۲۱ میں ایک ورق ترکی زبان میں لکھا ہوا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۱۰)۔ آئی۔ ایم کمال نے "مشاہیر مجہول" کے عنوان سے ایک مقالہ لکھا ہے جس میں بیان کیا ہے کہ یہ کتاب کتاب خانہ ملی میں موجود ہے، لیکن اسی مؤلف نے عارف حکمت کے جو حالات لکھے ہیں ان میں یہ معلومات شامل نہیں، *Ilem*، یکم جون ۱۹۲۸ء، ص ۱۸، ۹۶)۔

۴۔ ذیل کشف الظنون: ابن الامین کا بیان ہے کہ اس نے یہ کتاب اسمعیل پاشا کے ہاں دیکھی ہے اور خود اس کے پاس بھی اس کے بعض حصوں کے نامکمل مخطوطے موجود ہیں (کتاب مذکور، ۴ : ۸، ۶۲۶)۔ اس کتاب کا وہ حصّہ جو صرف جیم تک آیا ہے اس وقت اس ذیلی مجلس کے پاس ہے، جو کشف الظنون کو اشاعت کے لیے تیار کر رہی ہے۔

۵۔ خلاصۃ المقالات فی مجالس المکالمات (کتاب خانہ جامعۂ استانبول، عدد ۳۷۹۱)، یہاں عارف حکمت نے اپنے باپ کی ہدایت کے مطابق ان قراردادوں کو جمع کیا ہے جو "مکالمات سیاسیۃ مجالس" نے تیار کی تھیں۔ اس مجلس کے مندوب ان کے والد ابراہیم عصمت بھی تھے (آئی۔ ایم۔ کمال: کتاب مذکور، ص ۶۲۶)۔

۶۔ الاحکام المرعیّہ فی اراضی الامیریّہ: عثمانلی مؤلف لری میں اس کتاب کو مطبوعہ ظاہر کیا گیا ہے، لیکن عارف حکمت کے متعلق تحقیقات و تراجم میں اس کا کہیں ذکر نہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس معاملے میں بورسہ لی طاہر کو مغالطہ ہوا ہے اور یہ کتاب حقیقت میں ہمارے شاعر کے ایک جانشین شیخ الاسلام عارف افندی کی ہے۔ ترناک سچی زادہ محمد زور نے لکھا ہے کہ عارف حکمت نے بہت سی تقریظیں اور لطیفے لکھے

تھے، جو ان کی وفات کے بعد شائع ہوگئے (دیکھیے دیوان، دیباچہ).

عارف حکمت نے اپنے زمانے میں خاص ناموری حاصل کی۔ جودت پاشا نے علمی میدان میں ان کی مہارت کا ذکر کرتے ہوئے ترکی فارسی اور عربی تینوں زبانوں میں ان کی نظموں کی خوبی کی تعریف کی ہے اور بتایا ہے کہ عربی لکھنے میں وہ عربوں کے برابر کامیاب تھے اور مشرق و مغربی سفر ناموں میں ان کا ذکر احترام سے کیا گیا ہے (آئی۔ ایم۔ کمال، کتاب مذکور، ص ۶۲۵)۔ جب عارف حکمت شیخ الاسلام تھے تو ان کی شان میں ایک قصیدہ لکھا گیا۔ جس کے ایک شعر میں ان کی "تخمیس و تنظیر" کی تعریف کی گئی تھی اور دوسرے شعر میں ان کی ثقافت علمی کی توصیف (مصطفیٰ رشید: منتخبات جدیده، استانبول ۱۳۰۳ھ، ص ۴۴، ۴۶، ۵۴، ۱۹۳)۔ فطین نے اپنی سوانح عمری میں انھیں بہت ہی کم جگہ دی ہے، لیکن عارف حکمت کے لیے ایک "نظیرہ" اور ایک غزل بھی لکھی ہے جس کی بایبوردلو ذھنی افندی نے تخمیس کی (ذہنی: دیوان، ص ۳۵)۔ جودت پاشا کی طرح ضیا پاشا بھی ایک اہم شخصیت ہے جس نے عارف حکمت کے علمی، ادبی اور اخلاق اوصاف کے متعلق تفصیل سے لکھا ہے (سلیمان نظیف: کلیات ضیا پاشا، استانبول ۱۹۲۵ء، ص ۸ - ۴۰)۔ ایک قصیدے کے علاوہ جو اس کتاب کے حصۂ غزل میں شامل کیا گیا ہے اور شرح میں غلطی سے عارف حکمت کی خدمت میں "نظیرہ" ظاہر کیا گیا ہے، ایک اور قصیدہ مدحیّہ اور ایک غزل بھی عارف حکمت کی شان میں لکھی گئی ہے (کتاب مذکور، ص ۱۹۱، ۲۹۳)۔ عارف حکمت کے انتقال کے بعد ضیا پاشا نے ان کے دو قطعات کو اپنی کتاب خرابات میں شامل کرنے پر اکتفا کیا اور اس کی بھی ضرورت محسوس نہیں کی کہ دیباچے میں ان کے نام کا ذکر کر دیا جائے۔ نامق کمال نے ابوالضیا توفیق کو ایک مکتوب لکھا تھا جس میں بیان کیا گیا ہے کہ شیخ الاسلام عارف حکمت، مکتوبجو طاہر سلام بے کے ساتھ سلطان محمود (ثانی) کے عہد کے نامور ترین شعرا میں سے تھے، بحیثیت شاعر کے وہ دونوں مقلد تھے، لیکن ان کی عالمانہ تقلید کے احترام میں ضروری ہے کہ ان کے ہر متن کو سامنے رکھا جائے، اگر تین چار بیت عارف حکمت کے منتخب کر لیے جائیں تو کام کے بیت وہی تین چار ہوں گے۔ شاید بعض اور اچھے اشعار بھی ہوں، لیکن ہمیں وہ نظر نہیں آئے۔ پہلے تبصرے سے واضح ہے کہ نامق کمال نے عارف حکمت کی تصانیف کو پڑھے بغیر اپنی رائے ظاہر کر دی ہے۔ اس نے عارف حکمت کا دیوان دیکھا ہی نہیں تھا۔ معلم ناجی لکھتا ہے کہ میں اتنی قابلیت نہیں رکھتا کہ عارف حکمت کی عربی منظومات پر محاکمہ کر سکوں، لیکن جہاں تک ان کی ترکی نظموں کا تعلق ہے میری رائے یہ ہے کہ وہ انھیں اوسط درجے کے عثمانلی شعرا میں ایک مستحق ستائش شاعر بناتی ہیں۔

چونکہ عارف حکمت کی علمی تصانیف اب تک صرف مخطوطوں کی شکل میں ہیں، اس لیے اب تک جتنے تبصرے کیے گئے ہیں وہ زیادہ تر ان کی شاعری کے متعلق ہیں۔ فواد کوپرولو نے لکھا ہے کہ عارف حکمت ایسے شاعر نہیں ہیں کہ ان کا موازنہ عزت ملّا سے کیا جا سکے، لیکن جہاں تک اوزان اور زبان کا تعلق ہے ان کی نظمیں صفائی اور صنائع و بدائع کے اعتبار سے اس زمانے کے دوسرے شعرا کے مقابلے میں رکھی جا سکتی ہیں اور ان کا مقام اوسط درجے کے شعرا سے بلند تر نظر آتا ہے۔

مآخذ: عارف حکمت کا ذکر جن مآخذ میں آتا ہے ان میں وہ تاریخیں اور سیر کی کتابیں شامل ہیں جو

انیسویں صدی کے نصف آخر کے بعد لکھی گئیں، اور هم عصر شعرا کے دیوان بھی هیں، ان ماخذ میں وہ سوانح عمری بھی ہے جو (هلاکو) احمد قاپار نے حج سے استانبول واپس آ کر لکھی اور جو فؤاد کوپرولو کی ذاتی لائبریری میں موجود ہے۔ یہ سوانح عمری فارسی میں ہے۔ اس پر ۱۲۶۶ھ کی تاریخ ثبت ہے اور اس کا نام *Mustaba-i-Harabat* ہے۔ اس میں عارف حکمت کی علمی فضیلت اور عربی و فارسی میں ان کی خوبصورت منظومات کا ذکر ہے اور ایک ترکی نظم بھی شامل ہے جو دیوان میں بھی موجود ہے؛ فطین کے تذکرہ (استانبول ۱۲۷۱ھ) میں ایک سرکاری سوانح عمری شیخ الاسلام کے عہدے سے ان کے مستعفی ہونے کے وقت تک درج ہے اور ایک ترکی نظم بھی ہے، جو دیوان میں موجود ہے۔ لطفی کی تاریخ میں ایک حکایت بھی درج ہے جو عارف حکمت نے مکی زادہ عاصم کے تیسری دفعہ شیخ الاسلام مقرر ہونے کے متعلق بیان کی ہے (۴ : ۷۷)۔ اس کے علاوہ وہ دستاویزیں بھی شامل هیں جو خود ان کے شیخ الاسلام مقرر ہونے سے متعلق هیں اور ایک فرمان جو عبدالمجید نے باب عالی کو بھیجا تھا (استانبول، ۳ : ۱۹۲۲ء، ۱۲۸) اور نامق کمال کا مکتوب ابوالضیا توفیق کے نام جس میں اس نے ان شعرا پر بحث کی ہے جو نمونۂ ادبیات عثمانیہ کے حصۂ شاعری میں شامل کیے گئے۔ اس مکتوب کی اہمیت یہ ہے کہ اس میں یہ رائے ظاہر کی گئی ہے کہ عارف حکمت "دور تنظیمات" کے نامور ترین لوگوں میں سے هیں (مجموعۂ ابوالضیا، ۱۲۹۸ھ، ص ۱۰ ببعد)۔ نامق کمال نے اپنی کتاب تخریب خرابات میں بھی انھیں خیالات کا اظہار کیا ہے (استانبول، ۲ : ۸۸)۔ عارف حکمت کی لائبریری کے متعلق مفید معلومات ایوب صبری پاشا کی کتاب مرآۃ الحرمین (استانبول ۱۳۰۳ھ، ۲ : ۸۸۸) کے حصۂ اول میں موجود هیں۔ مندرجۂ ذیل تحقیقات میں ایک بھی ایسی نہیں جس میں ان ماخذ کو استعمال کیا گیا ہو، اس کے

کہ ان میں سے بعض میں غلط مضامین کے بعض حصے لطفی کے تذکرہ کے ماخذ کا ذکر کیے بغیر شامل کیے گئے هیں۔ جودت پاشا نے وقائع نویس اسعد افندی کا وہ ٹکڑا درج کیا ہے جو اس نے عارف حکمت کے شیخ الاسلام مقرر ہونے پر لکھا تھا اور اس میں وہ رنج واضح ہے جو اسے ایک ناکام حریف کی حیثیت سے ہوا تھا۔ اس نے اس فن میں اپنی اہمیت کو واضح کرنے کے لیے عارف حکمت کی حکایات اور سروری اور ان کے "نوادر" سے مثالیں اخذ کر کے پیش کی هیں (دیکھیے بلاغت عثمانیہ، استانبول ۱۳۰۳ھ، ص ۱۷۱، ۱۹۳، ۲۰۳)۔ فاطمہ علیہ کی کتاب جودت پاشا و زمانہ سی (استانبول ۱۳۳۲ھ، ۱ : ۳۱، ۳۳ ببعد، ۵۰ تا ۵۷، ۱۰۳) کو بھی زیادہ استعمال نہیں کیا گیا کیونکہ اس میں ماخذ ظاہر نہیں کیے گئے، لیکن اس میں عارف حکمت کی شخصیت کی خاصی وضاحت کی گئی ہے اور ایک نظم بھی نقل کی گئی ہے جو جودت نے ارتجالاً لکھ کر عارف کو بھیجی تھی۔ ان ماخذ کے ساتھ ساتھ جو عارف حکمت کے کردار کے مختلف پہلوؤں کو روشن کرتے هیں، ان کا دیوان اور ان کے مختلف معاصرین کے دیوان بھی شمار کیے جا سکتے هیں۔ ان سب کی طرف مقالے میں اشارہ کیا گیا ہے۔

(ب) عارف حکمت کے حالات کے متعلق سب سے پرانی تحریر ان کے دیوان کا وہ دیباچہ ہے جو محمد زیور نے لکھا (۱۲۸۳ھ)، جہاں (ص ۵۔۹) ان کے متعلق معلومات مختلف اضافوں کے ساتھ درج هیں اور جن کے ماخذ ظاہر نہیں کیے گئے۔

گب Gibb لکھتا ہے کہ جو معلومات اس نے شعرا کے متعلق مہیا کی هیں، وہ لطفی اور دیباچۂ دیوان سے ماخوذ هیں لیکن اس نے دیوان کو بہت هی کم استعمال کیا ہے (دیکھیے *A History of Ottoman Poetry*، لندن ۱۹۰۵ء، ۳ : ۳۵۰ ببعد)۔ گب کی معلومات کو F. Giesse نے مختصر طور پر انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں دہرایا ہے۔ ابن الامین نے خیرپولو ابراہیم افندی کے عربی مسودے

الدر المنتظم فی مناقب العارف الحکم (بہ خربوتلو ابراهیم مدینے میں عارف حکمت کی لائبریری کا "حافظ کتب" تھا) کا ذکر کیا ہے، لیکن لکھا ہے کہ اس میں کوئی اہم بات نہیں ہے (آں ابم کمال، کتاب مذکور، ۳ : ۶۲۹) ۔ درحقیقت زیادہ وسیع معلومات ابن الامین کی کتاب ہی میں پائی جاتی ہیں جہاں وہ عارف حکمت کا ذکر کرتا ہے اور مختلف جلدوں میں جابجا اس ذکر کو پھیلاتا چلا جاتا ہے ۔

(نوزیہ عبداللہ)

* **عارفی پاشا** : ترکی سیاست دان، شکیب پاشا کا بیٹا، ۱۲۴۶ھ/۱۸۳۰-۱۸۳۱ء میں قسطنطینیہ میں پیدا ہوا ۔ اس نے گھر پر تعلیم پائی اور فرانسیسی زبان میں مہارت حاصل کرنے کے بعد ۱۲۶۱ھ/ ۱۸۴۵ء میں اپنی سرکاری ملازمت کا آغاز کیا ۔ وہ ۱۲۶۳ھ/۱۸۴۷ء میں وی انا میں ترکی سفارت خانے کا کاتب اول (برنجی کاتب) مقرر ہوا ۔ عارضی طور پر قسطنطینیہ واپس بلا لیے جانے کے بعد اس نے ۱۲۷۱ھ/۱۸۵۵ء میں وی انا کانفرنس کے دوران میں، پھر ۱۲۷۲ھ/۱۸۵۶ء میں پیرس کانگریس کے دوران میں عالی پاشا کے کاتب اول کی خدمت انجام دی ۔ بعد ازاں وہ باب عالی (دیوان ھمایون) کا باش ترجمان رہا اور یکے بعد دیگرے کئی اعلٰی سرکاری عہدوں پر مامور ہوتا رہا، چنانچہ وزارت امور خارجہ میں نائب کاتب، وی انا میں سفیر، ۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء میں وزیر امور خارجہ، اسی سال وزیر تعلیم اور پیرس میں سفیر مقرر ہوا ۔ ۱۲۹۳ھ/ ۱۸۷۴ء میں اسے ھئیت اعیان (Senate) کا رکن نامزد کیا گیا اور پھر دوبارہ وزیر امور خارجہ مقرر ہوا ۔ ۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ء میں اسے دوبارہ پیرس میں سفیر بنایا گیا، اور ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۹ء میں باش وکیل اور شورای دولت (Council of State) کا صدر مامور ہوا ۔ کچھ عرصے کے لیے وہ سلطان (عبدالحمید ثانی) کی نظر عنایت سے محروم رہا، لیکن ۱۲۹۷ھ/ ۱۸۸۰ء میں اسے تیسری بار وزیر امور خارجہ مقرر کیا گیا اور ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۶ء میں دوسری دفعہ شورای دولت کا صدر مامور ہوا ۔ اس نے ۱۳۱۳ھ/ ۱۸۹۵-۱۸۹۶ء میں وفات پائی ۔ سامی اسے ایک دیانت دار، شائستہ اطوار، نرم مزاج اور پرخلوص [مستقیم، ادیب حلیم و خلیق] آدمی بتاتا ہے ۔

مآخذ : (۱) سامی : قاموس الاعلام ۔

(F. Giese)

* **العارۃ** : یمن کے جنوبی ساحل پر ایک مقام جو عدن سے مغرب کی جانب بلاد صُبیحی میں عُمیرہ (خور امیرہ) اور سُقیا (سُکیّہ) کے درمیان واقع ہے ۔ ابن المجاور (حدود ۶۰۰ھ/۱۲۰۰ء) بتایا ہے کہ اس مقام سے کئی راستے شروع ہوتے تھے، الشّرجی (م ۸۹۳ھ/۱۴۸۸ء) اپنے زمانے میں بنو مشّبر کے اس مرکزی مقام کو ایک بڑا "گاؤں" کہتا ہے (دیکھیے ابومخرمہ : تاریخ ثغر عدن، ۲ : ۹۱ ببعد، در سیرت سعید بن محمد مشّمر) ۔ اس وقت کے بعد سے کاروانی تجارت کم ہوتی چلی گئی اور اس کی وجہ سے اس قصبے میں برابر زوال آتا گیا ۔ یہ مقام فان ملتزن von Maltzan کے نقشے میں ابھی تک موجود ہے (ساحل سے تقریباً دو میل کے فاصلے پر)، لیکن موجودہ زمانے میں بظاہر یہ نام صرف "بیئر عارہ" اور "راس عارہ" کی شکل میں سلامت رہ گیا ہے جو جنوبی عرب کا سب سے آخری نقطہ ہے اور جسے قدیم زمانے میں Promontorium Ammonii کہتے تھے ۔

مآخذ : (۱) الھمدانی، ص ۵۲، ۴۷، ۹۷؛ (۲) عُمارۃ (طبع Kay)، ۱۱/۸؛ (۳) المقدّسی، ص ۸۵؛ (۴) الشّرجی : طبقات الخواصّ، ص ۹۳؛ (۵) ابن المجاور : تاریخ المستبصر، ص ۱۰۱ ببعد؛ (۶) Sprenger : *Alte Geogr. Arabiens*، ص ۷۲؛ (۷) *Red Sea and Gulf of Aden Pilot*، ۱۹۲۲ء، ص ۱۳۰ ۔

(O. Löfgren)

* **عاریّة** : (ع) یا "عاریه" نیز اعاره، غیرقابل بدل اشیا کا قرض دینا (prêt à usage, commodatum)۔ اس کی حیثیت "قرض" یا قرض زر یا دوسری قابل بدل چیزوں (prêt de consommation, mutuum) سے بالکل مختلف اور امتیازی ہے ۔ اس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ کسی شخص کے قبضے میں عارضی طور پر یا بلا معاوضہ کسی ایسی چیز کا دے دینا جو استعمال کرنے سے کم نہ ہو جائے۔ عاریت دی ہوئی چیز کا استعمال شرعاً جائز ہونا لازمی ہے ۔ چونکہ عاریت کے معاهدے کی نوعیت کریمانه ہوتی ہے اور وہ مستحسن (مندوب) ہے، اس لیے عاریت سے فائدہ اٹھانے والے یا مستعیر کو امین کی ممتاز حیثیت حاصل ہوتی ہے ۔ اصولاً وہ کسی ایسے نقصان یا ضرر کا ذمے دار نہیں ہوتا جو اس کے جائز استعمال سے اس چیز میں واقع ہو جائے ۔ البتہ اس کی تفصیلات میں مختلف مکاتب فقه میں خاصا بیّن اختلاف ہے ۔ حنفیوں اور مالکیوں کے اصول شافعی اور حنبلی اصول کے مقابلے میں مستعیر کے زیادہ حق میں ہیں .

مآخذ : (۱) E. Sachau : Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre، سٹٹگارٹ و برلن ۱۸۹۷ء، ص ۴۵۷ ببعد؛ (۲) D. Santillana : Sommario del diritto malichita di Halil ibn Ishāq، ۲ جلد، میلان (Milan) ۱۹۱۹ء، ص ۴۱۷ ببعد؛ (۳) وهی مصنف : Istituzioni، ۲ : ۳۷۴ ببعد؛ (۴) O. Pesle : Le crédit dans l'Islam malékite، Casablanca، بدون تاریخ، ص ۲۰ ببعد؛ (۵) Grundzüge : G. Bergstrasser's Grundzüge des islamischen Rechts، طبع J. Schacht، برلن و لائپزگ ۱۹۳۵ء، ص ۶۷ ببعد؛ (۶) H. Laoust : Le précis de droit d'Ibn Qudāma، بیروت ۱۹۵۰ء، ص ۱۰۱؛ (۷) A Querry : Droit musulman, recueil de lois concernant les musulmans schyites، پیرس ۱۸۷۱ء، ۱ : ۵۲۴ ببعد؛ (۸) عبدالرحمٰن الجزیری : کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة، قاهره ۱۳۵۴ھ، ۳ : ۳۶۶ ببعد .

(ادارہ [د]، لائیڈن، بار دوم)

* **عاشق** : ایک عربی لفظ جس کے معنی ہیں محبت کرنے والا ۔ یہ لفظ عموماً تصوّف کی ایک اصطلاح کے طور پر مستعمل ہے ۔ نویں صدی هجری/ پندرهویں صدی عیسوی کے آخر یا دسویں صدی هجری/سولهویں صدی عیسوی سے اناطولیه اور آذربیجان کے ترکوں میں یہ لفظ چلتے پھرتے گویے شاعروں کے لیے استعمال ہونے لگا جو عام مجمعوں میں گاتے اور شعر سناتے تھے ۔ ان کے نغموں میں مذهبی اور عشقیه گیت، مرثیے اور بہادری کی حکایات شامل ہوتی تھیں ۔ شروع میں یہ لوگ مقبول عام شاعروں کے اجزائے کلمه پر مبنی (syllabic) اسلوب کی پیروی کرتے تھے، لیکن آگے چل کر یہ براہ راست بھی اور فارسی سے متأثر ترک صوفی شاعروں کے واسطے سے بھی ایرانی انداز سے متأثر ہوگئے ۔ ان شاعروں کے سلسلے میں کوپرولی نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ لوگ عوامی شاعروں، درباری شاعروں اور مدرسے یعنی مکاتب دینی کے تعلیم یافته مذهبی شاعروں سے ایک اور منفرد معاشرتی عنصر کے نمائندے ہیں اور ابتدائی زمانے کے ترکی بھاٹوں کے جانشین ہیں جو "اوزان" کہلاتے تھے ۔ ان کی تعداد سترهویں صدی عیسوی میں بالخصوص زیادہ نظر آتی ہے، جب کہ وہ ہمیں درویشی سلسلوں، ینی چری افواج اور دوسرے مسلح عساکر میں دکھائی دیتے ہیں ۔ اس گروہ میں مشہور ترین گوهری اور عاشق عمر ہیں .

مآخذ : (۱) محمد فؤاد کوپریلی زاده (M. F. Köprülü) : ترک نیزشاعرلرینه ایت متنلرو تتکلر، استانبول ۱۹۲۹ - ۱۹۳۰ء، ج ۱ تا ۵؛ (۲) وهی مصنف : ترک ادبیاتنده ایلک متصوفلر، استانبول ۱۹۱۸ء، ص

۳۹۰ تا ۳۹۲؛ (۳) م۔ ک۔ کوپریلی: ترک سز شاعرلری انتولوجیسی، استانبول ۱۹۳۹–۱۹۴۰ء، ج ۱ و ۲؛ (۴) م۔ ف کوپریلی کی متعدد دیگر تحریرات اس موضوع پر در فؤاد کوپریلی ارمغانی، استانبول ۱۹۵۳ء، ج ۲۸ تا ۵۰؛ (۵) انیسویں صدی میں ایک جوان ترک پر عاشق شعرا کے گیتوں کے اثر کے لیے دیکھیے۔ ضیا پاشا کے خود نوشت سوانح حیات مترجمہ در Gibb: *Ottoman Poetry*، ۵: ۳۶، ۵۱ تا ۵۲؛ (۶) مغلہ میں عاشقوں کے باہمی مقابلے کے حال کے لیے دیکھیے H. J. van Lennep: *Travels in little-known parts of Asia Minor*، نیویارک ۱۸۷۰ء، ۱: ۲۵۳ تا ۲۵۴؛ (۷) مزید دیکھیے H. Ritter: *Orientalia*، ج ۱، *Istanbuler Mitteilungen*، استانبول ۱۹۳۳ء، ج ۱ (*Der Sängerwettstreit*).

(B. Lewis)

* **عاشق پاشا**: علاء الدّین علی (۶۷۰ھ/۱۲۷۲ء تا ۷۳۳ھ/۱۳۳۲ء)، ترک شاعر اور صوفی اس کی زندگی کے جو تھوڑے بہت حالات معلوم ہیں، ان میں سے آدھے افسانوی نوعیت کے ہیں۔ حسین حسام الدّین وہ اکیلا مصنف ہے جس نے اس کی زندگی اور خاندان کے متعلق تفصیلی معلومات مہیا کی ہیں، لیکن اس نے ان معلومات کے ماخذ نہیں لکھے (اماسیہ تاریخی، ج ۱، ۱۳۲۷ھ و ج ۲، ۱۳۳۲ھ و ج ۳، ۱۹۲۷ء و ج ۴، ۱۹۲۸ء)۔ عاشق پاشا بابا مُخلِص کا بیٹا تھا۔ اس کا دادا یعنی بابا مخلص کا باپ شیخ بابا الیاس خراسان سے نقل مکان کر کے اناطولیہ آ گیا تھا اور یہاں آ کر اس نے بابائی سلسلہ قائم کیا تھا۔ اس کا ایک خلیفہ اسحٰق اناطولیہ کی اس مشہور مذہبی بغاوت کا سرغنہ اور ناظم تھا جو تیرھویں صدی ھجری میں برپا ہوئی۔ عاشق پاشا نے قیر شہر [رک بآں] میں تعلیم حاصل کی جو ان دنوں ایک اہم ثقافتی مرکز تھا۔ اس کی زندگی رنگا رنگ کی سیاسی مصروفیات کا مجموعہ ہے۔ اسے ایلچی کی حیثیت سے مصر بھیجا گیا اور اس نے ۷۳۳ھ/۱۳۳۲ء میں قیر شہر میں وفات پائی اور وہیں دفن ہوا۔ اس کا مزار جو فن تعمیر کے لحاظ سے ایک نمایاں حیثیت رکھتا ہے صدیوں عوام کی زیارت گاہ بنا رہا۔ وہ بڑا مخلص اور دیندار شیخ تھا، اور معلوم ہوتا ہے کہ دولت مند اور بااثر شخص تھا۔ اس کا ایک بیٹا الوان چلبی خاصا ممتاز شاعر تھا اور اس کا پوتا عاشق پاشا زادہ [رک بآں] پندرھویں صدی کا مشہور مؤرخ تھا۔ عاشق پاشا کی خاص تصنیف غریب نامہ (۷۳۰ھ/۱۳۳۰ء) ہے، جسے غلطی سے بعض اوقات دیوان عاشق پاشا یا معارف نامہ کا نام بھی دیا گیا ہے۔ یہ ایک صوفیانہ اخلاقی مثنوی ہے جو بحر رمل کے گیارہ سو اشعار پر مشتمل ہے۔ یہ مثنوی ایک فارسی زبان میں لکھی ہوئی تمہید اور طویل تقریظی دیباچے سے شروع ہوتی ہے؛ اسے باقاعدہ طور پر دس ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے اور ہر باب میں دس داستانیں ہیں۔ ہر باب میں کسی ایسے موضوع سے بحث کی گئی ہے جو اس کے عدد سے مناسبت رکھتا ہے (مثلاً باب چہارم میں چہار عناصر، باب پنجم میں حواس خمسہ، باب ہفتم میں ہفت سیارگان، وغیرہ کو موضوع سخن بنایا گیا ہے)۔ بحیثیت مجموعی ساری کتاب کو اخلاق نصائح و ترغیبات کا ایک مجموعہ کہا جا سکتا ہے، جس میں جا بجا قرآن و حدیث کے اقتباسات منظوم ہیں، اور اس کے بعد نفس مضمون کے مطابق کوئی کہانی بیان کی گئی ہے۔ اس زمانے کی دوسری صوفیانہ تصنیفات کی طرح غریب نامہ میں بھی مولانا جلال الدّین رومی کی جلیل القدر مثنوی کا اثر نمایاں ہے۔ لیکن عاشق پاشا کا کلام سادہ اور محض واعظانہ ہے اور اس میں وہ نغماتی زور ناپید ہے جو مولانا رومی اور یونس اِمرہ دونوں کے کلام کی خصوصیت ہے۔ غریب نامہ عام طور پر سنّی اسلام کی نمائندگی کرتا ہے۔ ابھی تک اس بات کا خاطر خواہ

مطالعہ نہیں کیا گیا کہ اس میں ان ملحدانہ رجحانات کی جو ان دنوں وسطی اناطولیہ میں خاصے عام تھے، صداے بازگشت کس حد تک نمایاں ہے۔ غریب نامہ کی زبان پرانی عثمانی زبان کے مطالعے کے لیے دلچسپ لسانی مواد مہیا کرتی ہے، کیونکہ یہ کتاب اس دور میں لکھی گئی تھی جب ترکی زبان اناطولیہ میں ایک تحریری اور علمی زبان کا درجہ حاصل کرنے کے لیے عربی اور فارسی سے کشمکش میں مبتلا تھی۔ عاشق پاشا نے شعوری طور پر اس سلسلے میں جو کام کیا وہ غیر اہم نہیں، لیکن عروض کے استعمال میں وہ اپنے معاصرین گل شہری اور دہانی کے مقابلے میں کمزور ہے۔ غریب نامہ کے بے شمار مخطوطات اس بات کے شاہد ہیں کہ ترکی زبان کی صوفیانہ مذہبی کتاب ہونے کے اعتبار سے اسے کس قدر مقبولیت حاصل تھی۔ اب تک اس کتاب کی تحقیقی تہذیب و ترتیب نہیں ہوئی۔ اس کے قدیم ترین نسخے جن پر تاریخ دی گئی ہے حسب ذیل ہیں: برلن عدد ۲۵۹، (۸۳۰ھ)، پیرس عدد ۳۰۳۔ اے ایف، (۸۳۸ھ)، ویٹیکن Vatican، مخطوطات ترکی عدد ۱۳۸، (۸۵۴ھ)، کاساناٹنس Casanatense عدد ۲۰۵۴، (۸۶۱ھ)، بایزید عدد ۳۶۲۳ (۸۶۱ھ)، لالہ لی، عدد ۱۲۵۲، (۸۸۲ھ)۔

غریب نامہ کے علاوہ عاشق پاشا کی متعدد دوسری نظمیں، بیشتر حمدیہ نغمات (الٰہیات)، غریب نامہ کے بعض مخطوطات یا بعض دوسرے قلمی نسخوں میں محفوظ ہیں۔ پچھلے چند برسوں میں عاشق پاشا کی یا اس سے منسوب بعض معمولی تصانیف سامنے آئی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ اہم فقر نامہ ہے۔ یہ صوفیانہ فقر (درویشی کی تعریف میں)، ایک مختصر سی مثنوی (مشتمل بر ۱۶۰ اشعار) ہے جس میں قرآن و حدیث کے اقتباسات غریب نامہ ہی کے انداز پر، لیکن چھوٹے پیمانے پر دیے گئے ہیں۔ موضوع کی ابتدا مشہور حدیث "الفقر فخری" کی تشریح سے کی گئی ہے۔ اس کتاب کا عکسی نسخہ شائع ہو چکا ہے اور لاطینی حروف میں طبع بھی کی گئی ہے (مع فہرست مآخذ)۔

مآخذ: (۱) طاش کوپریلی زادہ: الشقائق النعمانیہ، (مترجمۂ O. Rescher، ص ۲)؛ (۲) Hammer-Purgstall: *Gesch. d. Osm. Dichkunst*، ۱: ۵۳ ببعد؛ (۳) Gibb: *Ottoman Poetry*، ۱: ۱۷۶؛ (۴) سعید الدین نزہت ارگون: ترک شاعرلری، ۱: ۱۲۹ ببعد؛ (۵) (ا، ت، بذیل مادہ (از محمد فؤاد کوپریلی)؛ (۶) Fr. Babinger: *Ašyq Paša's Gharib-nâme*، در *MSOS*، ۳۱: ۹۱ ببعد؛ (۷) C. Brockelmann: *Die Sprache Āšyqpašas und Ahmadis*، در *ZDMG*، ۸۳: ۱ ببعد؛ (۸) E. Rossi: *Studi su manoscritti del Garîbnâme di Âšiq Paša nelle biblioteche d' Italia*، در *RSO*، ۲۹: ۱۰۸ ببعد؛ (۹) آگاہ سری لوند: عاشق پاشا نن بیلن میین اِکی مثنویسی فقرنامہ و وصف حال، ترک دیلی ارصترملری یلیغی بلیتن، ۱۹۵۳ء، ۱۸۱ ببعد؛ (۱۰) E. Jemma: *Il Faqrnâme ("Libro della Povertà") di Âšiq Paša*، در *RSO*، ۲۹: ۲۱۹ ببعد۔

(FAHIR İZ)

* **عاشق پاشا زادہ:** عاشق پاشا شاعر کا پڑپوتا۔ اس کا اصلی نام درویش احمد بن شیخ یحیٰی بن شیخ سلمان بن عاشق پاشا (مخلص [=تخلص]: عاشقی) ہے۔ وہ عثمانی عہد کے قدیم ترین مؤرخوں میں سے تھا۔ وہ ۸۰۳ھ/۱۴۰۰ء میں غالباً الوان چلبی نزد آماسیہ میں پیدا ہوا اور ۸۸۹ھ/۱۴۸۴ء کے کچھ عرصے بعد فوت ہو گیا۔ تاریخ پر اس کی تصنیف تواریخ آل عثمان تین بار طبع ہو چکی ہے: (۱) از عالی بے، استانبول ۱۳۳۲ھ؛ (۲) از Friedrich Giese (*Die altosmanische Chronik des ʿĀšikpašā-*

zāde، لائپزگ ۱۹۲۹ء اور (۳) از چفتشی اوغلون اتسز Çiftçioglu N. Atsiz در عثمانلی تاریخ لری، ج ۱، استانبول ۱۹۴۹ء؛ ان کے اور ان مخطوطات کے علاوہ جن کا شمار Babinger نے کیا ہے (دیکھیے نیچے) اس مخطوطے کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے جو قاہرہ میں الازہر کے رِواق الأتراک میں موجود ہے، تاریخ عدد ۳۷۳۲ (تکمیل یافتہ در ۱۰۲۱ھ/۱۶۱۲ء) اور جس کا ایک نسخہ مقالہ نگار کے پاس بھی ہے (مجموعۂ مقالہ نگار عدد ۱۳۰).

مآخذ: (۱) Franz Babinger: *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*، لائپزگ ۱۹۲۷ء، ص ۳۵ تا ۳۸؛ (۲) وہی مصنف: *Wann starb 'Āsiqpasazāde*، در *MOG*، ۲: ۳۱۵ تا ۳۱۸؛ (۳) Paul Wittek: *Zum Quellenproblem der ältesten osmanischen Chroniken*، در *MOG*، ۱: ۷۷ تا ۱۵۰؛ (۴) وہی مصنف: *Neues zu 'Āsiqpasazāde*، در *MOG*، ۲: ۱۳۷ تا ۱۶۳؛ (۵) وہی مصنف: *Die altosmanische Chronik des 'Āsikpasazāde*، در *OLZ*، ۱۹۲۱ء، ص ۶۹۷ تا ۷۰۸ (تنقید از Giese)؛ (۶) Fr. Giese: *Zum Āsikpasazāde Problem*، در *OLZ*، ۱۹۲۲ء، ص ۷ تا ۱۸ (Wittek کی تنقید کا جواب)؛ (۷) وہی مصنف: *Die verschiedenen Textrezensionen des 'Āsikpasazāde bei seinen Nachfolgern und Auschreibern* (Abh. d. Pr. Aw، Phil-hist Kl.، ۱۹۳۶ء، عدد ۴، ص ۱ تا ۵۰)؛ (۸) Joachim **Kissling**: *Die Sprache des 'Āsikpasazāde*؛ (۹) محمد فؤاد کوپریلی: عاشق پاشا زادہ، در آ، ت، ۱: ۷۰۶ تا ۷۰۹.

(FR. TAESCHNER)

* **عاشق چلبی**: پیر محمد بن علی بن زین العابدین بن محمد لطّاع (المتخلّص بہ عاشق)، ترک ادیب اور شاعر جو ۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء میں پرزرن Prizren میں اس زمانے میں پیدا ہوا جب اس کا باپ اسکوپ کا قاضی تھا اور شعبان ۹۷۹ھ/جنوری ۱۵۷۲ء میں اسکوب میں فوت ہوا۔ وہ سادات کے ایک معزز خاندان کا فرد تھا جو اصلاً بغداد کے رہنے والے تھے۔ اس کا پردادا بایزید اوّل کے عہد میں بُرسہ (بروسہ) آیا تھا۔ بچپن کا زمانہ اس نے روم ایلی میں گزارا، لیکن استانبول میں تحصیل علم کرنے کے بعد (جہاں اس کے اساتذہ میں ابوالسُّعود بھی شامل تھا) وہ بُرسہ میں مقیم ہو گیا اور امیر سلطان کے اوقاف کا متولی بن گیا جو اس خاندان کا موروثی منصب تھا۔ ۹۵۳ھ/۱۵۴۶ء میں اس منصب سے معزول ہو جانے پر وہ استانبول چلا گیا اور وہاں چار سال کاتب کی حیثیت میں کام کرتا رہا۔ اس کے بعد وہ قاضی کے عہدے پر مامور ہوا اور اپنی باقی عمر سوائے علائیہ میں ایک مختصر قیام کے روم ایلی کے مختلف شہروں میں بسر کی۔ متواتر تبدیلیوں سے تنگ آ کر اس نے درخواست کی کہ حکومت اسے نقیب الاشراف کے عہدے پر مامور کر دے جس پر اس کا دادا اور پردادا فائز رہ چکے تھے، لیکن اسے اس مقصد میں کامیابی نہیں ہوئی۔ صدر اعظم صوقوللی کی عنایت سے، جس کی خدمت میں اس نے اپنی کتاب الشقائق کی ذیل پیش کی تھی اسے عمر بھر کے لیے اسکوب کا قاضی مقرر کر دیا گیا، لیکن وہ وہاں کچھ ہی عرصے بعد فوت ہو گیا۔ اولیا چلبی نے اس کی قبر دیکھی تھی (سیاحت نامہ، ۵ : ۵۶۰).

اس کی اہم ترین تصنیف اس کی کتاب مشاعر الشعراء ہے جس میں شاعروں کے سوانح حیات درج ہیں اور جو اس نے ۹۷۶ھ میں سلطان سلیم ثانی کی خدمت میں پیش کی تھی۔ ترتیب زمانی کے لحاظ سے یہ چوتھا عثمانی تذکرہ ہے اور اس میں چار سو سے زائد شاعروں کے حالات درج ہیں۔ اگرچہ

جہاں تک ابتدائی دور کا تعلق ہے عاشق نے اپنے پیش رو تذکرہ نویسوں (سہی، لطفی، عہدی) کے بیانات میں کوئی اضافہ نہیں کیا؛ تاہم اس کی تصنیف سولھویں صدی کے شعرا کے تذکرے کے طور پر بنیادی اہمیت رکھتی ہے، اس لیے کہ ان میں سے اکثر کو وہ ذاتی طور پر جانتا تھا۔ اس کتاب کے متعدد مخطوطات ہیں، لیکن برٹش میوزیم کا نسخہ ۴۳۳۶، ج، مؤرخہ ۹۷۷ھ قابل ذکر ہے۔

اس کی دوسری تصنیفات حسب ذیل ہیں: (۱) دیوان (حاجی خلیفہ، طبع فلوگل Flügel، عدد ۵۵۳۶)؛ (۲) شہر انگیز، متعلقۂ برسہ، کتاب مذکورہ، عدد ۷۶۹۷؛ (۳) بیگتوار نامہ (منظوم)، (Babinger، ص ۶۸ ببعد)؛ (۴) طاش کوپریلی زادہ کی الشقائق النعمانیہ کا ترجمہ؛ اور (۴) اس کتاب کی ذیل بزبان عربی؛ (۵) عطائی مجموعۂ شکوک نامی بھی ایک کتاب اس سے منسوب کرتا ہے۔ اس نے متعدد کتابوں کے ترکی زبان میں ترجمے بھی کیے (دیکھیے حاجی خلیفہ، عدد ۲۳۶۶، ۶۵۵۸، ۷۳۰۳ (لیکن ۲۷۷۴ نہیں جیسا کہ [آ]، لائیڈن، بار اول میں بیان کیا گیا ہے)؛ (۶) اس کا کمال پاشا زادہ کی کتاب شرح حدیث اربعین کا ترجمہ بھی چھپ چکا ہے (استانبول ۱۳۱۶ھ؛ دیکھیے قرہ خان A. Karahan: اسلام ترک ادیاتندہ قرق حدیث، استانبول ۱۹۵۴ء، ص ۱۷۵ تا ۱۷۸)۔

مآخذ: محمد فؤاد کوپریلی نے [آ] ترکی، (بذیل مادہ) میں جو جامع مقالہ لکھا ہے اور جس پر مقالۂ بالا مبنی ہے، اس کے لیے ابتدائی ماخذ استعمال کیے ہیں مثلاً (۱) عاشق: مشاعر الشعرا؛ (۲) عطائی: ذیل الشقائق (حدائق الحقائق، استانبول ۱۲۶۸ھ، ص ۱۶۱ تا ۱۶۵)۔ مقالۂ مذکور میں مفصل سوانح حیات اور عاشق کی تصنیفات کی مکمل فہرست ہے اور [illegible] رہے۔ عاشق کے تذکرۂ میں جن شعرا کا ذکر آیا ہے ان کی فہرست اور اس کی نظموں کے کچھ نمونے س: نزہت در ترک شاعرلری، ۱: ۱۱۷ تا ۱۲۱، میں درج ہیں۔ عطائی نے عاشق کی ایک معجوبہ نظم نقل کی ہے (ص ۱۹۳)۔ اس کے دیوان کی ایک نقل استانبول میں ہے (Ist Kit. Türkçe Yazma Divanlar Katalogu، ۱۹۴۷ء، ۱: ۱۵۷ ببعد)۔

(V. L. Ménage)

عاشق، محمد بن عثمان بن بایزید: *

ایک ترک جغرافیہ نویس، جو ۹۶۳ھ/۱۵۵۵ء میں طربزون میں پیدا ہوا۔ وہ جامع خاتونیہ کے مکتب قرآن کے مدرس کا بیٹا تھا۔ بیس سال کی عمر میں اس نے سیاحت عالم کی غرض سے اپنے وطن کو خیرباد کہا۔ اس کی تصنیفات (مذکورۂ ذیل) کے جغرافیائی حصے میں اس کی اس سیاحت کے واقعات اور حوالے ہیں، جو اس نے آناطولی اور روم ایلی میں کی؛ مثلاً ۹۸۹ھ/۱۵۸۱ء تا ۹۹۲ھ/۱۵۸۴ء میں وہ عثمان پاشا (م ۹۹۳ھ/۱۵۸۵ء) کی اس مہم میں شامل تھا جو قفقاز اور جنوبی روس میں گئی تھی۔ ۹۹۳ھ/۱۵۸۵ء کے بعد وہ چند سال سالونیکا (سلانیک) میں رہا جہاں سے اس نے ۱۰۰۲ھ/۱۵۹۳ء تا ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء کے دوران قوجہ سنان پاشا (م ۱۰۰۴ھ/۱۵۹۵ء) کی مجارستانی (Hungarian) مہم میں حصہ لیا۔ ۱۰۰۵ھ/۱۵۹۶ء میں اس نے دمشق کی بود و باش اختیار کر لی، جہاں اس نے رمضان ۱۰۰۶ھ/ اپریل۔مئی ۱۵۹۸ء میں عجائبات عالم کے موضوع پر اپنی تصنیف مکمل کی۔ اس کی وفات کی تاریخ معلوم نہیں۔

محمد عاشق کی تصنیف مناظر العوالم دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ دنیا کی تخلیق سے شروع ہوتا ہے اور اس میں زیادہ تر عالم علوی اور کسی قدر

عالم سفلی کے کوائف، مثلاً ستارے، بہشت اور اس کے ساکین، دوزخ اور اس کے ساکنین کے حالات درج ہیں ۔ حصۂ دوم عالم سفلی کے متعلق ہے اور ۱۸ ابواب پر مشتمل ہے ۔ پہلے باب سے بارھویں باب تک کا موضوع خالص جغرافیائی ہے ۔ تیرھویں باب سے اٹھارھویں باب تک کے مندرجات عام نوعیت کے ہیں ۔ آخری باب میں کائنات کی عمر اور اس کے خاتمے سے بحث ہے ۔ یہ تصنیف عربی اور فارسی کے جہاں نگاروں، جغرافیہ نویسوں اور طبیعیات کے عالموں کے بیانات کا ایک وسیع مجموعہ ہے ۔ اس کی ترتیب بڑی وضاحت سے عنوانات کے تحت کی گئی ہے؛ کتاب ترکی زبان میں ہے ۔ ہر موقع پر صحیح ماخذ کا حوالہ دیا گیا ہے ۔ جغرافیائی حصے میں اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ ہر مصنف کی مختلف موضوعات پر کیا رائے تھی ۔ اس موقع پر بھی اس نے برابر حوالے درج کیے ہیں ۔ روم ایلی اور ہنگری کے متعلق اس نے روایتی جغرافیائی مواد پر معتدبہ اضافے کیے ہیں ۔ بارھواں باب جس میں شہروں کے حالات درج ہیں بہت اہم ہے ۔ یہ مواد بطلمیوس کی اقالیم (اقالیم حقیقیّہ) کی بنیاد پر ترتیب دیا گیا ہے اور ان کے تحت ابوالفداء کی اقالیم عرفیہ (اقطاع) کے مطابق کوائف درج ہیں ۔ جغرافیے کے موضوع پر بعد کے مصنفین، مثلاً کاتب چلبی (حاجی خلیفہ) اور ابوبکر بن بہرام نے اپنی کتابوں کی بنیاد عموماً محمّد عاشق کے بیانات پر رکھی ہے، بلکہ بعض اوقات انھوں نے مناظر العوالم کی عبارتیں لفظ بہ لفظ نقل کر دی ہیں، اگرچہ صاف طور پر اس کا حوالہ نہیں دیا ۔

مآخذ : (۱) Franz Babinger : *Die Geschichtsschreber der Osmanen und inhre Werke*، لائپزگ ۱۹۲۷ء، ص ۱۳۸ ببعد؛ (۲) Franz Taeschner : *Zeki-Velidi Togan* در *Ankara nach Mehmed Ashik*، *Armagani*، استانبول ۱۹۵۵ء، ص ۱۴۷ تا ۱۵۶: اس پر مناظر العوالم کے اس حصے کا ترجمہ ستزاد ہے، جو روم ایلی کے متعلق ہے اور جسے R. F. Kreutel نے تیار کیا ہے ۔

(FR. TAESCHNER)

⊗ **عَاشُوْرَاء** : (نیز عَاشُوْرٰی الف مقصورہ کے ساتھ اور عَشُوْرَاء پہلے الف کے حذف کے ساتھ)، اسلامی شہور قمریہ میں سے سب سے پہلے مہینے محرم الحرام کا دسواں دن اور بعض روایات میں نواں دن یوم عَاشُوْرَاء کہلاتا ہے (لسان العرب، بذیل مادّۂ عشر؛ فتح الباری، ۴ : ۱۹۷ ببعد) ۔ حافظ ابن حجر نے القرطبی : الجامع لاحکام القرآن کے حوالے سے لکھا ہے کہ عَاشُوْرَاء معدول (اپنی اصل سے ہٹا ہوا) ہے جو اصل میں عَاشِرَۃ تھا، مبالغہ و تعظیم کے لیے اسے عَاشُوْرَا بنا دیا گیا ہے؛ عاشوراء دراصل لَیْلَۃ عَاشِرَۃ (دسویں رات) کی صفت ہے گویا جب عَاشُوْرَاء بولا جاتا ہے تو اس سے مقصود یوم اللَّیْلَۃ العَاشِرَۃ (یعنی دسویں رات کا دن) ہوتا ہے (فتح الباری، ۴ : ۱۹۷ ببعد) ۔

یوم عَاشُوْرَاء کی تعیین کے سلسلے میں روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے ۔ بعض روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ عَاشُوْرَاء محرم کی دسویں تاریخ کو کہتے ہیں ۔ ابن حجر نے الزَّین بن المُنیر کے قول کی بنیاد پر کہا ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک عَاشُوْرَاء سے مراد محرم الحرام کا دسواں دن ہے، لیکن بعض کے نزدیک اس سے مراد محرم الحرام کی نویں تاریخ ہے ۔ پہلی صورت میں یوم کی اضافت گزشتہ رات کی طرف ہوگی اور دوسری صورت میں یوم کی اضافت آئندہ رات کی طرف ہوگی (فتح الباری، ۴ : ۱۹۷ ببعد)۔ غالباً اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے یوم عَاشُوْرَاء کا روزہ رکھنے کا حکم دیتے وقت فرمایا

کہ یہود چونکہ دسویں محرم کو عید مناتے ہیں اور روزہ رکھتے ہیں اس لیے تم نویں یا گیارھویں محرم کو روزہ رکھا کرو اور فرمایا کہ اگر میں آئندہ سال تک زندہ رہا تو یہود کی مخالفت کرتے ہوئے نویں محرم کو روزہ رکھوں گا (ما ثبت من السنۃ، ص ۹ تا ۱۱؛ فتح الباری، ۴ : ۱۹۷)۔ اس کی تائید حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ والی حدیث سے بھی ہوتی ہے جو الحکم بن الاعرج نے ان سے نقل کی ہے۔ الحکم کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباسؓ کے پاس گیا جب کہ وہ زمزم کے پاس اپنی چادر کا تکیہ بنائے لیٹے ہوئے تھے اور میں نے پوچھا کہ مجھے یوم عاشوراء کے بارے میں بتائیے کیونکہ میں اس کا روزہ رکھنا چاہتا ہوں۔ ابن عباسؓ کہنے لگے کہ جب محرم الحرام کا چاند نظر آئے تو دن گننا شروع کر دو اور پھر نو تاریخ کی صبح کو روزہ رکھو۔ میں نے پوچھا: ”تو کیا حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم بھی اسی دن روزہ رکھتے تھے؟“ ابن عباسؓ نے کہا: ”ہاں“ (الترمذی، مطبوعۃ دیوبند، ۱ : ۱۱۳)۔ ابن عباسؓ کی اس روایت کی اساس آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا یہی ارشاد ہے کہ میں آئندہ سال زندہ رہا تو یہود کی مخالفت کرتے ہوئے نویں محرم کو عاشوراء کا روزہ رکھوں گا (ما ثبت من السنۃ، ص ۷ تا ۸)؛ چنانچہ ابن عباسؓ نے ایک موقع پر کہا کہ تم لوگ یہودیوں کی مخالفت کرتے ہوئے نویں اور دسویں محرم کو دونوں دن روزہ رکھا کرو (حوالۂ سابق)۔

یوم عاشوراء کی فضیلت اور اس کے روزے کی اہمیت کے بارے میں بھی متعدد روایات رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور آپؐ کے صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رمضان المبارک کے بعد سب سے افضل روزہ ماہ محرم کا ہے (اَفْضَلُ الصِّیَامِ بَعْدَ شَھْرِ رَمَضَانَ شَھْرُ اللّٰہِ المُحَرَّم، ما ثبت من السنۃ، ص ۸)۔ حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے ایک روایت یہ بھی ملتی ہے کہ یوم عاشوراء کا روزہ رکھا کرو کیونکہ اس دن کا روزہ انبیاے کرام رکھا کرتے تھے (حوالۂ سابق)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے ایک موقع پر حضرت علیؓ سے فرمایا: ”اگر ماہ رمضان کے علاوہ روزہ رکھنا چاہو تو پھر محرم کا روزہ رکھا کرو کیونکہ یہ اللہ تعالٰی کا مہینا (شَھْرُ اللّٰہِ تعالٰی) ہے۔ اسی مہینے میں ایک دن ایسا ہے جس میں اللہ تعالٰی نے پچھلے لوگوں کی توبہ قبول فرمائی اور اسی دن آئندہ بھی لوگوں کی توبہ قبول فرمائیں گے۔ یوم عاشوراء کے موقع پر لوگوں کو سچی توبہ کی تجدید پر ابھارا کرو اور توبہ کی قبولیت کی امید دلاؤ کیونکہ اللہ تعالٰی اس دن پہلے لوگوں کی توبہ قبول کر چکے ہیں، اسی طرح آنے والوں کی بھی توبہ قبول فرمائیں گے“ (الترمذی، ۱ : ۱۱۳؛ ما ثبت من السنۃ، ص ۹؛ مسلم، ص ۷۹۲ تا ۷۹۹؛ البخاری، ۹ : ۱۴۹ ببعد)۔

حضرت ابو موسٰی الاشعریؓ سے روایت ہے کہ یہودی یوم عاشوراء کی بہت تعظیم کرتے تھے اور اس دن عید مناتے تھے؛ خیبر کے یہودیوں کی عورتیں اس دن عمدہ لباس اور زیور پہنتی تھیں (ما ثبت من السنۃ، ص ۵)۔ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم مدینے میں آئے تو یہود یوم عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ ایک عظیم اور نیک دن ہے کیونکہ اس دن اللہ تعالٰی نے حضرت موسٰی علیہ السلام اور ان کی قوم کو نجات دلائی اور فرعون مع لشکر غرق ہوا، حضرت موسٰیؑ نے شکرانے کا روزہ رکھا؛ اس لیے ہم تعظیماً اس دن کا روزہ رکھتے ہیں (حوالۂ سابق)۔ یہ بھی ثابت ہے کہ ظہور اسلام سے قبل قریش مکّہ اور نبوت

سے قبل رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم بھی عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے۔ پھر جب آپؐ مدینے تشریف لائے تب بھی آپؐ نے اور صحابۂ کرامؓ نے یوم عاشوراء کا روزہ رکھا، لیکن جب رمضان کے روزے فرض ہوے تو آپؐ نے صحابہؓ کو اس بات کی اجازت فرمائی کہ جو چاہے عاشوراء کا بھی روزہ رکھے اور جو چاہے اسے ترک کرے (مسلم، ص ۷۹۲ تا ۷۹۹؛ الترمذی، ۱ : ۱۱۳؛ ماثبت من السنۃ، ص ۳ تا ۱۱)۔

ایک مرتبہ عاشوراء کے موقع پر آپؐ نے انصار مدینہ کی بستیوں میں یہ اعلان کرا دیا کہ لوگوں میں سے جس نے روزہ رکھا ہے اسے پورا کرے اور جس نے نہیں رکھا وہ اسی حال میں دن گزارے۔ اس کے بعد انصار کا یہ معمول تھا کہ وہ یوم عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے، ان کے بچے بھی روزہ رکھتے، بچوں کو مسجد میں لے جاتے، انھیں کھلونے دیتے، لیکن جب کوئی بچہ بھوک سے روتا تو اسے کھانا بھی کھلا دیا جاتا تھا (البخاری، بشرح الکرمانی، ۹ : ۱۳۹؛ ماثبت من السنۃ، ص ۹)۔ شہاب الدین ابن حجر الہیثمی نے لکھا ہے کہ یوم عاشوراء کی عظمت و فضیلت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس دن حضرت امام حسینؓ کو شہادت عظمٰی نصیب ہوئی؛ اس دن مصائب اہل بیت کا ذکر کرکے اِنّا لِلّٰہ (اِسْتِرجاع) پڑھتے ہوے صبر و استقامت کے ساتھ صوم و صلوۃ میں مشغول رہنا چاہیے۔ اہل سنت والجماعت اس دن نوحہ و ماتم کے قائل نہیں۔ [اس سلسلے میں شیعی عقائد بھی ہیں، جن پر مقالہ آگے آتا ہے]۔

مآخذ : (۱) ابن منظور : لسان العرب، زیر مادہ؛ (۲) الشیخ عبدالحق دہلوی : ماثبت من السنۃ، مطبوعۂ لاہور؛ (۳) البخاری : الصحیح بشرح الکرمانی، قاہرہ ۱۳۳۸ھ؛ (۴) مسلم : الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۵) فؤاد عبدالباقی : مفتاح کنوزالسنۃ، قاہرہ ۱۹۲۳ء؛ (۶) الترمذی، مطبوعۂ دیو بند؛ (۷) ابن حجر : فتح الباری، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) الطبری : تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۰ء۔

(ظہور احمد اظہر)

شیعی نقطۂ نظر : (مادّہ : عشر) دس محرم ۶۱ھ کا نام؛ اس روز حضرت امام حسین علیہ السلام اور ان کے ساتھی کربلا میں شہید ہوے۔ اس غم انگیز یاد میں دو محرم (روز ورود امام در کربلا) سے علامات غم کا اظہار خاص اہمیت اختیار کر لیتا ہے۔ نو محرم کو، جسے احادیث اہل بیت میں "تاسوعا" بھی کہا گیا ہے (کُلَینی : الکافی، کتاب الصوم، باب صوم : عرفہ و عاشوراء، ص ۲۰۲)، امام حسینؓ اور ان کے ساتھیوں پر زندہ رہنے کی راہیں بند کر دی گئی تھیں۔ جنگ کے آثار تھے۔ دشمن تیار تھے۔ حضرت امامؓ نے مزید عبادت و شب بیداری کے لیے ایک دن کی مہلت طلب کی (مقتل الحسینؓ، ص ۲۵۶)۔ جنگ ٹل گئی، لیکن فوجوں کی کثرت، ساتھیوں کی قلت، عورتوں کا ساتھ، بچوں کی پریشانی، بھوک، پیاس، گرمی اور موت کے بھیانک سائے، حسرت و غم کی فراوانی میں دن کاٹا اور رات آئی۔ حضرت امامؓ نے اوّل شب انصار کو جمع کیا اور صبح کو رونما ہونے والے واقعات اور انجام کار شہادت سے باخبر کرتے ہوے لوگوں کو کربلا سے چلے جانے کی اجازت دی : "رات کا وقت ہے، جان عزیز ہو تو چلے جاؤ"؛ مگر ایک ایک نے انکار کیا اور حضرت امامؓ کو اپنی جان نثاری کا یقین دلایا اور جانے سے انکار کیا (الطبری، ۶ : ۲۳۸؛ المقرم : مقتل الحسین، ص ۲۵۸؛ شہید انسانیت، ص ۳۱۵)۔ اس کے بعد رات بھر خیموں میں عبادت و ذکر الٰہی کی گونج رہی۔ دسویں کی صبح اذان و نماز کی صدا میں طالع ہوئی۔ حضرت امامؓ نے نماز صبح ادا کی۔

عمر سعد نے حضرت امامؑ کی طرف تیر چلایا ۔ اس کے پیچھے ہزاروں تیر حضرت امامؑ کے خیموں پر گرے ۔ جنگ شروع ہوگئی ۔ یکے بعد دیگرے حضرت امامؑ کے ساتھی شہید ہونے لگے اور عصر کے وقت امام حسینؑ بھی بڑے ظلم و ستم کے ساتھ شہید ہوگئے [رک بہ : حسین بن علیؑ] ۔ جسم انور سے جو سلوک ہوا اور خیمے جس طرح جلے، خواتین و اطفال کا جو عالم ہوا، اس کے لیے کتب مقاتل دیکھیے (الطبری؛ ارشاد؛ قمقام زخارہ؛ جہاد کربلا؛ شہید انسانیت وغیرہ) ۔

٦١ھ کا عاشور گزر گیا ۔ اس کے بعد ہر سال یہ دن آتا ہے اور امام حسینؑ کے دوستدار اس دن کی یاد میں منفرد سوگواری کا مظاہرہ کرتے ہیں ۔ ہر گھر میں یکم محرم سے ماتم و مجلس، ذکر شہادت اور بیانِ مصائب ہوتا ہے ۔ شب عاشور، شب بیداری ہوتی ہے ۔ مرد و زن، چھوٹے بڑے، گریہ و بکا، سینہ زنی اور نوحہ خوانی میں مصروف رہتے ہیں ۔ امام حسینؑ اور ان کے ساتھیوں پر درود و سلام اور قاتلوں پر نفرین کی تسبیحیں پڑھتے ہیں، نماز ادا کرتے اور خاص مروی دعائیں پڑھتے ہیں (زاد المعاد؛ مفاتیح الجنان) ۔ صبح کے وقت سر و پا برہنہ گھروں سے نکلتے ہیں؛ سر کھلے، بالوں پر خاک پڑی، سیاہ کپڑے پہنے، گریبان کا تکمہ کھلا، آستینیں الٹے، پائنچے چڑھائے، دامن گردانے، میدانوں یا کربلاؤں میں جاتے ہیں ۔ راستے میں کوئی ملتا ہے تو ایک دوسرے سے کہتا ہے : "اَعْظَمَ اللّٰہ اجورنا بمصابنا بالحسین علیہ السلام و جعلنا وَ اِیّاکم مِنَ الطّالبین بثارہٖ مَعَ وَلیّہ الامام المہدیّ من آل محمّد علیہم السلام" (اللہ ہمیں اور تمہیں امام حسینؑ کی مصیبت میں غم زدہ ہونے پر زیادہ سے زیادہ اجر دے اور ہم کو اور تمہیں امام مہدی آخرالزمانؑ کے ساتھ امام حسینؑ کے خون ناحق کا بدلہ لینے کی توفیق دے") ۔

کھلے میدان میں، کہیں صحن مساجد اور کہیں کربلا نامی خاص مقامات شہر پر لوگ جمع ہو کر نماز پڑھتے اور امام حسینؑ اور ان کے اصحاب و انصار و اقربا، شہدائے کربلا کی زیارت (مخصوص و مروی سلام) بجا لاتے ہیں ۔ پھر دن بھر سوگوار و غم آگیں رہتے ہیں ۔ عاشور کے دن خرید و فروخت، کاروبار، میل ملاقات، دنیوی باتیں نہیں کرتے ۔ عصر کے بعد ایک زیارت پڑھتے ہیں، جس میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اور جناب فاطمۃ زہراؑ، حضرت علی مرتضیٰؑ اور دوسرے آئمہ سے خطاب کرکے ایک معین و مروی دعا (زیارت) کے ذریعے مصائب اور عاشوراء اور واقعۂ شہادت کبریٰ پر تعزیت ادا کرتے ہیں اور مصیبت زدوں کی طرح بہت معمولی کھانا کھاتے ہیں ۔ شام کے وقت مغربین کے بعد پرسے کی مجلسیں ہوتی ہیں اور پھر گریہ و بکا کیا جاتا ہے ۔ برصغیر میں اس رات کو شام غریباں کہا جاتا ہے اور اس وقت کی مجلس کا خاص اہتمام یہ ہوتا ہے کہ عزاخانے میں فرش کے بغیر یا زمین پر یا معمولی فرش پر لوگ یوں بیٹھتے ہیں جیسے جنازے کو دفن کرکے آئے ہوں ۔ سب اشکبار ہوتے ہیں ۔ ایک واعظ یا ذاکر منبر پر بیٹھ کر اس وقت کے حالات کربلا بیان کرتا ہے ۔ عزاخانے میں شمع اور روشنی گل کر دی جاتی ہے کہ اسی طرح کربلا والے بے سر و سامان تھے ۔ ان مجلسوں میں غضب کا گریہ ہوتا ہے ۔ اس کے بعد مراسم عاشور انجام پاتے ہیں ۔

شیعہ عاشور کو یوم غم مانتے ہیں، ائمۂ کرام کے احکام کی روشنی میں اس دن روزہ نہیں رکھتے؛ نئے لباس، آرائش و زیبائش نہیں کرتے اور احادیث ائمۂ کرام کے مطابق صبح سے عصر تک بیاد حضرت سید الشہداءؑ ترک آب و غذا کرتے ہیں ۔ امام

محمد باقرؓ نے فرمایا ہے: رمضان کے روزوں کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے عاشور کا روزہ نہیں رکھا (الکافی، الفروع، ص ۲۰۳؛ سفینۃ البحار، ۲: ۹۶؛ نیز کتب فقہ)۔

عاشور کے دن شیعہ گھروں میں مکمل سوگ ہوتا ہے اور باہر تعزیہ، عَلَم اور ذوالجناح کے جلوس نکلتے ہیں۔ جلوس کے ساتھ سینہ زنی، نوحہ خوانی اور غم انگیز مظاہرے ہوتے ہیں۔ تاریخ نے سب سے پہلا بڑا جلوس اور سرکاری طور پر منایا جانے والا یوم غم ۳۵۲ھ میں لکھا ہے۔ اس سال معزالدولہ نے حکم کے ذریعے بغداد کے بازار بند کرا دیے اور جلوس ماتم بغداد سے گزرا۔ اس کے بعد سے اختلاف و اتفاق کے ساتھ یہ جلوس عام ہوتے گئے اور پاکستان [و ہندوستان] کے تمام شہروں میں بھی، جہاں عزاداران اہل بیت موجود ہیں، یہ دن جلوسوں کا دن ہے۔

مآخذ: (۱) مرتضی حسین فاضل، در اُردو، رک بہ تعزیہ؛ حسینؓ بن علیؓ؛ کربلا؛ (۲) وہی مصنف: تاریخ عزاداری، لاہور ۱۹۶۱ء؛ (۳) وہی مصنف: محرم و آداب عزا، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۴) وہی مصنف: جہاد حسینی، کراچی ۱۹۵۷ء؛ (۵) حسین عماد زادہ: عاشوراء چہ روزیست، تہران ۱۳۳۱ شمسی؛ (۶) محمد ابراہیم آیتی: بررسی تاریخ عاشوراء، طہران، ۱۳۴۷ شمسی؛ (۷) عبدالزہراء الکعبی: الحسینؓ قتیل العبرۃ، بغداد ۱۳۸۴ھ؛ (۸) المقرم، عبدالرزاق الموسوی: مقتل الحسینؓ، نجف ۱۳۸۳ھ؛ (۹) الشیخ المفید: الارشاد، تہران ۱۳۷۷ھ؛ (۱۰) فرہاد میرزا: قمقام زخار، تہران ۱۳۷۷ شمسی؛ (۱۱) علی نقی: شہید انسانیت، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۱۲) الکلینی: الکافی، تہران ۱۳۱۵ھ؛ (۱۳) الطریحی، فخرالدین محمد بن علی: مجمع البحرین (لغت عشر)، تہران ۱۲۶۳ھ؛ (۱۴) عباس قمی: سفینۃ البحار (لغت عشر، عاشور)، نجف ۱۳۵۵ھ، ۲: ۱۹۶؛ (۱۵) وہی مصنف: مفاتیح الجنان (اعمال عاشوراء)، مطبوعۂ تہران، نیز اردو ترجمہ، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۶) محمد حسین: راحۃ الارواح (ترجمہ المصباح)، بمبئی ۱۳۲۰ھ؛ (۱۷) محمد باقر مجلسی: زادالمعاد، مطبوعۂ لکھنؤ و تہران؛ (۱۸) منظور حسین: تحفۃ العوام، مطبوعۂ لاہور۔

(مرتضی حسین فاضل)

عاصم: ابوبکر عاصم بن بَہْدَلہ ابی النَّجود [کذا، النَّجُود ؟] الاسدی؛ قبیلۂ اسد کی شاخ جُذَیمہ کے مولی۔ بعض کہتے ہیں کہ بَہْدَلہ ان کی والدہ کا نام تھا اور باپ کا نام عبداللہ تھا، گو وہ ابو النَّجُود مشہور تھے۔ کہا جاتا ہے کہ عاصم پہلے ایک گندم فروش (حنّاط) تھے۔ السُّلَمی کی وفات کے بعد وہ کوفے کے قرّاء القرآن کے السُّلَمی کی جگہ سر ہوگئے اور پھر علوم قرآنیہ میں نمایاں مہارت حاصل کرنے کی بدولت ان قراء سبعہ میں شمار ہونے لگے جن کی قراآت بالاتفاق مستند مانی گئی ہیں۔ فی الحقیقت ان کے شاگرد حَفْص [رک بآں] کے ذریعے قرآن مجید کی عبارات و الفاظ کی تعجیم و تشکیل کا وہ نظام تمام اسلامی دنیا میں مروّج و مقبول ہوگیا جو انھوں نے مقرر کیا تھا۔ ان کا شمار تابعین میں ہے اور ان سے چند ایک احادیث بھی مروی ہیں، لیکن ان کی اصل شہرت قاری قرآن اور معلّم قرآن کی حیثیت سے ہے جس میں انھیں حجت مانا گیا ہے۔ علم قراءت میں ان کے اساتذہ میں ابوعبدالرّحمٰن السُّلَمی (م ۷۴ھ/ ۶۹۳ء)، زِرّ بن حُبَیْش (م ۸۲ھ/ ۷۰۱-۷۰۲ء) اور ابوعمرو سَعْد بن اِیاس الشَّیْبانی (م ۹۶ھ/ ۷۱۴-۷۱۵ء) کے نام لیے جاتے ہیں۔ انھیں میں سے کسی کی معرفت ان کی قراآت کی سند ان تمام مشاہیر علمائے قرآن تک پہنچتی ہے جو صحابۂ کرامؓ کی صف میں شامل تھے۔ ان کے ایسے شاگردوں کی تعداد یوں تو بہت زیادہ ہے جنھوں نے ان کی قراآت کو آگے پہنچایا، لیکن

ان کے راویوں کی مستند فہرست میں ابوبکر بن عیّاش (م ۱۹۳ھ) اور حَفْص بن سلیمان (۱۹۰ھ) کا نام پیش پیش ہے۔ ان کی وفات ۱۲۷ھ کے اواخر یا ۱۲۸ھ/۷۴۵ء کے اوائل میں ہوئی۔

مآخذ : (۱) ابن خلّکان، ۱ : ۳۰۴، ۳۰۵ (شمارہ ۳۱۴)؛ (۲) ابن قتیبہ : المعارف، ص ۲۶۳؛ (۳) ابن الندیم : الفہرست، ص ۲۹؛ (۴) ابن العماد : شذرات، ۱ : ۱۷۵؛ (۵) ابن الجزری : غایۃ، عدد ۱۴۹۶؛ (۶) وہی مصنف : نشر، ۱ : ۱۵۶؛ (۷) الدانی : التیسیر، ص ۶؛ (۸) ابن حجر : تہذیب التہذیب، ۵ : ۳۸ تا ۴۰؛ (۹) الذہبی : میزان الاعتدال، ۲ : ۵، عدد ۴۰۲۶.

(A. JEFFERY)

* **عاصم** : احمد، سلطنت عثمانیہ کا شاہی وقائع نویس۔ وہ عَینْتاب (موجودہ غازیان تپ) میں جو آناطولی کے جنوب مشرق حصے میں واقع ہے، ۱۷۵۵ء کے لگ بھگ پیدا ہوا۔ وہ ایک منصرم عدالت سیّد محمّد کا بیٹا تھا، جس نے شاعری کے میدان میں شہرت حاصل کی۔ وہ جہانی تخلّص کرتا تھا۔ اس کے خاندان کا شمار اس شہر کے قدیم باشندوں میں ہوتا تھا۔ ابھی وہ نوعمر ہی تھا کہ اس نے عربی اور فارسی دونوں میں یکساں قابلیت پیدا کر لی اور اس کی بدولت آگے چل کر ایسے مشہور کتب لغت کے مترجم کی حیثیت سے شہرت نصیب ہوئی۔ شروع شروع میں سید احمد اپنے شہر کی قانونی عدالت کا دبیر [سر رشتہ دار؟] مقرر ہوا۔ تھوڑے دن بعد اس کا تبادلہ قریب ہی کے شہر کِلّس میں ہو گیا۔ ۱۷۹۰ء میں وہ استانبول پہنچا اور برہان قاطع کا ترجمہ کرکے سلطان سلیم ثالث کے روبرو پیش کیا۔ اس کے بعد وہ معلّم ہو گیا۔ ۱۸۰۲ء میں اسے حجاز بھیجا گیا۔ وہاں سے واپس آ کر وہ اپنے کنبے کو عینتاب سے استانبول لے آیا۔ ۱۸۰۷ء میں وہ شاہی مؤرخ (وقائع نویس) کے عہدے پر مامور ہوا۔ یہ عہدہ سنبھالنے کے بعد اس نے سلطنت عثمانیہ کی تاریخ لکھی جو کچھ عرصے بعد دو جلدوں میں طبع ہوئی۔ یہ تاریخ معاہدۂ سِشْتووا Sistova، (۴ اگست ۱۷۹۱ء) سے لے کر محمود ثانی کی تخت نشینی (۲۸ جولائی ۱۸۰۸ء) تک کے واقعات پر مشتمل ہے۔ بعد ازاں اس نے القاموس المُحیط کا ترکی میں ترجمہ کیا (جو کئی مرتبہ چھپ چکا ہے)۔ اواخر عمر میں اس نے معلّمی کا پیشہ اختیار کر لیا۔ اس کے بعد وہ قاضی (ملّاے سلانیک، فروری ۱۸۱۳ء) مقرر ہوا۔ ۲۸ ستمبر ۱۸۱۹ء کو سقوطری میں اس کی وفات ہوئی جہاں اس نے نوح کے کنوئیں (نوح قویو) کے قریب اپنا ایک مکان بنا لیا تھا۔ وہ قبرستان قراجہ احمد میں مدفون ہے۔ اس کی قبر کا کتبہ عثمانلی مؤلّفلری، ۱ : ۳۷۵ میں درج ہے۔

شاہی وقائع نگار کی حیثیت سے وہ اپنے پیشرووں سے طرز نگارش میں سبقت لے گیا ہے۔ وہ وقائع کو روزمرہ کے ایک سلیس روزنامچے کی صورت میں پیش کرتا ہے، لیکن ساتھ ہی واقعات پر نقد و بحث بھی کرتا جاتا ہے۔ آخر میں اس نے فرانسیسی قبضے سے متعلق الجَبَرتی کے وقائع قاہرہ (عجائب الآثار) کا جو یورپ میں بھی مقبول ہو گئی تھی (فرانسیسی ترجمہ، طبع A. Cardin، پیرس ۱۸۳۸ء) کا عربی سے اپنی مادری زبان میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ بصورت مخطوطہ پیرس کے کتاب خانۂ ملی، ۱۲۸۳ء؛ (دیکھیے E. Blochet : *Catal.*، ۲ : ۲۲۱) اور قاہرہ میں محفوظ ہے۔ اس کے چھپنے کی نوبت کبھی نہیں آئی، کیونکہ تھوڑے ہی عرصے بعد درباری طبیب مصطفٰی بہجت افندی نے وقائع قاہرہ کا ترجمہ کر دیا اور وہ (بہ عنوان تاریخ مصر، ۲۶۰ .Ss، ۱۲°، استانبول ۱۲۸۲ء) چھپ بھی گیا۔ اس سے پہلے یہ جریدۂ حوادث کے پائین صفحات (feuilleton) میں

شائع ہوچکا تھا (دیکھیے JAS.، ۱۸۶۸ء، ۱ : ۳۴۷ ببعد).

مآخذ : (۱) سجلِ عثمانی، ۳ : ۱۸۳؛ (۲) A.D. Mordtmann، در Augsburger Allegem. Zeitung، اشاعت ۲۹ جون ۱۸۷۵ء، ضمیمہ عدد ۱۸۰؛ (۳) فطین : تذکرہ، ص ۲۲۹؛ (۴) GOW، ص ۲۳۹ ببعد، اس میں ساتھ ہی مآخذ کی مزید تفصیل بھی دی گئی ہے؛ (۵) عثمانلی مولف لری، ۱ : ۳۷۵ ببعد؛ (۶) ترک مشہور لری (استانبول، تقریبًا ۱۹۴۶ء)، ص ۷۴ ببعد (مع ایک تصویر کے جو شبیہ کے لگ بھگ ہے).

(FR. BABINGER)

* **عاصم افندی اسمٰعیل** : رک بہ چلبی زادہ.

* **العاصی** : عربوں کے ہاں یہ نام دریاے Orontes کے لیے مستعمل ہے ۔ اس دریا کا جو شمالی شام کے علاقے میں سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے، کلاسیکی نام ادب عربی میں بصورت الأُرُنْط یا الأُرُنْد محفوظ ہے ۔ گمان یہ ہے کہ عاصی کی اور اسی طرح یونانی نام Axios کی اصل کسی قدیم مقامی نام میں تلاش کرنا چاھیے ۔ مشہور عام توجیہ العاصی (= باغی)، ایک عامیانہ اشتقاق ہے جو کسی حقیقت پر مبنی نہیں اور اس دریا کا نام "النَّہر المقْلوب" یعنی "الٹا دریا"، ایک فاضلانہ اپج ہے.

کہنے کو تو العاصی کا دریائی نام بعلبک کے قریب، البِقاع کی سطح مرتفع کے قدرتی بند کے شمال سے شروع ہوتا ہے، لیکن درحقیقت پانی کی بیشتر مقدار اسے زیادہ شمال کی جانب الہرمِل کے قریب کے ایک چشمے سے حاصل ہوتی ہے جسے عام طور پر محض چشمۂ الأُرُنْط کہتے ہیں اور جس کا زبردست دھارا چٹانوں میں سے بہت زور سے ابلتا ہے ۔ شامی نہر کے شمالی سرے تک اس کے ساتھ ساتھ یہ دریا بہت سی جھیلوں یا دلدلوں میں سے گزرتا ہے (قَدَس اور فامیہ کی جھیلیں = قلعۃ المضِیق)، اس کے کناروں پر وسطی شام کے سب سے زیادہ مشہور شہر حِمْص اور حَماۃ واقع ہیں ۔ جس نقطے پر شام کے کوہی پشتے ارمینیا اور ایشیاے کوچک کی گھاٹیوں سے دوبارہ آ ملتے ہیں، یہ دریا شمالی جانب سے مڑ کر جنوب مغرب کی طرف بہنے لگتا ہے اور اس میں وہ دھارے آملتے ہیں، جو شام کے انتہائی شمالی علاقوں سے نکل کر العمْق کی دلدلوں میں جا گرتے ہیں ۔ یہ دریا انطاکیہ سے نیچے آمانوس Amanus (= الماطاغی [رک باں]) کے جنوب میں ساحل کے اس حصے پر جو سطح اور طبعی بندرگاھوں سے محروم ہے، سمندر میں جا گرتا ہے (سلوقیہ Seleucia اور السُّوَیْدِیّہ مصنوعی بندرگاہیں تھیں).

الارنط کی گزرگاہ کی جغرافیائی خصوصیتوں اور اس کے کثیر المقدار پانی کے باعث اسے ایک مدت سے آب پاشی کے لیے استعمال کیا جاتا رہا ہے، اگرچہ ان مساعد حالات کے نتیجے میں جو یہ جدید قسم کی ترقی کے لیے پیش کرتا ہے، ابھی تک صرف چند ایک منصوبوں پر جزوی طور پر عمل ہو سکا ہے.

مآخذ : (۱) یاقوت، ۳ : ۵۸۸؛ (۲) ابوالفداء : تقویم، ص ۴۹؛ (۳) G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۵۹ تا ۶۱؛ (۴) R. Dussaud : *Topographie historique de la Syrie*، پیرس ۱۹۲۷ء، اشاریہ؛ (۵) Cl. Cahen : *La Syrie du nord à l' époque des Croisades*، پیرس ۱۹۴۰ء، اشاریہ؛ (۶) J. Wellhausen : *ZDMG*، ۶۰ : ۲۴۵ تا ۲۴۷؛ (۷) J. Weulersse : *L'Oronte*، Tours ۱۹۴۰ء.

(R. HARTMANN)

* **العاضِد لدِینِ اللہ** : مصر کا گیارھواں اور آخری فاطمی خلیفہ ۔ اس کا نام ابو محمّد عبداللہ

بن یوسف تھا اور وہ خلیفہ الحافظ کا پوتا تھا ۔ اس کا باپ عین اس روز وزیر عباس بن ابی الفتوح کے ہاتھوں مارا جا چکا تھا جس روز خلیفہ الفائز تخت نشین ہوا ۔ العاضد اس مؤخرالذّکر خلیفہ کا جانشین بنا، جو اس کا عم زاد بھائی اور دائم المریض بچہ تھا اور ساڑھے گیارہ سال کی عمر میں فوت ہو گیا ۔ العاضد خود ۱۷ رجب ۵۵۵ھ/۲۳ جولائی ۱۱۶۰ء کو تخت پر بیٹھا ۔ اپنے وقت کے مختار کل وزیر الصّالح طلائع [رکّ باں] نے جو چھے سال سے زیادہ عرصے سے مصر پر حکومت کر رہا تھا، اس کی کم سنی کے پیش نظر ہی منتخب کیا تھا ۔ العاضد ۲ محرم ۵۴۶ھ/۹ مئی ۱۱۵۱ء کو پیدا ہوا تھا [گویا تخت نشینی کے وقت اس کی عمر نو سال کی تھی] ۔

اس کم سن خلیفہ کے عہد کی تاریخ اس کی ذاتی سرگرمیوں کا نتیجہ نہیں سمجھی جا سکتی ۔ عرب مصنفین بظاہر کوئی بات یقین سے نہیں کہتے، اور کبھی کبھی اس سے بغاوت کی کوششیں منسوب کرتے ہیں جن میں اسے کوئی کامیابی نہیں ہوئی ۔ ہم ان کے بیانات نقل کریں گے، اگرچہ ہمیں یہ بات ماننا پڑے گی کہ بالعموم خلیفہ العاضد ان تباہی خیز واقعات کا محض ایک بے بس تماشائی تھا جن کی آخرکار وہ خود بھینٹ چڑھنے کو تھا ۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ واقعات کے عوامل میں سے ایک بہت اہم عامل تک ہماری دسترس نہیں ہے، کیونکہ ہمیں محلات شاہی کی اس خفیہ ٹولی کے کردار کے متعلق کچھ بھی معلومات حاصل نہیں، جس کے وقتاً فوقتاً اثرات کی طرف مؤرخین نے اشارہ کیا ہے ۔ ہم دربار خلافت کی ممتاز شخصیتوں کی ذاتی حرص و ہوس کا مشاہدہ کیے بغیر نہیں رہ سکتے، جو خطرناک زندگی بسر کرتے تھے اور کسی اور غرض سے نہیں تو اپنی جانیں بچانے کی خاطر اپنے ذاتی منصب و جاہ کو ترقی دینے کے مشغلے میں ہمہ تن مصروف رہتے تھے ۔ فاطمی خلافت کا عالم نزع فی الواقع ایک نہایت افسوس ناک منظر پیش کرتا ہے ۔

وزیر طلائع نے نوجوان خلیفہ کی اطاعت شعاری کو زیادہ یقینی بنانے کے لیے اسے اپنا داماد بنا لیا، لیکن یہ بات بھی طلائع کو قتل ہونے سے نہ بچا سکی جس کا اسے ہر دم خوف لگا رہتا تھا؛ چنانچہ وہ ۱۹ رمضان ۵۵۶ھ/۱۱ ستمبر ۱۱۶۱ء کو مارا گیا ۔ با ایں ہمہ اس قتل سے جس کی سازش میں شاید خلیفہ راز دان ہو، خلیفہ کو آزادی نہیں ملی، کیونکہ اسے مجبوراً وزارت کا عہدہ مقتول کے بیٹے رزّیک [رکّ باں] کو دینا پڑا ۔ رزّیک اپنے حقوق و اختیارات سے دست بردار ہونے پر مطلق آمادہ نہ تھا، اس لیے خلیفہ نے بالائی مصر کے رئیس یا حاکم شرطہ (prefect) شاور [رکّ باں] سے راہ و رسم پیدا کی تاکہ اسے رزّیک کے پنجے سے مخلصی دلانے کی کوشش کرے ۔ شاور نے لشکر جمع کر کے حملہ کیا اور ربیع الاول ۵۵۸ھ/فروری ۱۱۶۳ء میں قاہرہ پر قبضہ کر کے حکومت کے اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لیے ۔ خلیفہ نے جلد ہی محسوس کر لیا کہ اس سے بڑی بھاری غلطی ہوئی، کیونکہ نئے وزیر نے بھی اپنے پیشرو کی طرح اپنے آقا کو نظرانداز کرنے کی روش جاری رکھی؛ تاہم زیادہ دن نہ گزرے تھے کہ شاور کے ساتھ اس کی اپنی فوج کے ایک سردار ضرغام [رکّ باں] نے غداری کی اور رمضان ۵۵۸ھ/اگست ۱۱۶۳ء میں اس کی جگہ خود وزیر بن بیٹھا ۔ ایک معاصر ادیب عمارہ اپنے دور کے متعلق یہ پر ملال تاثر قلم بند کرنے میں حق بجانب ہے کہ "ان دنوں کوئی شخص اپنے سگے بھائی کا بھی راز دان ہو جاتا تو غمازی کیے بغیر نہ رہتا" ۔ ازاں بعد وہ فیصلہ کن واقعہ رونما ہوا جو دولت بنی فاطمہ کے انقراض پر منتج ہو کر رہا ۔

شاور اپنی جان بچا کر بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا تھا۔ اس نے حلب کے زنگی امیر نور الدّین کے ہاں پناہ لی اور اپنا کھویا ہوا اقتدار حاصل کرنے کے لیے اس سے امداد کا طالب ہوا۔ حلب کے امیر نے یہ امداد دینے میں تامل نہ کیا، کیونکہ وہ مصر میں سنیوں کے اقتدار کے قیام اور اتحاد اسلامی کو ازسر نو بحال کرنے کے جذبے سے سر شار تھا۔ مصر کی مہم پر جو لشکر بھیجا گیا اس کا سپہ سالار شیر کوہ [رکّ باں] تھا۔ "وہ دلیر، صاحب تہور شخص تھا جو نہیں جانتا تھا کہ خوف کیا چیز ہے"، اس نے صلاح الدّین کو اپنے ساتھ لیا جو آگے چل کر خاندان ایوبی کا بانی بنا۔ ضرغام نے کھلے میدان میں شکست فاش کھائی اور مارا گیا اور رمضان ۵۵۹ھ/اگست ۱۱۶۴ء میں شاور پھر وزارت کے منصب پر فائز ہوگیا۔

اب شیر کوہ کے سلسلے میں مشکلات پیدا ہونے لگیں، لیکن واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان مشکلات کا ذمے دار شیر کوہ نہ تھا۔ شاور نے شیعیوں کے خلاف، جن کا وہ صدر اعظم تھا، سنیوں سے امداد طلب کی تھی۔ اس کی دوسری غدّاری جو اس سے کہیں زیادہ سنگین تھی، یہ تھی کہ اس نے شیر کوہ کی افواج کو مصر سے باہر نکالنے کے لیے امالرک اوّل (Amalric I) سے مداخلت کی درخواست کی۔ اس کارروائی کے عارضی نتائج بخوبی معلوم ہیں: شیر کوہ نے بلبیس کے مقام پر صلح کر لی اور شام کو لوٹ گیا۔ فرنگیوں کا تھوڑے عرصے کے لیے قاہرہ پر قبضہ رہا۔ شاور نے اپنے آپ کو فسطاط کی مدافعت کے ناقابل پا کر شہر کو آگ لگا دی، کیونکہ فرنگیوں کی طرف سے خوفزدہ ہوکر وہ اس کوشش میں تھا کہ ان سے ملک خالی کرنے کے بارے میں بات چیت کرے۔ ادھر خلیفہ نے، جسے مطلقاً کسی قسم کا اختیار و اقتدار حاصل نہ تھا، یہ حال دیکھ کر نور الدّین سے استمداد کا فیصلہ کر لیا اور اس طرح اپنے قریبی زوال کے پروانے پر خود مہر لگا دی۔

یہ شیر کوہ کا تیسرا حملہ تھا جو فیصلہ کن ثابت ہوا۔ اس نے ۱۷ ربیع الاوّل ۵۶۴ھ/۱۸ جنوری ۱۱۶۹ء کو شاور کو قتل کرا دیا اور وزارت کے منصب پر خود متمکن ہوگیا، مگر صرف دو ماہ بعد ۲۲ جمادی الآخرہ/۲۳ مارچ کو فوت ہوگیا۔ اس کی جگہ اس کا بھتیجا صلاح الدّین وزیر بنا۔

صلاح الدّین نے سرگرمی سے داخلی بد نظمی کا قلع قمع کیا اور دارالسلطنت کے بازاروں اور گلی کوچوں میں خانہ جنگی کا مقابلہ کرنے میں بھی تامّل سے کام نہ لیا۔ ان لڑائیوں میں فاطمی خلافت کا بقیۃ السیف لشکر جو سوڈانیوں اور ارمنوں پر مشتمل تھا، نیست و نابود کر دیا گیا۔ پھر ایک روز بغداد کے عباسی خلیفہ کے نام کا خطبہ قاہرہ میں پڑھا گیا اور شہر میں کامل بے اعتنائی کی فضا رہی۔ یہ کام ایک ایرانی النسل عالم دین الخبُوشانی نے کیا تھا۔ صلاح الدّین نے تین سال بعد انعام کے طور پر اس کے لیے ایک بڑی درسگاہ قائم کر دی جس کا انتسابی کتبہ محفوظ رہ گیا ہے۔ اس کتبے میں شافعی مذہب کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے "جو ان عقائد راسخہ کی بنیادوں پر قائم ہے جنھیں حجت بازوں اور دیگر مبتدعین کے مقابلے میں امام الاشعری کے مسلک نے مستحکم کر دیا ہے"۔ شاید خلیفہ العاضد کو اپنی اس بد بختی کی خبر تک نہ پہنچی ہوگی، کیونکہ عباسی خلیفہ کی خلافت کے اعلان سے تھوڑے دن بعد ۱۰ محرم ۵۶۷ھ/۱۳ ستمبر ۱۱۷۱ء کو وہ فوت ہوگیا۔ اس نے ابھی اپنی عمر کے اکیس سال بھی پورے نہیں کیے تھے۔

ان حالات سے ظاہر ہے کہ العاضد ان معنوں

میں خلیفہ نہ تھا جن معنوں میں اس کے بعض پیشرو ہوئے تھے ۔ بہرکیف ہمارے پاس اس کی شخصی شکل و شباہت کے بارے میں ایک دلچسپ اطلاع موجود ہے، کیونکہ اس نے فرنگیوں کی ایک سفارت کو شرف باریابی بخشا تھا جسے شاور بارگاہ خلافت میں لایا ۔ شاور فرنگی سفارت کو شاہی محل کے ایک بڑے ایوان میں لے کر گیا جسے زر بفت کے ایک بڑے پردے سے دو حصوں میں منقسم کر رکھا تھا ! "اس پردے پر جنگل کے درندوں، پرندوں اور انسانوں کی تصویریں بنی ہوئی تھیں" ۔ شاور نے اس پردے کے سامنے تین مرتبہ زمین بوسی کی، تیسری دفعہ کا سجدہ بدرجۂ غایت عاجزانہ عقیدت ظاہر کر رہا تھا ۔ اس کے بعد ایک دم پردہ اٹھایا گیا اور سامنے خلیفہ ایک طلائی تخت پر بیٹھا نظر آیا جس میں جواہرات جڑے ہوئے تھے ۔ خلیفہ کے چہرے پر نقاب پڑا تھا، اس کے دائیں ہاتھ کا دستانہ اتارنے کی رسم بڑے تکلّف کے ساتھ ادا کی گئی، سفیروں کو یہ بھی بتایا گیا تھا کہ "خلیفہ ایک 'سبزہ آغاز' نوجوان ہے جس کا رنگ سانولا اور جسم خوب فربہ ہے"۔

مآخذ : (۱) ابن خاکان، ۱ : ۳۳۸؛ (۲) المقریزی: الخطط، مطبوعۂ قاہرہ، ۱ : ۳۵۷؛ (۳) ابن تغری بردی : النجوم الزاہرہ، مطبوعۂ قاہرہ، ۵ : ۳۳۴ ببعد؛ (۴) H. Derenbourg : *'Oumara du Yémen*؛ (۵) Schlumberger : *Campagnes du roi Amaury Ier* ؛ (۶) G. Wiet : *Inscr. du mausolée de Shāfi'ī*، در *BIE*، ۱۵ : ۱۶۹ تا ۱۷۱؛ (۷) وہی مصنف : *Précis de l'histoire d'Égypte*، ۲ : ۱۹۶ - ۱۹۸؛ (۸) وہی مصنف : *Hist. de la nation égyptienne*، ۴ : ۲۸۹ تا ۳۰۲ .

(G. WIET)

* **عاقل** : رک بہ بالغ .

⊗ **عاقلہ** : رک بہ فرائض (علم) .

* **عالم** : (ع؛ جمع : عالمون، عوالم)؛ بمعنی جہان؛ [بعض مقامات پر اس سے مراد "قوم" یا "لوگ" ہیں (دیکھیے قرآن مجید ۲ [البقرہ] : ۴۷: یٰبَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ اذْكُرُوْا نِعْمَتِیَ الَّتِیْٓ اَنْعَمْتُ عَلَیْكُمْ وَاَنِّیْ فَضَّلْتُكُمْ عَلَی الْعٰلَمِیْنَ، یعنی اے یعقوب کی اولاد میرے وہ احسان یاد کرو جو میں نے تم پر کیے تھے اور یہ کہ میں نے تم کو جہان کے لوگوں پر فضیلت بخشی تھی)] .

(۱) یہ لفظ قدیم زمانے سے مستعمل ہے اور قرآن مجید میں بھی رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ اور سَبْعَ سَمٰوٰتٍ کا ذکر موجود ہے .

اللہ عالم کا مالک اور خالق ہے جس نے اسے انسان کے لیے اپنی قدرت کاملہ کی نشانی کے طور پر پیدا کیا ہے ۔ یہ عالم ناپائدار کچھ قدر و قیمت نہیں رکھتا، روایات منقولہ میں اس کو یوں ادا کیا گیا ہے کہ وہ عالم آخرت کے مقابلے میں پرِ پشّہ کے برابر بھی نہیں ۔ ہمیں دنیا کی ساخت کی بابت کچھ بہت کم بتایا گیا ہے [رک بہ مادّۂ خلق] ۔ قرآن مجید میں اور نیز حدیث میں جن موضوعات کی طرف خاص توجہ کی گئی ہے، وہ اللہ، عالم ارواح اور انسان ہیں .

ان موضوعات میں تغیّر اس وقت رونما ہوا جب مسلمانوں کو یونانی مسلک انتخاب و اختیار (electicism) کا ورثہ ملا، بالخصوص اس وقت جب انھوں نے ہندوؤں اور یونانیوں کی سائنس اور فلسفے کی کتابوں کے ترجمے کیے ۔ یہ صحیح ہے کہ وہ بڑی بڑی رقمیں جن پر ہندوؤں کے حسابی اعمال مبنی تھے، معرض استہزاء میں آئے اور قدماے یونان کی وہ داستانیں بھی جن میں اس جہان کے ساتھ ساتھ اور جہانوں کا ایک لامتناہی سلسلہ مانا گیا تھا، تسلیم نہیں کی گئیں اور کم از کم دینی نقطۂ نظر سے عالم کے قدیم ہونے کا نظریہ بھی ردّ کر دیا گیا،

پھر بھی مجموعی طور پر دنیا کی جو تصویر یونانی سائنس نے پیش کی تھی وہ تسلیم کر لی گئی۔ افلاطون اور ارسطو کی اس تعلیم کو کہ عالم کائنات سارے کا سارا ایک ہے، قدرتی طور پر اسلامی عقیدۂ توحید سے بآسانی تطبیق دی جا سکتی تھی؛ دیکھیے قرآن مجید ۲۱ [الانبیاء]: ۲۲ [لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا] یعنی اگر زمین و آسمان میں خدا کے سوا اور معبود بھی ہوتے تو یہ دونوں آسمان و زمین برباد ہو گئے ہوتے.

آفرینش عالم کی بابت ارسطو اور بطلیموس کی تعلیمات کا جو علمی ارتقا مسلم فلسفے میں ہوا، اس کے لیے رک بہ مادۂ نجوم (ہیئت اور نجوم)، نیز مادہ Sun, Moon and Stars (سورج، چاند اور ستارے)، در Hastings : Encyclopaedia of Rel. and Ethics (از C. A. Nallino)۔ وجود خدا اور وجود انسانی کے لحاظ سے علمائے دین اور علمائے فلسفہ نے عالم کی ابتدا اور سرشت کی بابت جو افکار پیش کیے ہیں ہمیں یہاں محض انھیں سے بحث کرنا ہوگی۔ یہ افکار بڑی حد تک افلاطون کی طیماؤس Timaeus یا ارسطو کی (Περὶ οὐρανοῦ) اور اس کی ما بعد الطبیعیات Metaphysics اور نیز ان شروح پر مبنی ہیں جو Simplicius اور Johannes Philoponus نے لکھی ہیں۔ فلسفۂ یونان کے اسلامی ارتقا کے لیے سب سے زیادہ اہمیت نو افلاطونی کتاب "Theology of Aristotle" کی ہے اور کسی حد تک عیسائیوں کے علم کلام کی روایات کی بھی۔ جہاں تک ارسطو کی تصنیف Περὶ οὐρανοῦ (On the Universe) کا تعلق ہے اس کا خیال رکھنا چاہیے کہ یونانی روایت کے مطابق اس کے عربی ترجمے کا عنوان فی السماء والعالم (On Heaven and the World) ہے: لہٰذا August Müller : Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung، Halle ۱۸۷۳ء، ص ۵۱)، نے یہ رائے پیش کی ہے کہ ارسطو کی کتاب کے عرب مترجمین نے اس کے ساتھ Περὶ κόσμου کو بھی شامل کر دیا ہے، جو اس سے تین سو سال بعد کی چیز ہے اور رواقی فلسفیوں (Stoics) کے خیالات سے متاثر ہے، لیکن ہمیں اب تک ارسطو سے منسوب اس کتاب کا کوئی [عربی] ترجمہ دستیاب نہیں ہوا.

تمام مفکّرین اسلام کا قول یہ ہے کہ عالم کا خالق اللہ ہے، گو انھوں نے عالم کے وجود میں آنے اور وجود باری تعالٰی دونوں میں فرق بیان کرنے کے لیے مختلف اصطلاحات اختیار کی ہیں: خلق از عدم، فیض یا تجلّی، لیکن فیض کا ذکر ہو یا تجلّی کا دونوں صورتوں میں ایسے نور کا استعارہ استعمال کیا جاتا تھا، جو حدود زمانی سے بالا اور آزاد رہ کر اپنے آپ کو منتشر کر رہا ہے.

عام طور پر وہ علمائے دین جو روایت کے پابند تھے، کہتے تھے کہ خلقت عالم کا سبب ارادۂ الٰہی ہے جو سب پر غالب ہے۔ معتزلی مفکرین نے زیادہ زور اس پر دیا کہ خالق عالم میں ایک شان ربوبیت ہے اور وہ جو حکم دیتا ہے، اس میں اپنے بندوں کی فلاح و بہبود کا خیال رکھتا ہے۔ متصوفین نے شفقت و رحمت الٰہیہ کے فیضان کی بابت بہت کچھ کہا۔ آخر میں ان حکما نے جنھیں ایک محدود مفہوم میں فلسفی کہتے ہیں اور چند اصحاب فکر (Speculative) متکلّمین نے عالم کو خیال محض کی پیداوار قرار دیا، جو بذات خود ممکن اور بذات اللہ واجب ہے.

عالم مجموعی حیثیت سے ایک وحدت ہے جو کثرت کے اندر وحدت کا اظہار ہے، یہاں تک کہ وہ "جوہری" متکلّمین (atomists) بھی جو موجودات فطرت میں کوئی باہمی ربط اور تعلق نہیں مانتے تھے، یہ رائے رکھتے تھے کہ عالم کی فنا کا امکان

فقط اسی طرح ہے کہ اس کا کوئی حصہ نہیں بلکہ کل کا کل اللہ کے امرِ فنا پر یا ترکِ امرِ بقا [اِعمال امرِ فنا و اِعمال امرِ بقا] سے ایک دم تباہ و برباد ہو جائے ۔

عالم ایک کثرت (plurality) ہے ۔ زمین اور آسمان یا دنیا و آخرت کے مابین روایتی امتیازات قائم رہے، لیکن یونانی توسطی (mediatorial) نظریات نے عالم کے اس سیدھے سادے ابتدائی تصور کو پیچیدہ بنا دیا ۔ افلاطون نے عالم اشیاے مرئیہ (κόσμος ὁρατός) اور عالم روحانی معقول (κόσμος νοητός) میں فرق قائم کیا ۔ ارسطو نے زیادہ تر عالم سفلی (عالم الکون و الفساد) اور عالم علوی (عالم افلاک) کے امتیاز پر زور دیا ۔ عالم علوی ارواح جو نفوس یا ارواح عالیہ کے تحت تصرّف ہے اور سارے کا سارا ایک ہی عنصر اثیر (ether) پر مشتمل ہے اور جس کے لیے ازل سے ایک دلآویز ترین حرکت مقرر ہے جس کی بنا پر وہ ایک دائرے کی صورت میں گھومتا رہتا ہے، اس عالم سفلی سے، جس کی خلقت میں دوائر عناصر اربعہ اور مختلف نوعیت کی گردشیں پائی جاتی ہیں، کہیں زیادہ مکمل ہے ۔ اس کے بعد رواق (Stoics) آئے ، جنھوں نے خدا اور عالم میں ربط کی صورت پیدا کی اور وجود شرّ کے باوجود عدل الٰہی (theodicy) کا نظریہ مرتب کیا ۔ آخر میں نو فیثاغورثی اور نو افلاطونی فلاسفہ کا دور آیا ۔ انھوں نے ارسطو اور رواقیوں سے بہت کچھ اخذ کیا، لیکن افلاطون کی تائید کرتے ہوے اور اس سے بہت زیادہ قطعیت کے ساتھ انھوں نے تمام کائنات کا مرکز عالم لاھوت اور خالص وجود روحانی میں منتقل کر دیا ۔

مسلمان مفکرین کا فلسفۂ وجود عالم اسی نقطے سے شروع ہوتا ہے اور اسی نقطے سے مسیحی فرقۂ عارفین (Gnostics) اور کلیساے مشرق کے عقیدۂ کیفیت وجود عالم کا آغاز ہوا تھا ۔ چونکہ اللہ عظیم ترین ھستی ہے اور بلند ترین معنوں میں ہر حقیقت پر حاوی ہے، اس لیے عالم اوّلین بھی وھی ہے ۔ صوفیۂ اسلام (دیکھیے الجیلی : الانسان الکامل، باب ۱ ببعد؛ Horten : *Das philosophische System von Schirazi*، Strassburg ۱۹۱۳ء، ص ۳۶، ۲۷۶ ببعد)، جونہی وہ عیسوی علم کلام سے متأثر ہوے، پانچ عالموں کے قائل ہو گئے : (۱) عالم ذات الٰہ؛ (۲) عالم اسماے الٰہ؛ (۳) عالم صفات الٰہیہ؛ (۴) عالم افعال الٰہیہ؛ (۵) عالم اعمال الٰہیہ ۔ دیگر مفکرین نے اللہ اور عالم کے درمیان تین واسطوں سے ربط قائم کیا ۔ اللہ کی تین صفات پر زیادہ زور دینا عام تھا، یعنی اس کی قدرت علم اور حیاۃ پر (نظری اعتبار سے بلا شبہہ ان سے خالق کی قدرت، عقل کا علم اور نفس کی حیات مراد لی جاتی تھی) ۔ عالم میں فعّالیت الٰہی کے دوائر کی تعیین اس کی صفات کے اعتبار سے کی جاتی تھی، مثلاً جب امام الغزالی عوالم ثلثہ (عالم الملک، عالم الملکوت اور عالم الجبروت) کا ذکر کرتے ھیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ خالق کے دوائر قدرت کا مثلّث ہے ۔ الغزالی کے بلا واسطہ مآخذ کے لیے دیکھیے Wensinck : فہرست مآخذ .

عوالم ثلاثہ یا اربعہ میں باہم تفریق کرنے کے لیے حکما نے عام طور پر نو افلاطونی اصطلاحات استعمال کی ہیں جو *"Theology Aristotle"* سے لی گئی ہیں : عالم عقل، عالم نفس اور عالم طبیعۃ ۔ اس سلسلے میں نفس انسانی مرکز توجہ ہے، جو باوجود اس کے کہ ایک مادّی اور فانی جسم سے متعلق ہے، اپنے عاقل و مدرک ہونے کی حیثیت سے ہمیشہ عالم اعلٰی سے وابستہ رہتا ہے جو اس کی اصل ہے اور نفس کل اور عقل کل کے توسط سے اس کے شوق و حنین کا مرجع و مقصود ہے ۔ اس نفس کے نقطۂ نظر

سے بالعموم صرف دو عالموں کا ذکر کیا جاتا ہے، یعنی عالم مادی اور عالم مجرّد، یا عالم اسفل اور عالم اعلٰی۔ اگر عالم مجرّد کی اور زیادہ تحدید ضروری ہو تو کہا جاتا ہے کہ وہ عالم افلاک ہے اور اس کے افق کو ثوابت کے فلک کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے۔ عالم مجرّداتِ محض کا مقام افلاک سے بلند تر ہے (الافق الاعلی) اور عالم طبیعت کا دائرۂ عمل تحت القمر ہے۔

یہاں یہ ممکن نہیں کہ ان تعدیلات اور ترمیمات کا جو مختلف فلسفیوں نے نظریۂ خلق عالم میں کی ہیں، تفصیل سے ذکر کیا جائے۔ ہر حال میں بڑی غرض یہ رہی ہے کہ ہستی (وجود) کے درجات کو واضح کیا جائے اور ان کے متوازی علم و درایت کے مراتب کی تعین کی جائے۔ عالم بڑے پیمانے پر ایک انسان ہے اور انسان ایک عالم صغیر ہے۔ اب انسان مرکّب ہے ایک جسم طبعی، ایک نفس مدرکہ، اور ایک عقل مجرّد سے۔ اس بنا پر عالم تحت القمر کو عالم ادراک محسوس بھی کہتے ہیں (عالم شہادۃ، عالم حسّ) اور عالم افلاک کو عالم مثال (وہم، تخیّل) بشرطیکہ ہم، مثلاً ابن سینا کے ہم خیال ہو کر، یہ کہیں کہ نفوس افلاک میں قوت تخیّل موجود ہے (ابن رشد اس کا منکر ہے) اور عالم افلاک سے بالاتر عالم کو عالم فکر مجرّد یا عالم ادراک تمثیلی allegorical conception (عقل، نظر، وغیرہ) مانیں۔

منجملہ ان بہت سی باتوں کے جو ابھی تک اس سلسلے میں کہنا باقی ہیں، ہمیں بحث ختم کرتے وقت خصوصیت سے ایک بات پر زور دینا چاہیے اور وہ ان فلسفیوں کی خوش فہمی ہے جو رواقیوں کی رائے کے مطابق کہتے ہیں کہ یہ حسین دنیا بہتر سے بہترین ممکن شکل میں پیدا کی گئی ہے، مثلاً الفارابی کو (= کتاب المدینۃ الفاضلۃ (Model State) مثالی طبع Dieterici، ص ۷۰) عالم کے عمومی نظام میں خدا کی رحمت اور عدل نظر آتا ہے۔ عام فلسفیانہ رائے کے مطابق شرّ و قبح نقائص ہیں، مگر ان کا کوئی حقیقی وجود نہیں، یہاں تک کہ اخوان الصّفا بھی گو وہ اس مادّی دنیا کو احمقوں کے لیے جہنّم اور عقلمندوں کے لیے اعراف بتاتے ہیں، اس دنیا کے اسباب راحت و آرام سے بخوبی واقف ہیں۔ متصوّفین کا بھی یہی خیال ہے کیونکہ [ان کے نزدیک] ہر چیز خدا کی طرف سے آتی ہے اور اسی کی طرف لوٹتی ہے۔ گویا ان میں سے ہر ایک کی کوشش یہی ہے کہ خیر نسبتی کا خیر مطلق کے ساتھ تعلّق قائم کیا جائے۔

مآخذ: علاوہ ان مآخذ کے جن کا اس مضمون میں ذکر ہے مقابلہ کیجیے ان کتب سے بھی۔ D. B. Macdonald: *The Life of al-Ghazzālī*، در *JAOS* ۱۸۹۹ء، خاص طور پر ۱۰۹ ببعد؛ (۲) TJ. de Boer: *The Moslem Doctrines of Creation*، در *Proceed. of the 6th Internat. Congr. of Philosophy*، نیویارک ۱۹۲۷ء، ص ۵۹۷ ببعد؛ (۳) *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*، طبع S. v. d. Bergh، لائیڈن ۱۹۲۴ء، باب ۳؛ (۴) A. J. Wensinck: *On the Relation between Ghazālī's Cosmology and his Mysticism* (در *Verh. Ak. Amst.*، ج ۷۵، سلسلہ الف، شمارہ ۶، ۱۹۳۳ء)۔

(TJ. DE BOER)

(۲) عالم الجبروت، عالم الملکوت، عالم المثال: ان اصطلاحات میں لفظ عالم دائرۂ وجود کے عارفانہ (gnostic) مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔ یہ تصوّر بہت عام ہے اور اثرات کے دو دھاروں سے ماخوذ ہے، فلوطینی Plotinian اور ایرانی، یعنی اسمٰعیلی روایات، حکمائے یونان (فلاسفہ) Hellenistic اور نمایاں طور پر الفارابی اور صوفی دبستان۔ اسلام کی

ابتدائی صدیوں کے صوفیہ نے اس کا آغاز کیا اور وہ الغزالی کا ایک موضوع بحث بن گیا اور پھر امام الاشراق اور اس کے دبستان نے اس کی ترمیم کی اور اسے ترقی دی۔ بعد ازاں یہ تصور عام طور پر ان تمام صوفیوں نے اختیار کر لیا جو وحدت الوجود کے قائل تھے۔

افلاطونی اور نو افلاطونی اثرات کا دھارا: عالم ادراک حسّی (عالم المُلک، عالم الخَلق) اور عالم ذہنی یا عالم متصورات (معانی، مثل) میں امتیاز کیا جاتا ہے۔ ان میں سے مؤخّر الذّکر عالم المثال (یا مثل) ہے، جس کا ترجمہ ہنری کوربن Henry Corbin نے "world of archetypal images" کیا ہے۔

مشرقی عرفان کے اثر کا دھارا: عالم المُلک کے مقابلے میں عالم الملکوت اور عالم الجبروت ہیں (آرامی مصطلحات) اور ان دونوں سے بالاتر عالم لاہوت ہے۔

لاہوت (ضدّ ناسوت): ذات الٰہی کا ناقابل بیان عالم۔ یہ لفظ حلّاجی اصطلاحات میں اکثر استعمال ہوا ہے۔ عموماً اس سے مراد ذات الٰہیہ کی مطلق ماورائیت کا عالم ہے، جو تمام دوائر وجود سے مطلقاً بالاتر ہے۔ وحدۃ الوجودی (Monists) رجحانات کے بعض حامیوں کے نزدیک ملکوت اور جبروت گویا لاہوت میں مضمر ہیں؛ لہٰذا یہ عالم الغیب، یعنی عالم اسرار (غیر مخلوق) ہے۔

عالم المُلک: یہ اصطلاح قرآن مجید سے ماخوذ ہے، یعنی عالم شاہی (مترادفات: الخلق، عالم الشّہادۃ: یہ آخر الذّکر اصطلاح الغزالی نے اکثر استعمال کی ہے)؛ یہ عالم کون سا ہے — عالم اسفل۔

عالم الملکوت: یہ لفظ بھی اسی طرح قرآن مجید سے ماخوذ ہے (دیکھیے ٦ [الانعام] : ٧٥؛ ٧ [الاعراف] : ١٨٥؛ ٢٣ [المؤمنون] : ٨٨؛ ٣٦ [یٰس] : ٨٣)۔ "عالم شاہی" یا "عالم سلطنت": جس کا عارضی عکس عالم الملک ہے۔ یہ حقائق روحانیہ کا غیر متغیر عالم ہے اور اسی لیے یہ ملائک کا مقام ہے جس میں بعض اسلامی اکوان دینی کو شامل کر دیا گیا ہے، جیسے لوح محفوظ، قلم اور میزان [رک بہ الوعد و الوعید] اور اکثر قرآن مجید کو بھی، حقیقت باطنیہ بھی، جسے روح کہتے ہیں اور جو انسان میں موجود ہے، اسی سے تعلق رکھتی ہے۔ عقول مجرّدہ کا مستقر بھی یہی ہے اور اسی لیے عقل انسانی بھی، جو ان عقول سے مشابہت رکھتی ہے، اسی عالم سے متعلق ہے۔ الجرجانی (التعریفات، ص ٢٤٦) ان میں نفوس (souls) کو بھی شامل کرتا ہے، جو بعض حکما کی رائے کے مطابق عالم جبروت سے تعلق رکھتے ہیں۔ عالم الملکوت کے عام مترادفات عالم الغیب و عالم الامر ہیں۔ اس "عالم سلطنت" سے Gregory of Nyssa کے "شہر ملائکہ" کا خیال آ جاتا ہے۔

عالم الجبروت: یہ اصطلاح حدیث سے لی گئی ہے اور مختلف احادیث میں آئی ہے (دیکھیے A. J. Wensinck: *La pensée de Ghazzālī*، ص ٨٣، حاشیہ ٣)؛ "عالم قدرت مطلقہ (الٰہی)"، عام طور سے بمعنی عالم برزخ یعنی "جہان درمیانی" (لیکن بعض عبارات میں اسے عالم الملکوت کے بالکل متصل دکھانے کا رجحان پایا جاتا ہے)۔ الغزالی کے قول کے بموجب نفس انسان کے قوائے مدرکہ و متخیلہ اسی عالم سے متعلق ہیں، لیکن بعض اوقات، جیسا کہ الجرجانی (التعریفات) نے باتباع ابو طالب المکّی کہا ہے، جبروت عالم اسماء و صفات الٰہیہ کا نام ہے۔ الکاشانی قضاے الٰہی کو بھی اس میں شامل کرتا ہے؛ لوح محفوظ کو بھی اس سے متعلق بتایا جاتا ہے۔

ان مختلف عوالم کا باہمی ردّ عمل: (١)

عالم مثال، عالم الملکوت پر یا عالم الجبروت پر یا یک وقت دونوں پر منطبق ہو سکتا ہے ۔ فی الواقع یہ بیان کیا گیا ہے (الغزالی) کہ عالم ادراک محسوس عالم الملوک کا پرتو، اس کی تصویر یا اس کی نقل ہے (دیکھیے غارِ افلاطونی کے "سائے" (اظلال، shadows) ۔ جس حد تک عالم مثال نمونے کی صورتوں کا تصور پیش کرتا ہے، اس سے جبروت اور برزخ کا خیال بھی آ جاتا ہے ۔ خلاصہ یہ ہے کہ عالم ملکوت جواہر مجردہ یعنی مجرّد قائم بالذّات عقول کا عالم ہے اور عالم جبروت، Heidegger کی تصویب کے مطابق، اصلی نمونوں کی صورتوں اور عالم امکان کی علامات کا عالم ہے، جس سے "ماورائی تصوّر" کا خیال ذہن میں آ جاتا ہے ۔ ابن سینا کے نظریۂ خلق عالم کے مطابق عقول فعالہ عالم الملکوت سے تعلق رکھتی ہیں اور نفوس عالیہ عالم الجبروت سے ۔

(۲) ان مراتب و درجات عوالم کو خواہ ایک حقیقت سمجھا جائے یا کوئی قابل ذکر افسانہ، بہرحال فلسفیوں، اشراقیوں اور الغزالی نے اپنے اپنے خصوصی مسلک کے نقطۂ نظر سے یہ سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ انسان اپنی ہستی کو کس طرح اس قدر بلند کر سکتا ہے کہ وہ عالم الملک سے نکل کر اس سے بلند و بالا دو عالموں تک رسائی حاصل کر لے ۔ یہ کشف (=پردہ دور کر دینا) یا مکاشفہ ہے ۔ امام غزالیؒ (احیاء العلوم الدین، ۳ : ۷، تا ۹) کا قول ہے کہ قلب کے دو دروازے ہیں، جن میں سے ایک عالم الملکوت کی طرف کھلتا ہے اور دوسرا عالم الملک یا عالم الشّہادۃ کی جانب ۔ آگے چل کر اسی مصنف نے عالم اصغر اور عالم اکبر میں ربط اور رشتہ بتاتے ہوئے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ انسان تین اجزا کا مجموعہ ہے : جسم، قوائے نفسیہ اور روح یعنی تینوں عالموں (عالم الملک، عالم الجبروت اور عالم الملکوت) کا پرتو ہے؛ تاہم یہ ممکن ہے کہ ان دو عالموں [عالم اصغر، عالم اکبر] کا باہمی رشتہ اس کے برعکس ہو جائے ۔ ذیل کی اجمالی طبقہ بندی کی جا سکتی ہے : عالم امر، عالم محسوسات یعنی عالم خلق کی ضد ہے اور عالم امر میں جبروت و ملکوت و مثال تینوں شامل ہیں ۔

(۳) ملکوت اور جبروت کے باہمی تعلق کے بارے میں کچھ ابہام موجود ہے : (الف) الغزالی (دیکھیے اوپر) کے نظریے کے مطابق ملکوت، جو حقائق عقلیہ کا مقام ہے اور جس سے فرشتے اور جواہر لطیفہ (دیکھیے الغزالی : مشکٰوۃ الانوار) متعلق ہیں اور عالم امر یا دنیائے حکم یعنی غیر مخلوق کلمۂ خدا (Logos) عملی طور پر ایک ہی چیز ہیں، اس لیے عالم الجبروت اس نور کا انعطاف (انتشار) ہے، جو عالم بالاتر سے آتا ہے اور درمیانی دنیا، یعنی عالم مثال (نمونوں کی دنیا) تک پہنچتا ہے اور وہاں وہ کسی نبی یا عارف کی دسترس میں ہوتا ہے جو لوگوں کی تعمیم کے لیے اس سے رموز و علامات مستعار لیتا ہے ۔ الغزالی نے احیاء العلوم الدین میں عالم الملک کی منزل طے کرنے کو اس سفر سے تشبیہ دی ہے جو انسان زمین پر چل کر کرتا ہے اور عالم الجبروت کی منزل سے گزرنے کو ایسے سفر کے مترادف قرار دیا ہے جو پانی پر جہاز کے ذریعے ہو اور عالم الملکوت کی سیر کو اس انسان کے سفر سے تشبیہ دی ہے جو بلا واسطہ پانی پر چل سکتا ہے ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ جبروت ایک "درمیانی" عالم ہے، جو باقی دونوں عالموں (یعنی عالم الملک اور عالم الملکوت) سے اتصال رکھتا ہے ۔ الغزالی نے الاملاء میں کہا ہے کہ اس کی تجلی عالم شہود میں ہو سکتی ہے گو قدرت ازلیہ نے اسے عالم الملکوت سے وابستہ کر دیا ہے ۔ عالم الملکوت کی فوقیت کا ابن عطاء اللہ اسکندری اور

دوسرے لوگوں نے بھی اقرار کیا ہے؛ (ب) دیگر تصانیف میں، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بالخصوص ان صوفیہ کی کتابوں میں، جو نظریۂ وحدت الوجود کے علم بردار ہیں [رک بہ اللہ] یہ نظریہ بجائے خود کسی فلاطونی عرفانی روایت سے مستنبط ہے اور اس میں عالم الجبروت کو فوقیت دے دی گئی ہے، چنانچہ ترکی لغت معرفت نامہ میں (دیکھیے Carra de Vaux، در مآخذ) ذیل کی ترتیب تنزلات وجود دی گئی ہے:

(۱) العرش (تخت الٰہی یا سقف مرفوع (Tabernacle)؛ (۲) الجبروت؛ (۳) الکرسی (جائے نشست الٰہی)؛ (۴) الملکوت؛ (۵) عالم انسانی جس میں بہشت داخل ہے۔ امام الغزالی کی تصنیف الدرّۃ الفاخرۃ میں (جسے W. Montgomery Watt نے جعلی کہا ہے) لکھا ہے کہ ذرّیت آدم اور حیوانات، عالم الملک میں، اور فرشتے اور جن عالم الملکوت میں شامل ہیں: کروبیان (ملائکہ مقرّبین) عالم الجبروت سے متعلق ہیں (دیکھیے Wensinck: کتاب مذکور، ص ۹۹) یا دوسری ترتیب یوں ہے: قرآن (غیر مخلوق)، جو اللہ تعالٰی کا حقیقی کلام ہے، شخصی حیثیت سے عالمِ جبروت میں موجود ہے اور اسلام (صلٰوۃ، صوم، صبر) عالم الملکوت سے متعلق ہے۔

السّہروردی، امام الاشراق، نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق (طبع کوربین Corbin، ص ۱۵۶ تا ۱۵۷) میں ایک ہی عبارت میں اس نور کو، جو عالم الجبروت میں اور جو حقائق ملکوت میں نفوذ کیے ہوئے ہے، یکجا کر دیا ہے۔ اسی کتاب کی دیگر عبارات میں کہیں جبروت کی بحث اور کہیں انوار ظاہرۂ ملکوت کا ذکر ہے۔ دونوں عالموں میں اپنے اپنے مختلف مرتبوں کے مطابق ملائکۂ مقرّبین یا اشراقات (لمعات معقولہ) کے مقامات مقرر ہیں۔

یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ عوالم مافوق الحواس کے باہم تعلقات میں تنوّع اور اختلاف ممکن ہے اس لیے ضروری ہے کہ جہاں کہیں یہ الفاظ آئے ہیں، ان پر سباق و سیاق عبارت کے لحاظ سے غور کیا جائے۔ بحالیکہ ان کے اشتقاق سے حاصل کردہ اشارات سے مفہوم کی جہت معیّن کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔

مآخذ: (۱) امام غزالیؒ کی بے شمار تصانیف جن میں یہ بھی ہیں: (أ) احیاء العلوم الدین، قاہرہ ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء، ۱: ۱۰۷ و ۳: ۱۷ تا ۱۹ و ۳: ۲۰، ۲۱۲ ببعد؛ (ب) املاء (برھامش احیاء العلوم الدین، تقدیم و تاخیرستون، ص ۱۶۸ تا ۱۷۱، ۱۳۵ تا ۱۳۱)؛ در احیاء العلوم الدین، ۱: ۹۳، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۲۵ وغیرہ؛ نیز دیکھیے القسطاس؛ اربعین؛ مشکوٰۃ؛ درۃ وغیرہ؛ (۲) ابن عطا اللہ اسکندری: مفتاح الفلاح، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۵ تا ۹؛ (۳) السہروردی: *Oeuvres philosophiques et mystiques*، طبع H. Corbin، ج ۲، تہران و پیرس ۱۹۵۲ء؛ (۴) المثل العقلیۃ الافلاطونیّہ، طبع عبدالرحمٰن بَدوی، قاہرہ ۱۹۴۷ء؛ (۵) مثال کے مفہوم کے بارے میں دیکھیے متون فارابی، ابن سینا وغیرہ؛ (۶) رسائل ابن العربی، حیدرآباد ۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء کا تجزیہ (تنقید و تحلیل) ابھی تک نہیں ہوا؛ (۷) Carra de Vaux: *La philosophie illuminative d'après Suhrawerdi Meqtoul*, JA ۱۹۰۲ء، ص ۶۸؛ (۸) وہی مصنف: *Fragments d'eschatologie musulmane*، برسلز Brussels ۱۸۹۵ء (مع اس شکل کی تشریح کے جو معرفت میں دی ہے)؛ (۹) S. Guyard: *Traité du décret et de l'arrêt divins par le Dr. Soufi abd er-Razzaq*، ۱۸۷۹ء؛ (۱۰) A. J. Wensinck: *La pensée de Ghazzālī*، پیرس ۱۹۴۰ء، باب ۳ (متن) ۲ - ۳؛ (۱۱) وہی مصنف: *On the relation between Ghazzālī's Cosmology and his Mysticism*; *Mede. Ak. v. Wetenschappen*

ایسٹرڈم، ۵۷ ۔ الف، ۲؛ (۱۲) M. Smith : al-Ghazzālī the Mystic، لنڈن ۱۹۴۴ء و بمواضع کثیرہ؛ (۱۳) Henry Corbin : Avicenne et le Récit visionnaire، تہران و پیرس ۱۹۵۴ء، ۱ : ۳۴ ببعد (ابن سینا کا تصور مثال)۔

(L. GARDET)

⊗ **عالِم** : رک بہ علماء۔

⊗ **عالَمگیر** : رک بہ محی الدین اورنگ زیب۔

* **عالِمَہ** : مصر کی مقامی عربی بولی میں عالمیہ یا عالمہ؛ جمع : عوالم؛ لفظی معنی : ”عالم و ماہر عورت“؛ اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے ماخذ کی رو سے مُغنّیات مصر کے ایک طبقے کا نام، جن کی اپنی ایک برادری (guild) تھی۔ انہیں زنان خانوں میں بیاہ شادی یا پیدائش کی تقریبوں پر، یا دیگر اوقات میں گانے کے لیے بلایا جاتا تھا۔ ان کی فن کاری میں موّال [رک باں] کے طرز کی نظموں کی فی البدیہہ تصنیف اور ناچ گانا شامل تھا۔

مآخذ : متن میں درج شدہ تصانیف کے علاوہ (۱) احمد امین : قاموس العادات و التقالید و التعابیر المصریۃ، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص ۲۱۰ ببعد، بذیل مادۂ رقص؛ (۲) P. N. Hamond : L'Égypte sous Mehemet Ali، پیرس ۱۸۴۳ء، ۱ : ۲۱۴ تا ۲۲۰؛ (۳) Prisse d' Avennes : Petits mémoires secrets sur la cour d' Égypte suivis d'une étude sur les Almées، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۴) Auriant : Kourchouk Hanem, l'almée de Flaubert، پیرس ۱۹۴۳ء۔

(M. RODINSON [تلخیص از ادارہ])

* **عالی افندی** : رک بہ عالی مصطفی بن احمد۔

* **عالی پاشا محمد امین** : عثمانی صدر اعظم۔ فروری ۱۸۱۵ء کو استانبول میں پیدا ہوا۔ اس کا والد [علی رضا افندی] مصری بازار [مصر چارشی] میں ایک دکاندار تھا۔ عالی ابھی چودہ ہی سال کا تھا کہ اسے شاہی دیوان کی معتمدی میں ایک سرکاری ملازمت مل گئی۔ وہ اپنی پست قامتی کی بنا پر (تسمیہ بالنقیض) یا قابلیت کی وجہ سے عالی کے لقب سے مشہور ہو گیا۔ کسی قدر فرانسیسی سیکھنے کے بعد ۱۸۳۳ء میں اسے دیوان (ھمایوں) کے دارالترجمے میں لگا دیا گیا۔ تین سال بعد اسے ایک سفارت کے ساتھ پہلے وی انا بھیجا گیا جہاں وہ کوئی اٹھارہ مہینے رہا اور پھر ۱۸۳۷ء میں پیٹرز برگ بھجوا دیا گیا۔ واپسی پر اسے دیوان ھمایوں میں ترجمان مقرر کیا گیا [اور اس نے رشید پاشا سے کسب انتساب کیا]۔ اگلے برس جب مصطفی رشید پاشا [رک باں] کو لنڈن میں سفیر مقرر کیا گیا تو عالی مستشار کی حیثیت سے اس کے ہمراہ بھیجا گیا۔ ۱۸۳۹ء میں سلطان عبدالمجید کی تخت نشینی کے وقت یہ دونوں ساتھ ساتھ استانبول واپس آ گئے۔

۱۸۴۰ء میں عالی کو وزارت خارجہ میں پہلے نائب مستشار پھر مستشار بنا دیا گیا۔ ۱۸۴۱ء میں اسے لنڈن میں ایلچی مقرر کیا گیا۔ ۱۸۴۴ء میں جب وہ وہاں سے واپس آیا تو اسے ’مجلس والا‘ کا رکن نامزد کیا گیا۔ ۱۸۴۵ء میں وہ شکیب افندی وزیر خارجہ کا وکیل مقرر ہوا اور جب تک رشید پاشا وزیر خارجہ نہ بنا، وہ اس عہدے پر فائز رہا۔ رشید پاشا کی وزارت خارجہ کے دور میں عالی کو پھر اسی محکمے میں مستشار بنا دیا گیا اور اس کے علاوہ دیوان ھمایوں کا بیلکچی بھی مقرر ہوا۔ ۱۸۴۶ء میں جب رشید پہلی بار صدر اعظم بنا تو اس کی جگہ عالی کو وزارت خارجہ تفویض ہوئی، اپریل ۱۸۴۸ء میں جب عالی منصب وزارت تک پہنچ چکا تھا، رشید اور وہ دونوں ساتھ ساتھ برطرف کر دیے گئے، لیکن ابھی چار ماہ ہی گزرے تھے کہ دونوں کو بحال کر دیا گیا اور ۱۸۵۲ء تک اپنے

اپنے منصب پر رہے ۔ اس سال رشید پھر موقوف کر دیا گیا تو عالی صدر اعظم کی حیثیت سے اس کا جانشین بنا اور فؤاد پاشا کو اس کی وزارت میں وزیر خارجہ بنایا گیا ۔

عالی کی یہ پہلی صدارت عظمٰی صرف دو ماہ تک رہی ۔ پھر جنگ کریمیا چھڑی تو اس کے بعد یعنی نومبر ۱۸۵۴ء میں ہی اس نے دوبارہ کوئی اعلٰی منصب پایا ۔ اب رشید دوبارہ صدر اعظم بنا اور عالی وزیر خارجہ ، درمیانی دور میں اسے پہلے والیِ ازمیر (جنوری تا جولائی ۱۸۵۳ء) اور پھر والیِ خداوندگار (اپریل تا نومبر ۱۸۵۴ء) بنا دیا گیا ۔ خداوندگار والے عہدے کے دوران میں وہ تنظیمات (رک بآں) کی مجلس اعلٰی (High Council) کا جو انھیں دنوں بنائی گئی تھی، صدر بھی تھا ۔ جب وہ وزیر خارجہ بنا تو اس صدارت کا متعہد بھی رہا ۔ مارچ ۱۸۵۵ء میں جنگ کے خاتمے کے بعد چونکہ وہ وزیر خارجہ تھا ۔ اسے وی انا Vienna کی صلح کانفرنس کے ابتدائی مذاکرات میں مندوب بنا کر بھیجا گیا ۔ اسی سال رشید کے مستعفی ہو جانے پر اس نے رشید کی جگہ پر صدارت عظمٰی کا مقام عالی پایا ، لہذا فروری ۱۸۵۶ء اس سال کے مشہور 'خطّ ہمایوں' کی انشا اور اشاعت کا کام اسے سپرد ہوا اور اگلے مہینے اسی نے معاہدۂ پیرس پر عثمانی مندوب اوّل کی حیثیت سے دستخط کیے ۔ بعد کے دو برس میں "امارات محروسہ" (Principalities) کے معاملات کے متعلق مغربی طاقتوں کے مناقشات کی وجہ سے پہلے تو عالی کو نومبر ۱۸۸۶ء میں مستعفی ہونا پڑا اور رشید پاشا اس کا جانشین بنا اور پھر اگست ۱۸۵۷ء میں رشید بھی موقوف کر دیا گیا تو مصطفٰی نائلی پاشا نے اس کی جگہ لی اور عالی کو وزیر خارجہ بنا دیا گیا اور رشید کی آخری صدارت عظمٰی کے زمانے [illegible] وزیر خارجہ رہا اور جنوری ۱۸۵۸ء میں رشید نے وفات پائی تو اسے تیسری بار صدر اعظم بنایا گیا ۔

ازبس کہ عثمانی حکومت کے مالی بحران کو دور کرنے کے لیے عالی نے ایک تجویز یہ بھی کی تھی کہ شاہی محل کے اخراجات میں تخفیف کر دی جائے اسے ۱۸۵۹ء میں پھر برطرف کر دیا گیا ۔ اس کے بعد وہ پہلے ۱۸۶۰ء کے موسم گرما میں جب صدر اعظم قبریسلی محمد امین پاشا روم ایلی کی اصلاحات کی ماموریت کے اثنا میں دورے پر گیا تو وہ اس کا قائم مقام بنا، پھر وزیر خارجہ فؤاد پاشا شام گیا تو اس کا قائم مقام بنا ۔ جولائی ۱۸۶۱ء میں عالی کو پہلے وزیر خارجہ اور پھر سلطان عبدالعزیز کے تخت نشین ہونے پر چوتھی بار صدر اعظم بنایا گیا مگر نئے سلطان نے دیکھا کہ عالی کچھ زیادہ ہی تامّل اور غور رسی سے کام کرتا ہے تو اس نے دو ماہ بعد نومبر ۱۸۶۱ء میں اسے معزول کرکے فواد کو اس کی جگہ صدر اعظم مقرر کر دیا اور عالی کو وزارت خارجہ میں بھجوا دیا جہاں وہ پیہم مختلف صدور اعظم کے ماتحت کام کرتا رہا حتّٰی کہ اس نے فروری ۱۸۶۷ء میں مترجم (محمّد) رُشدی (Rushdu) پاشا کے استعفے کے بعد اس کی جگہ سنبھالی، اور بالآخر چار سال یعنی اپنی وفات تک وزیر اعظم رہا ۔ اس دفعہ وہ پانچویں بار صدر اعظم بنا تھا ۔

عالی نے کم و بیش اپنے ہی طور پر تعلیم حاصل کی تھی ۔ غربت نے بایزید مدرسے کی 'اجازت' کے حصول سے محروم رکھا، کیونکہ روزی کمانے کے لیے اسے یہ مدرسہ چھوڑ دینا پڑا تھا ۔ وہاں اس نے عربی کی تعلیم شروع کی تھی ۔ اس کے بعد احمد جودت پاشا [رک بآں] کی خدمت میں رہ کر اس نے تعلیم جاری رکھی، از بس کہ وہ فطری طور پر [illegible] تھا؛ گو وہ رسیدہ خو اور

کم گو تھا، مگر بلا کا بذلہ سنج بھی تھا۔ اس نے فرانسیسی زبان بھی خوب سیکھ لی تھی۔ پیرس کے مذاکرۂ صلح کے وقت سے وہ یورپ بھر میں ایک ممتاز مرد سیاسی کی حیثیت سے مشہور ہوا جو آداب و اطوار میں کامل اور دیانت میں لاجواب تھا، لیکن اپنے ملک میں وہ غیر مقبول تھا۔ دراصل وہ پراسرار، سنجیدہ، اور متکبر تھا اور کینہ توز سمجھا جاتا تھا۔ اس کی آخری صدارت عظمٰی کے دوران میں سلطان عبدالعزیز اس سے گلو خلاصی کرانا تو چاہتا تھا، لیکن یورپ میں عالی کے اثر و رسوخ کے پیش نظر ایسا کرنا مصلحت کے خلاف تھا۔ عالی کو بھی یہ معلوم تھا اس لیے اسے اصرار تھا کہ سلطان اس سے درست برتاؤ کرے اور تمام اہم سرکاری معاملات ازروے حق اس کی طرف مرجوع ہوں اور وزرا اور عہدیدار مناسب عدالتی تحقیقات کے بغیر (پرانے ناقص دستور کے مطابق) ملک بدر نہ کیے جائیں۔

عالی اور فؤاد دونوں کی دفتری تربیت اور ترقی رشید پاشا کی رہین منت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ١٨٥٢ء میں عالی رشید کے بجائے صدر اعظم بنا تو رشید کو رنج محسوس ہوا اور اس وقت سے ہی جانبین میں سرد مہری جو کسی وقت مفتریوں کی افترا پردازی کی وجہ سے تلخی میں بدل جاتی تھی اور یک گونہ رقابت پیدا ہو گئی۔ جانبین میں ایک طرف عالی و فؤاد تھے اور دوسری طرف رشید، گو یہ صورت حال آئندہ دو موقعوں پر رشید کے ماتحت کام کرنے میں عالی کے لیے مانع نہ آئی۔ یہ تینوں تحریک تنظیمات کے ستون سمجھے جاتے تھے، لیکن رشید کا جہاں ایک حد تک یہ منشا تھا کہ عثمانی جمہور کو حکومت خود اختیاری کی تربیت حاصل ہو وہاں عالی کی افتاد طبع آمرانہ تھی۔ رشید کی وفات کے بعد عالی کا قوی رجحان بیشتر اس طرف تھا کہ قانون کی حکومت محکم طور پر قائم کی جائے اور بنا برآں سلطان کی آمریت کی تجدید ہو جائے۔ ہر چند کہ اب امبراطوریہ کی بقا کا انحصار یورپی حکومتوں کی رضامندی پر تھا اس لیے وہ ہمیشہ اس فکر میں تھا کہ ان کی ہر گونہ شکایت اور دخل اندازی کی پیش بندی ہو۔ لیکن داخلی اصلاحات کی طرف جن کا وعدہ دے کر مذکورہ حکومتوں کا تعاون حاصل کیا گیا تھا بہت کم توجہ دی گئی، اسی لیے امبراطوریہ کے اسباب زوال پیدا کرنے میں اس کا حصہ بھی تھا۔ تاہم ١٨٦٨ء میں جب اس کی صدارت عظمٰی کا آخری دور تھا مجلس والا کے بجائے ایک طرف تو شورائے دولت (Council of State) اور دوسری طرف دیوان احکام عدلیہ (High Court of Justice) کا قیام عمل میں لایا گیا، تاکہ حکومت کے اداری اختیارات کو دادگستری کے اختیارات سے الگ کر دیا جائے۔ پھر جلد ہی بعد غلطہ سرای میں مکتبۂ سلطانی جاری کر دیا گیا، جس میں یورپی انداز کی تعلیم فرانسیسی زبان کے ذریعے دی جاتی تھی اور جس میں مسلم اور غیر مسلم دونوں ہی تعلیم حاصل کرتے تھے، ١٨٦٩ء میں ایک وزارت داخلہ قائم کر دی گئی۔ اسی زمانے میں مدارس رُشدیہ کی تعداد بڑھا کر تعلیمی ترقی کا بندوبست کیا گیا۔ برّی اور بحری فوج میں کامل ترتیب و اصلاح کی گئی۔ بحری بیڑے میں اضافہ کیا گیا اور روم ایلی میں ریلوے بنانے کا معاہدہ مکمل کیا گیا۔

عالی کے آخری دور کے خاص قابل ذکر کارنامے یہ ہیں: ١٨٧٦ء میں سربیہ کی چھاونیوں سے عثمانی فوجوں کے انخلا کی تجویز سے اتفاق؛ ١٨٦٨ء میں بغاوت کے اثنا میں سفیر اقریطش جس کی بنا پر اس نے 'نظام نامہ' مرتب کیا تھا اور جس کی رو سے اگلے تیس برس تک اس علاقے پر حکومت کی گئی تھی، اس نے کامیابی سے یورپی

طاقتوں کو آمادہ کیا کہ وہ یونانی حکومت کو مجبور کر دیں کہ اقریطشی باغیوں کی امداد سے دست کش ہو جائے ۔ اس نے خدیو اسمٰعیل کو حقوق و اختیارات مفوضہ سے تجاوز کرنے سے روک دیا ۔ بلغاری اسقف کی قلمرو کی تشکیل میں مزاحمت، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ۱۸۷۰ء تک وجود میں نہ آ سکی ۔ اس نے روما ارمنی کیتھولک کلیسیا کو اپنے میں جذب کرنے کی مخالفت کی ۔

عثمانی دستور اساسی کی تحریک کی طرف عالی کی عدم توجہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ بالآخر اس کی عمر کے آخری برس میں اس تحریک کے انتہائی پرجوش اور سرگرم حامی یعنی ینی عثمان لیکر (نوجوان ترک) مہاجرین بڑی سفاکی اور تندی سے اس پر برس پڑے، گو اس کی وفات کے بعد ان میں سے اکثر نے تسلیم کیا کہ انھوں نے اس سے بے انصافی کی تھی ۔ علاوہ ازیں اسے پے در پے چند اور اذیتیں بھی پہنچیں؛ مثلاً ۱۸۶۹ء میں فؤاد پاشا فوت ہو گیا، جس کی وجہ سے اسے صدارت عظمیٰ اور وزارت خارجہ دونوں کے قلمدان خود سنبھالنے پڑے ۔ پھر ۱۸۷۰ء میں فرانس کی شکست ہوئی ۔ پھر یہ ملک مدتوں سے عالی کی خاص تکیہ گاہ تھا ۔ فرانس کی شکست پر روس نے معاہدۂ پیرس کی ان دفعات کے اختتام کا اعلان کر دیا جن کا تعلق بحر اسود سے تھا ۔ کام کی زیادتی اور ان مصائب کی وجہ سے ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء کے موسم گرما میں عالی بیمار پڑ گیا اور تین ماہ کی بیماری کے بعد باسفورس کے کنارے اپنے کوشک میں جو ببک میں تھا، چھپن برس کی عمر میں ۷ ستمبر کو فوت ہو گیا [اور جامع سلمانیہ کے حظیرے میں دفن ہوا] ۔

مآخذ : (۱) لطفی : تاریخ، ۷ : ۲۶، ۹۲؛ ۸ : ۳۱، ۴۲، ۸۵، ۱۱۵، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۰؛ (۲) مدوح پاشا : مرآۃ شئونات، ص ۴۰؛ (۳) فاطمہ علیّہ : جودت پاشا و زمانی، ص ۲۳، ۳۳، ۳۴، ۴۴، ۴۷، ۴۹، ۵۳ تا ۵۵، ۶۹، ۷۶، ۸۵ تا ۹۲، ۹۵ تا ۹۹، ۱۰۹ تا ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۸ تا ۱۱۹؛ (۴) علی فؤاد : رجال مہمۂ سیاسیہ، ص ۵۶ تا ۱۰۱؛ (۵) ابن الامین، م ۔ ک اینال : *Osmanli Devrinde Son Sadria-zamlar*، ۱ : ۳ تا ۵۸؛ (۶) F. Engelhardt : *La Turquie et Le Tanzimat*؛ (۷) Charles Mismer : *Souvenir du monde Musulman*؛ (۸) I. H. Sevük : *Tanzimattanberi*، ج ۱، ادبیات؛ (۹) [[آ] ت، بذیل مادّہ (A. H. Ongunsu) .

(H. BOWEN)

عالی مصطفیٰ بن احمد : بن عبدالمولیٰ چلبی * سولھویں صدی کے ترکی ادب کے ممتاز ترین نمائندوں میں سے ایک ۔ وہ ۹۴۸ھ/۱۵۴۱ء میں بمقام گیلی پولی پیدا ہوا اور دس سال کی عمر سے فارسی زبان و ادب کے نامور ماہر سروری کے اور بعد ازاں عربی کے شاعر محی الدّین کے زیر تربیت رہا ۔ ۹۶۵ھ/۱۵۵۷ء میں اس نے ولی عہد شہزادہ سلیم کو تصنیف مہر و ماہ پیش کی اور اس ایک اقدام نے اس کے مستقبل کا فیصلہ کر دیا (دیکھیے Dozy : *Cat. cod. or. bibl. Acad. Lugd. Batavae*، ۲ : ۱۲۸) ۔ وہ اپنے ہم شہر مصطفیٰ کے حلقے میں داخل ہو گیا جو شاہزادے کا اتالیق تھا اور عرصے تک اس اہم شخص سے بحیثیت کاتب خصوصی وابستہ رہا ۔ سلیم ثانی نے تخت نشین ہونے پر اسے اس منصب پر مستقل کر دیا ۔ قریب قریب اسی زمانے میں اس کی ملاقات نشانجی سے ہو گئی جس سے اس نے متعدد واقعات کا علم حاصل کیا ۔ ۹۷۶ھ/۱۵۶۸ء میں وہ مصطفیٰ کے ہمراہ مصر گیا مگر یہ سفر مصطفیٰ مذکور کی معزولی کی وجہ سے یکایک منقطع ہو گیا ۔ ۱۵۷۰ء میں مصطفیٰ کو اس فوج کی قیادت سپرد کی گئی جسے جزیرۂ قبرص کی تسخیر کا کام تفویض ہوا تھا اور عالی نے اس کے سکریٹری کی حیثیت سے عثمانلی

بحری بیڑے اور فوج کے تمام کارہاے نمایاں کا مشاہدہ کیا۔ اس کے بعد کے چند برس اس نے روم ایلی میں گزارے اور ۹۸۰ھ/۱۵۷۲ء میں اس نے اپنی کتاب **ہفت مجلس** یا **ہفت داستان** تصنیف کی (**مخطوطۂ لالہلی**، استانبول، عدد ۲۱۱۴؛ مطبوعہ ایڈیشن [جریدۂ] انعام کے مجموعوں میں)۔ اس کتاب میں اس نے ایک پر تکلف انداز میں سلیمان اوّل کے عہد حکومت کے خاتمے اور سلیم اوّل کی تخت نشینی کا تذکرہ کیا ہے۔ قریب قریب انھیں ایام میں اس نے ترکی زبان میں نظموں کا ایک دیوان مرتب کیا جو بیشتر قصائد اور غزلوں پر مشتمل تھا۔ اس نے ایک فارسی کا دیوان بھی مرتب کیا (دیکھیے Flügel : *Die arab., pers. und türk. Hss. der K. K. Hofbibl. zu Wien*، ۱ : ۶۵۱)۔ بایں ہمہ عالی کو عام طور سے دوسرے درجے کا شاعر تسلیم کیا گیا ہے، کیونکہ اس کی شاعری میں احساس یا شعور کی بہت کمی ہے۔ ۱۵۷۷ء میں اسے دوبارہ مصطفیٰ کا کاتب مقرر کر دیا گیا جب کہ مؤخر الذکر کو ایرانی مہم کا سپہ سالار مقرر کیا گیا؛ چنانچہ بہت سے فتح نامے جو **قفقاز** سے بھیجے گئے اسی کے لکھے ہوئے ہیں۔ اس نے ان علاقوں میں اپنے قیام سے یہ فائدہ اٹھایا کہ **قفقاز** کے باشندوں کی رسوم و اساطیر پر معلومات کا ایک بڑا مجموعہ مرتب کر لیا، بالخصوص گیلان، شیروان اور گرجستان کے لوگوں کی۔ مصطفیٰ کی معزولی کے بعد عالی استانبول واپس چلا آیا۔ اپنے مربی کی ناگہانی موت کے باعث اسے بہت سی دقتوں کا سامنا کرنا پڑا لیکن اس سے اس کی ادبی سرگرمیوں میں کسی قسم کی کمی نہیں آنے پائی۔ اس نے اپنی کتاب **مرآۃ العوالم** کو سلطان سے منتسب کیا۔ اس کتاب میں اس نے عجائب عالم اور معجزات انبیاے کرام کا ذکر کیا ہے (مخطوطۂ استانبول یونیورسٹی کتاب خانہ سی [کتب خزینہ استانبول یونیورسٹی]، اعداد ۲۳۹۶، ۲۳۹۷؛ اسعد افندی کتاب خانہ سی، عدد ۲۰۳۷؛ دیکھیے فلوگل: محل مذکور، ۲ : ۲۹۰؛ Pertsch : *Verz. d. türk. Hss. ... zu Berlin*، عدد ۳۶، ص ۵۵۸)۔ اس کے تھوڑے دن بعد اس نے **نصرت نامہ** مکمل کر لیا، جس میں ایرانی مہم کا ذکر ہے (اسعد افندی کتاب خانہ سی، عدد ۲۴۴۴؛ Rieu : *Cat. of the Turk. MSS. in the Brit. Mus.*، ص ۶۱)۔ شہزادہ ولی عہد محمد کے ختنے کی رسم کے موقع پر جو سلطنت عثمانیہ کے سب سے شاندار جشنوں میں سے ایک تھا، اس نے اس کی کیفیت بیان کرنے کے لیے ایک کتاب لکھی جس کی بدولت اسے شہزادے کے حضور میں باریابی حاصل ہو گئی، یعنی **جامع البحور در مجالس السور** (استانبول: نور و عثمانیہ کتاب خانہ سی، عدد ۳۳۰۸)۔

۹۹۵ھ/۱۵۸۶ء میں اس نے **مناقب ہنروران** مرتب کی جس میں اس نے کئی سو خطاطوں، نقاشوں، آرائش گروں اور جلد سازوں سے متعلق نہایت اہم مواد فراہم کر دیا (دیکھیے فلوگل: محل مذکور، ۲ : ۳۸۶؛ طبع ابن الامین محمود کمال، استانبول ۱۹۲۶ء)۔ ایک عربی تصنیف کا ترکی ترجمہ **زبدۃ التواریخ** بھی اسی زمانے کی تحریر کردہ ہے (فلوگل، کتاب مذکور، ۲ : ۹۰؛ استانبول یونیورسٹی کتاب خانہ سی، عدد ۲۳۷۸ تا ۲۳۸۶)۔ تصوف اور وحدت الوجود میں دلچسپی رکھنے کی وجہ سے اس نے **جبۃ الرجال** لکھی (Rieu، محل مذکور: ص ۱۹؛ Pertsch : *Die türk. HSS ... zu Gotha*، ص ۵۷؛ استانبول یونیورسٹی کتاب خانہ سی، اعداد ۱۳۲۹، ۳ : ۴) جس میں اس نے اولیاے کرام کے تفصیلی حالات ان کے مدارج اور طبقات اور ان کے اثر و نفوذ کا ذکر کیا ہے۔ اس نے **لائحات الحقیقۃ** کے نام سے ایک دیوان بھی مرتب کیا (Rieu،

محل سد کسور، ١٦٢؛ استانبول یونیورستہ سی کتاب خانہ سی، عدد ٦٥١، ١٩٦٣) ۔ ینی چریوں کا کاتب (جو اس وقت دفتر امینی کہلاتا تھا) مقرر ہوجانے کے بعد وہ اپنے زمانے تک کی تاریخ خاص اهتمام سے لکھنے میں مشغول ہو گیا؛ تاہم وہ اپنی اس کتاب کو قاہرہ میں، جو اس وقت اسلامی دنیا کا سب سے بڑا کتابی مرکز تھا، شائع کرنا چاہتا تھا ۔ محمد ثالث نے، جس نے اپنی تخت نشینی کے بعد اس سے خاص رعایت برتی، اسے مصر کا دفتر دار مقرر کر دیا، لیکن بعض وزرا کی عداوت کی وجہ سے اسے جلد ہی یہ جگہ چھوڑنا پڑی ۔ ١٠٠٠ھ/ ١٥٩٢ء تا ١٠٠٧ھ/ ١٥٩٩ء میں اس نے اپنی عظیم کتاب کنہ الاخبار، چار جلدوں میں لکھی (استانبول میں ١٢٧٧ھ/١٨٨٥ء اور ١٢٨٥ھ/١٨٦٩ء میں پانچ جلدوں میں طبع ہوئی ۔ اس میں محمد ثانی کے عہد حکومت تک کے واقعات آ گئے ہیں ۔ باقی کے ڈیڑھ سو برس کے واقعات کا کوئی مطبوعہ ایڈیشن اس وقت موجود نہیں) ۔ حصۂ اول میں اس نے انبیاے کرام علیہم السلام سے متعلق قدیم مروجہ روایات جمع کر دی ہیں؛ دوسرے حصے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اسلام کا تذکرہ کیا ہے ۔ اسلام کی نشر و اشاعت میں اس کی قوم نے جو زبردست حصہ لیا، اس کی بابت اسے اس قدر وثوق و اعتماد تھا کہ اس نے اس کتاب کے تیسرے حصے کا نام "باب الترک و التاتار" رکھا؛ چوتھا باب مختلف مملکتوں کی تشکیل کی کیفیت اور سلطنت عثمانیہ کی تاریخ پر مشتمل ہے ۔ اس کتاب کے ساتھ ایک جغرافیائی فرہنگ بھی بطور ضمیمہ شامل ہے ۔ کنہ الاخبار ترکی کتب تواریخ میں سب سے زیادہ اہم ہے، اگرچہ عالی نے تاریخ قبل از اسلام سے متعلق جو معلومات بہم پہنچائی ہیں، وہ کچھ زیادہ قیمتی نہیں ہیں؛ تاہم عثمانی تاریخ کے موضوع پر، بالخصوص سولھویں صدی کی تاریخ پر، اس کی کتاب انتہائی قابل قدر ہے ۔ اس کے جذبۂ حق پسندی نے اسے بعض سلاطین پر نکتہ چینی کرنے پر بھی آمادہ کر دیا ۔ غیر مسلموں کی بابت اس کا بیان بالعموم ہمدردانہ ہے ۔ اس کا اسلوب تحریر جو آغاز کتاب میں کچھ شاعرانہ سا ہے، آگے چل کر زیادہ سادہ ہوتا جاتا ہے ۔

اس کے کچھ دن بعد اس نے اسلامی دنیا کی تاریخ کا ایک خلاصہ مرتب کیا جس کا نام فصول الحل والعقد فی اصول الخرج والنقد ہے، جو ترکی زبان میں نہایت ہی مقبول کتاب ہے (دیکھیے مثلاً مخطوطہ در کتاب خانہ نور عثمانیہ، عدد ٣٣٩٩) ۔ اس کی علمی اور ادبی خدمات کے صلے میں اسے جدے کا پاشا بنا دیا گیا ۔ ١٠٠٨ھ/ ١٦٠٠ء میں اس نے اپنی آخری کتاب حالات القاہرہ من العادات الظاہرہ لکھی (مخطوطات در اسعد افندی کتاب خانہ سی، عدد ٢٣٠٧؛ قاہرہ کتاب خانہ خدیویہ *Cat. des Ouvr. turcs*، ص ١٩٧) ۔ یہ ایک مختصر لیکن پرمغز کتاب ہے ۔ اسی سال وہ وفات پا گیا ۔

عالی خاص طور سے ایک دلکش شخصیت کا حامل تھا ۔ اگرچہ وہ جس حلقے میں مصروف کار تھا اس میں جبر و تشدد اور سازشوں کا دور دورہ تھا؛ تاہم وہ خود ہمیشہ وفاشعار، شفیق اور راست باز رہا ۔ اس کی دیانت اور متانت ہی اس بات کی موجب ہوئی کہ وہ اپنے عہد کے اکھڑ اور غیر مہذب لوگوں میں مقبولیت حاصل نہ کر سکا، یہاں تک کہ خود وزیراعظم سیاوس پاشا بھی، جو اپنے وقت کا بڑا آدمی تھا، اسے حقارت ہی کی نظر سے دیکھتا رہا ۔ اس کے برعکس وقت کا ہر صاحب قلم اس کا دوست اور ہوا خواہ تھا ۔

مآخذ : اس کی سیرت اور اس کی تصانیف کا ذکر

(۱) J. von Hammer Purgstall: Gesch. d. Osman. Reiches، ۴: ۳۰۸ ببعد؛ (۲) وہی مصنف: Gesch. d. Osman. Dichtkunst، ۳: ۱۶۵ ببعد؛ (۳) محمد طاہر بن رفعت: مؤرخین عثمانیہ دن عالی و کاتب چلبی نن ترجمۂ حاللری، سالونیکا ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۶ء نے اور (۴) ابن الامین محمود کمال: کتاب مذکور نے کی ہے؛ دیکھیے نیز Cat. Cod. or. bibl. Acad. lugd. Bat.، ۱۸۷۳ء، ۵: ۵۷؛ (۵) فلوگل: محل مذکور، ۲: ۹۴؛ JA، ۱۸۶۹ء، سلسلہ ۶، ج ۱۴، ص ۶۷، ۹۰ ببعد.

(K. SÜSSHEIM-R. MANTRAN)

* **عامر (بنو)**: رک بہ بنو عامر.

* **عامر اول**: (الملک الظّافر صلاح الدّین) نے یمن میں رسولی خاندان کے سقوط پر اپنے بھائی علی (الملک المجاہد شمس الدّین) کے ساتھ مل کر ۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء کے قریب خاندان بنو طاہر کی بنا ڈالی۔ وہ ۸۷۰ھ/۱۴۶۶ء میں صنعا کو فتح کرنے کی ایک ناکام کوشش کے دوران میں جان سے ہاتھ دھو بیٹھا.

مآخذ: مقالۂ آئندہ.

* **عامر ثانی**: (بن عبدالوہّاب، الملک الظّافر صلاح الدین)، خاندان بنو طاہر کا آخری حکمران تھا۔ اس نے یمن میں ۸۹۴ھ/۱۴۸۸ء سے لے کر ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء تک حکومت کی۔ مصری امیر البحر حسین نے ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء میں یمن کے دارالسلطنت زُبید پر قبضہ کر لیا، کیونکہ عامر نے مصر کے اس بحری بیڑے کو رسد دینے سے انکار کر دیا تھا جو پرتگیزوں کے مقابلے میں بھیجا گیا تھا۔ حسین اپنے بھائی برسبای کو اپنے پیچھے شہر زبید میں چھوڑ گیا تھا۔ اگلے سال عامر جو اپنے بھائی عبدالملک کو لے کر بھاگ گیا تھا، برسبای کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا۔ اسی اثنا میں سلطان سلیم عثمانی نے مصر میں مملوکوں کی حکومت کا تختہ الٹ دیا اس لیے یمن بھی ترکوں کے قبضے میں چلا گیا.

مآخذ: (۱) قطب الدین، در Notices et Extraits، ۴: ۴۲۱؛ (۲) C. Th. Johannsen: Historia Jemanae، ۱۸۲۸ء، ص ۱۸۶ ببعد، ۲۲۹؛ (۳) Weil: Gesch. d. Chalifen، ۵: ۲۹۸ ببعد؛ (۴) Zambaur، ص ۱۲۱؛ (۵) O. Löfgren: Arab. Texte zur Kenntnis der Stadt Aden، بمدد اشاریہ؛ (۶) خلیل ادہم: دول اسلامیہ، ص ۱۳۳ ببعد.

[ادارہ [دآ]، بار دوم، لائیڈن]

* **العامر**: جنوبی عرب کے ایک قبیلے کا نام [رک بہ جُدَذَن].

* **عامر بن صَعْصَعَة**: وسط عرب میں مغربی قبائل کا ایک بڑا گروہ جس کا ذکر سب سے پہلے ۵۴۷ء یا ۵۴۴ - ۵۴۵ء میں ابرہہ کے ایک کتبے میں آیا ہے (۱) G. Ryckmans، عدد ۵۰۶، در Le Muséon، ۱۹۵۴ء؛ (۲) J. Ryckmans، کتاب مذکور، ص ۳۳۹ تا ۳۴۲؛ (۳) Caskel: Entdeckungen in Arabien، ۱۹۵۴ء، ص ۲۷ تا ۳۱) - اس کتبے کے، نیز ان علاقوں کے اعتبار سے جہاں بنو عامر بعد میں موجود تھے، ان کا اصلی رقبہ نخلستان تُربَہ کے مغرب سے شروع ہو کر مشرق کی طرف رَنْیہ سے گزرتا ہوا اس سطح مرتفع تک پھیلا ہوا تھا، جو مکّے سے ریاض جانے والی سڑک کے جنوب میں واقع ہے۔ یہاں وہ ۴۴ درجے طول بلد کے قریب آ کر ختم ہو جاتا تھا، لیکن ان کے علاقے کی شمال مغربی حد متعین نہیں کی جا سکتی۔ اس علاقے سے قبیلۂ کلاب (بن ربیعہ بن عامر) کے لوگ شمال اور شمال مغرب کی جانب اس سرزمین میں آگے بڑھے جہاں بعد میں حِمَی ضریّہ [رک بآں] کی بنیاد رکھی گئی، نیز اس سے ملحق جنوبی ضلع میں مغرب کی طرف بِیّ تک چلے گئے؛ قبیلۂ کعب (بن ربیعہ بن عامر) مشرق اور شمال مشرق کی طرف

جنوبی طُوَیْق تک پیش قدمی کی - صرف ہلال (بن عامر) نے اپنے اصلی وطن، حرّۃ بنی ہلال = حرّۃ النّواصِف، کو کبھی نہیں چھوڑا - حمٰی کے قدیم تر باشندے، مثلاً بنو محارب کا ایک حصّہ، بنو غنی اور بنو نُمَیْر (جنھیں متأخر انساب میں بنو عامر میں شمار کیا گیا ہے، تاہم دیکھیے عامر بن الطُّفیل، ۱۲ : ۱) کم و بیش بنو کلاب کے متوسل ہو گئے تھے بحالیکہ بنو کَعْب نے نخلستان طویق کے غیر معروف باشندوں کو اپنے اندر جذب کر لیا اور بعد میں خود وہاں آباد ہو گئے، بالخصوص ان کی شاخیں جَعْدَۃ اور حَرِیْش - بنو کلاب کی شاخوں میں سے ضباب نے حمٰی کے مرکز اور تُرَبہ کے قریب اپنے پرانے دیہات میں نقل مکانی کیا - عبداللہ نے اس علاقے کے ساتھ ساتھ جو اب عَرَق الشَّبِیْع کہلاتا ہے، ابوبکر جنوبی حمٰی سے نقل مکانی کر کے جنوب مشرق سمت میں مکے سے ریاض جانے والی سڑک پر کَرِش (= قَرْش) تک جا پہنچے اور عَمْرو جنوب مشرق حمٰی سے چل کر دَفِیْنَہ تک چلے گئے جہاں سے یہ دونوں جنوب مغرب کی سمت مڑ کر مذکورۂ بالا سطح مرتفع تک جا پہنچے - کعب کے ذیلی قبائل بھی اپنے پرانے اور نئے علاقوں کے درمیان نقل مکانی کرتے رہے، یعنی قُشَیْر وادی بِرْک (= بِرْق) - سُرّہ کے شمال میں شاہراہ کی طرف، اور عجلان اسی وادی کے ساتھ ساتھ وہاں تک پہنچے، عُقَیْل نے وادی دَواسِر - وادی رَنْیَہ سے چل کر سطح مرتفع کی طرف نقل مکانی کیا، لیکن وہ جنوب میں نَجْران کی سمت بھی گئے - اس طرح ان کی نقل و حرکت کے یہ دونوں رقبے کافی دور تک پھیلے ہوئے تھے - اس واقعے سے، نیز اس حقیقت سے کہ جن علاقوں میں وہ نقل مکانی کر کے گئے خاصے وسیع تھے، بنو کعب اور بنو کلاب کے قابل ذکر باہمی اتّحاد کی وضاحت ہو جاتی ہے، حالانکہ ان کی اندرونی یک جہتی حسب معمول زیادہ قابل بحث نہ تھی - کلاب کے ہمسائے، مشرق میں رِباب اور تمیم تھے، شمال مشرق میں اسد، اور شمال اور شمال مغرب میں غطفان کے قبائل - ان سب قبائل اور کلاب کے درمیان مخفی طور پر جنگ کی سی حالت رہتی تھی، لیکن جنوب مغرب میں سُلَیْم اور خصوصاً ہوازن سے ان کے تعلقات دوستانہ تھے - جنوب میں کلاب اور کَعْب، سرحدی قبائل بالخصوص خَثْعَم سے اور جنوبی عرب قبائل جیسے مراد، صُداء اور جُعْفی (شاخ سَعْد العَشِیْرہ) سے بھی برسر جنگ رہتے تھے، جنھوں نے کچھ عرصے سے بدوی زندگی اختیار کر لی تھی اور شمال کی طرف دباؤ ڈال رہے تھے؛ تاہم وہ نجران کے علاقے کے بَلْحارِث بن کَعْب اور ان کے حاشیہ برداروں نَہْد اور جَرْم کے ساتھ صلح و امن کی زندگی بسر کر رہے تھے، تاآنکہ عامر بن الطُّفَیل کی قزاقانہ تگ و تاخت نے اس مصالحت کا خاتمہ کر دیا۔ بنو عامر کے "ایّام" میں قابل ذکر شِعب جبلہ (حمٰی کی مشرقی سرحد پر) کی جنگ ہے جس میں انھوں نے اَسَد، ذُبْیان اور 'دارم - تمیم' کے ایک لشکر کو (۵۸۰ء کے قریب) پسپا کر دیا۔

بنو جعفر کے گھرانے کو (جو ظہور اسلام سے پہلے ایک ذیلی قبیلہ ہونے کی بہ نسبت ایک خاندان کہلانے کا زیادہ مستحق تھا) کلاب پر ایک مبہم سا اقتدار حاصل تھا - اس کی یہ حیثیت عَمْرو بن عامر (بن ربیعہ، جو انساب متأخرہ کے مطابق کلاب اور کعب کا "بھائی" تھا) کے ساتھ ایک معاہدے کی مرہون منت تھی، لیکن وہ [یعنی بنو جعفر] کبھی اتنے طاقتور نہ تھے کہ کلاب کی قوی ترین شاخ ابوبکر کے مدمقابل بن سکیں۔

قبیلۂ حُمْس [رک بآں] کی طرح، عامر بھی اہل مکّہ سے خوشگوار تعلقات رکھتے تھے؛ تاہم مدینے کی نوخیز مسلم جمعیت سے بھی ان کی صلح رہی، جس کی وجہ یہ تھی کہ دونوں غطفان کے

مخالف تھے ۔ مسلمانوں کے ساتھ ان [خوشگوار] تعلقات کو حتی کہ بئر معونہ کے واقعے سے بھی کبھی کوئی سنگین خطرہ پیش نہ آیا ۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے قبائل سے نہ صرف سیاسی بلکہ مذہبی طور پر بھی متحد ہو جانے کا مطالبہ کیا ۔ ۶۲۹ء میں مسلمانوں کی ایک جماعت تاخت کرتی ہوئی سِیّ تک پہنچ گئی؛ اس کے کچھ ہی عرصے بعد بنو جعفر کی قدیم تر شاخ کے رئیس عَلقمہ بن عُلاثہ نے اسلام قبول کر لیا، مگر عامر بن الطفیل جو اس کا مدمقابل تھا، گمراہ ہی رہا ۔ جب نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے حُنَین کے قریب ہوازن پر فتح حاصل کی (۸ھ/ ۶۳۰ء) تو عامر بغیر کسی مزید مزاحمت کے اسلامی اتحاد میں شامل ہو گئے ۔ رِدّہ کے زمانے میں عامر کے خلاف کوئی قابل ذکر جنگ نہیں ہوئی ۔

اسلامی فتوحات کی جنگوں میں عامر نے کوئی نمایاں حصہ نہیں لیا، تاہم عقیل شام کی افواج کے ساتھ اندلس پہنچے اور جَعْدَۃ و قُشَیر کوفے اور بصرے کی افواج کے ساتھ ایران تک گئے ۔ ان کی دوسری جماعتیں فتوحات کے بعد پیچھے پیچھے آئیں؛ کچھ عامر شمالی شام میں اور کچھ دریاے فرات کے اس پار آباد ہو گئے ۔ جو عامر دریاے فرات سے ادھر (یعنی عرب کی طرف) رہے، انھوں نے بتدریج پھر بدوی زندگی اختیار کر لی ۔ ان میں عامر کے قدیم عناصر، یعنی کلاب، قُشَیر، عَجْلان، عُقَیل نیز نُمَیر، سب موجود تھے ۔ کلاب شام کی طرف رہے ۔ انھی میں سے بنو مرداس [رک بآں] کا حکمران خاندان پیدا ہوا، مگر نُمَیر اور عُقَیل ۹۴۰ اور ۹۵۵ء کے درمیان الجزیرہ [عراق] کی طرف چلے گئے اور کچھ عرصہ گزرنے کے بعد ان کے رؤسا نے وہاں سیاسی اقتدار حاصل کر لیا [رک بہ مادّۂ بنو نمیر و بنو عقیل] ۔

جو بنو عامر عرب میں رہ گئے تھے، ان میں کوئی فوری تبدیلی واقع نہیں ہوئی ۔ بجنی کے قیام کی وجہ سے ان اختلافات نے جو بنو جعفر اور دوسری طرف بنو خباب اور ابوبکر کے درمیان موجود تھے بد سے بدتر صورت اختیار کر لی، بحالیکہ بنو عقیل یَبْنُہ اور تَثْلیث کے قریب کے ان علاقوں پر عارضی طور پر قابض ہو گئے، جو بنو عامر کی نقل مکانی کے باعث خالی ہو گئے تھے ۔ ان قبائل کی سکونت میں وسیع پیمانے پر تبدیلی صرف خلفاے بنو عباس کے ابتدائی دور کے بعد واقع ہوئی؛ چنانچہ قشیر شمال مغرب کے نیم صحرائی میدانوں میں بڑھتے چلے گئے یہاں تک کہ نمیر نے انھیں روکا ۔ نویں صدی عیسوی کے وسط سے ذرا پہلے وسطی عرب میں جو بغاوتیں رونما ہوئیں، ان میں بھی کلاب کا ہاتھ تھا (انھیں ۸۴۶ء میں شکست ہوئی) ۔ نُمَیر کی کامل تباہی (۸۴۸ء) کے بعد ان علاقوں میں جہاں وہ عرصے سے بکثرت آباد تھے، مغرب کی طرف سے کلاب نے اور جنوب کی جانب سے عُقَیل نے بڑھنا شروع کیا ۔ مشرق عرب کے قرامطہ کی ترکتازیوں نے قبائلی نقل و حرکت کی ایک نئی لہر پیدا کر دی؛ چنانچہ مشرق میں خفاجہ [رک بآں] یعنی عُقَیل اور بعد ازاں مُنْتَفِق [رک بآں] عراق جا پہنچے؛ مغرب کی طرف عُقَیل فلسطین میں اور کلاب اُردُن میں پہنچ گئے ۔

چوتھی صدی عیسوی کے آخری ربع سے پہلے (لبید، عامر بن الطفیل) کلاب میں کوئی نامور شاعر پیدا نہیں ہوا اور کعب میں ہجرت سے ذرا پہلے تک (النابغة الجعدی) ۔ اسلام کے ابتدائی دور کے شعرا میں کلاب میں طُہْمان اور کعب میں ابن مُقْبِل العَجْلانی اور مُزاحِم العُقَیلی قابل ذکر ہیں ۔

مآخذ : (۱) مذکورۂ بالا شعرا کے دواوین (دیکھیے ان میں سے ہر شاعر کے نام کا مادّہ)؛ (۲) نقائض جریر و الفرزدق، طبع Bevan، بمواضع کثیرہ؛ (۳) الواقدی : ترجمہ Wellhausen، ص ۲۰۸؛ (۴) Wellhausen : *Skizzen*،

۳ : ۱۱۵، ۱۳۲ تا ۱۳۶؛ (۵) [عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب، بذیل مادّہ، مع مفید ماخذ]؛ (۶) *Die Beduinen* : Max Freiherr von Oppenheim، ۱ : ۵۸ ببعد، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۸۱ و ۲؛ ۱۴۳ و ۳ : ۱۲ تا ۱۸؛ ۱۲۷ تا ۱۳۲، ۲۰۸ ببعد (نیز رک بہ ہلال؛ قُشَیر؛ نُمَیر؛ عُقَیل).

(W. CASKEL)

* ⊗ **عامر بن الطُّفَیل** : عرب کے زمانۂ جاہلیت کا ایک شہسوار اور شاعر، جو نجد میں پیدا ہوا اور وہیں پرورش پائی۔ ابوعلی اس کی کنیت تھی۔ بعض دفعہ، خصوصاً میدان جنگ میں یہ اپنی کنیت ”ابو عقیل“ کیا کرتا تھا۔ اس کی پیدائش اسلام سے ستاون سال قبل یوم شعب جَبَلہ کو ہوئی (المفضّلیات، طبع احمد شاکر، ص ۳۶۰)۔ یہ مشہور شاعر لبید کا چچا زاد بھائی تھا۔ اسلامی تاریخ میں یہ عدوّاللہ کے نام سے مشہور ہے۔

عامر کی بیباکی کا شہرہ دُور دُور تھا۔ قبیلۂ عامر بن صَعْصَعَۃ میں اس کا تعلق مالک بن جعفر کی شاخ سے تھا۔ اس کا پورا نسب اس طرح ہے : عامر بن الطفیل ابن مالک بن جعفر بن کلاب بن ربیعہ بن عامر بن صَعْصَعَۃ۔ اواخر قرن ششم سے تقریباً نصف قرن ہفتم تک اس نے متعدد مہمات غارت گری اور جنگوں میں حصہ لیا اور بعض اوقات اس کو اپنے گروہ کی قیادت بھی حاصل رہی۔ اس کی اصل سرداری کا دَور اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب اس کا والد جنوب میں قبیلۂ خَثْعَم کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا۔ یہ جنگی قیادت اس کے پاس اس وقت تک رہی جب کہ جنگ فیف الریح میں، جو خثعم کے خلاف تقریباً ۶۱۳ء میں واقع ہوئی تھی، اس کی ایک آنکھ جاتی رہی؛ بنابریں وہ اس عہدے کے قابل نہ رہا۔ ابتدائی دور کے معرکوں میں اس نے چند بار زک اٹھائی۔ ان معرکوں میں اس کے کئی رشتے دار کام آئے؛ ایک جنگ میں عامر بن صَعْصَعہ کے ذیلی قبائل (بطون) نے یقیناً بہت سخت نقصان اٹھایا ہو گا کیونکہ ان کی طرف سے اس پر شدید لعن طعن ہوئی۔

[عامر ابن الطفیل جنگ رقیم میں بھی شریک ہوا تھا۔ اس جنگ میں بنو عامر بن صَعْصَعۃ غطفان پر حملہ آور ہوئے اور عامر بن الطُّفَیل بنو عامر کے ہمراہ تھا۔ عین جنگ کے وقت جب کہ اس کی قوم کو سخت نقصان برداشت کرنا پڑ رہا تھا اور وہ شکست کھا کر بھاگ رہے تھے، عامر ایک عورت سے مصروف گفتگو تھا، یہاں تک کہ جب اس کے قبیلے کو میدان چھوڑنا پڑا تو یہ بھی اپنے ہتیار اس عورت کے حوالے کرکے بھاگ نکلا (ابن الأثیر، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۱ : ۳۹۳)۔ یہ واقعہ عامر کے زمانۂ شباب کا ہے جیسا کہ نابغۂ ذبیانی کے ان اشعار سے ظاہر ہوتا ہے جو اس نے عامر کی اس بزدلانہ اور غیر ذمّے دارانہ حرکت پر کہے (دیکھیے خمسۃ دواوین من اشعار العرب، ص ۱۰۳)۔ اس جنگ میں عامر نے صرف نہایت بزدلی کا ثبوت ہی نہیں دیا بلکہ اس کا رویہ بھی بے حد غیر ذمّے دارانہ تھا].

فیف الریح کی شکست کی تمام تر ذمّے داری اس پر عائد نہیں ہوتی تھی؛ تاہم بنو جعفر نے انسانوں اور گھوڑوں کے نقصان کا ذمّے دار اسے قرار دیا۔ ممکن ہے کہ اس نزاع نے بنو جعفر کی بڑی شاخ کے سردار عَلْقمہ بن عُلاثہ اور عامر بن الطفیل کے مابین برتری کے بارے میں مناقشے کی صورت اختیار کر لی ہو بہرحال تحکیم کی ضرورت پیش آئی، اگرچہ حَکَم نے فوقیت کے بارے میں کوئی فیصلہ نہ سنایا۔ اس تحکیم کے سلسلے میں عامر کو مشہور شاعر اعشٰی کی حمایت بھی حاصل تھی۔ اس کا فائدہ عامر کو یہ ضرور پہنچا کہ اس کی

شہرت حسب سابق بحال ہو گئی۔ اپنے چچا عامر ابوبراء کی وفات (تقریباً ۴ھ = ۶۲۵ء) کے بعد وہ مسلمہ طور پر بنو جعفر کا سردار بن گیا۔ اب اس کی حیثیت بطور عرب کے ایک بہت بڑے بدوی سردار اور سورما کے مسلمہ تھی۔

اسلامی تاریخ میں عامر بن الطفیل کا ذکر خصوصی طور پر دو دفعہ آتا ہے: ایک واقعۂ بئر معونہ کے سلسلے میں اور دوسرے اس وفد کے سلسلے میں جو بنو عامر بن صعصعہ کی جانب سے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی خدمت میں آیا تھا۔ واقعہ بئر معونہ اسلامی تاریخ میں بہت مشہور ہے اور کسی مشہور تاریخ کی کتاب میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اس مقام پر عامر بن الطفیل نے ان ستر مبلّغین کو جنہیں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے ابوبراء کی درخواست پر بھیجا تھا، سوائے ایک شخص کے سب کو بے دریغ قتل کر دیا۔ اس واقعے میں خود اس کا اپنا قبیلہ عامر شریک نہ ہوا بلکہ احتجاج کیا کہ وہ ابوبراء کی ضمانت کے خلاف اس میں شریک نہ ہوں گے۔ اس کے اکسانے پر بنو سلیم، ذکوان وغیرہ مسلمانوں کی اس تبلیغی جماعت پر حملہ آور ہو کر مبلّغین کی خونریزی کے مرتکب ہوئے۔ وفد بنی عامر بن صعصعہ، جس میں عامر بن الطفیل، اربد بن قیس، جبّار بن سُلمٰی بحیثیت رئیس شریک تھے، غالباً ۱۰ھ میں بعد فتح مکّہ (الطبری؛ ابن الاثیر) رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی خدمت میں آیا۔ عامر شرّ کی نیت سے آیا تھا؛ اس نے اربد کو یہ سکھا دیا تھا کہ جب میں ان کو باتوں میں مصروف رکھوں تو تم تلوار سے کام تمام کر دینا، لیکن عامر نے دیکھا کہ اربد نے کوئی جنبش نہیں کی تو یہ بے نیل مرام چلے گئے۔ راستے میں مقبل طاعون میں مبتلا ہو گیا اور قبیلۂ سلول کی ایک عورت کے خیمے میں ذلت کی موت مر گیا۔ مرنے سے پہلے اس کو خود اپنی ذلت کی موت کا احساس تھا اور وہ کہ رہا تھا کہ مجھ کو وہ بیماری ہو گئی جو اونٹوں کو ہوتی ہے اور میری موت ایک سلولی عورت کے گھر میں واقع ہو رہی ہے [واقعہ یہ ہے کہ عربوں میں بنو سلول ذلیل و لئیم سمجھے جاتے تھے (المیدانی: مجمع الامثال؛ نیز دیکھیے الحماسۃ، اشعار سموءل بن عادیا)]۔

اربد جب روانہ ہوا تو راستے میں اس پر بجلی گری اور وہ مر گیا۔ [جبّار اور اس کے ساتھی مشرف باسلام ہو کر واپس ہوئے۔] ان واقعات کی بنا پر عامر شدید ترین دشمن اسلام سمجھا جاتا تھا اور عدو اللہ کہلاتا ہے۔ اس ضمن میں شعرائے مدینہ اور شعرائے بنی جعفر کے درمیان ہجوگوئی کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا، لیکن یہ اشعار ضائع ہو گئے یا ان کو دیدہ و دانستہ روایت نہیں کیا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ ان ہجویہ اشعار میں عامر پر معاہدے کی خلاف ورزی کا الزام عائد کیا گیا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ معاہدہ اس کے چچا ابوبراء نے کیا تھا۔ عامر کا یہ جرم تھا کہ جب رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے سفیر حضرت حرامؓ بن ملحان اس کے پاس نامۂ مبارک لے کر آئے تو اس نے اسے پڑھے بغیر انہیں قتل کر دیا؛ دوسرے اس نے اپنے چچا کے معاہدہ و ضمانت کا پاس نہ کیا اور ان مبلّغین کو جنہیں آپؐ نے اس کے چچا کی درخواست پر تبلیغ کے لیے بھیجا تھا، شہید کر دیا۔ تاریخوں میں صراحۃً ان صحابہ کا مقصد تبلیغ بیان کیا ہے (دیکھیے البخاری، ۳: ۹۰؛ ابن سعد، بمحل مذکور، ص ۲۳۳؛ ابن ہشام، ص ۶۴۸)۔

ان تمام واقعات کی روشنی میں عامر بن الطفیل کے متعلق اس کے باوجود کہ اس کا شمار عرب کے سورماؤں (فوارس العرب) میں کیا جاتا ہے

بحیثیت رئیس قبیلہ یا مدبّر یا شجاع کے بہت اچھی رائے قائم نہیں کی جا سکتی۔ اس کا کردار کسی اہم جنگ میں، جس میں اس نے حصہ لیا، قابل تعریف نہیں رہا؛ برعکس اس کے وہ غیر ذمّے دارانہ اور خفیف حرکات کا مرتکب رہا۔ اس کو ہم اعلٰی قسم کی شجاعت سے متصف نہیں پاتے اور اسی طرح ہم اس کو تدبّر و حزم سے بھی معرّا پاتے ہیں۔ جیسا کہ وفد بنی عامر کے قصے سے معلوم ہوتا ہے، اس کی قوم نے اندازہ کر لیا تھا کہ عرب میں اسلام کا غلبہ ہو چکا ہے، لہٰذا اس کو مع اپنی قوم کے مسلمان ہو جانا چاہیے؛ لیکن اس وقت اس نے جو شرطیں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے سامنے پیش کیں اور جو دھمکی دی، ان سے اس کی حماقت ثابت ہوتی ہے۔ صحیح معنوں میں نہ وہ شجاع تھا اور نہ مدبّر؛ زیادہ سے زیادہ ہم اس کو ایک منچلا اور بیباک (dare-devil) بدوی کہ سکتے ہیں۔ نابغۂ ذبیانی نے جو پیشینگوئی اس کے متعلق شروع میں کی تھی، وہ اس کے آخری ایام تک بالکل صحیح ثابت ہوئی۔

دیوانِ عامر بن الطّفیل کے مطالعے سے واقعات و حادثات کا مکمل طور پر پتا نہیں چلتا، جس کی سب سے بڑی وجہ غالبًا روایت کا نقص ہے۔ عامر نے فخر و ہجا پر انتہائی زور دیا ہے اور ان دو اصناف شعر کے علاوہ دیگر اصناف سخن کا میدان اس کے لیے تنگ نظر آتا ہے۔ بایں ہمہ اس نے اپنے اس مخصوص انداز کو وسعت دے کر اس دور کے اور شعراء کی طرح انداز سخن کا ایک بہت عمدہ نمونہ پیش کیا جس کا اندازہ اس کے انتیسویں قصیدے سے لگایا جا سکتا ہے؛ گیارھویں قصیدے میں اس نے اپنی آنکھ کے ضائع ہونے کا ذکر کیا ہے؛ سولھواں قصیدہ عامر کی تعلّی اور خود پسندی کا مظہر ہے، جو اس نے غالبًا اپنی کسی کامیابی پر کہا تھا۔

مآخذ: (۱) دیوان عبید بن الابرص و عامر بن طفیل، طبع سر چارلس لائل ۱۹۱۳ء؛ (۲) اعشٰی (طبع Geyer)، عدد ۱۸، ۱۹؛ (۳) لبید (طبع Brockelmann)، عدد ۵۰، ۵۱؛ (۴) المفضلیات، (طبع لائل)، عدد ۵؛ (۵) الاغانی، بار دوم، ۱۵: ۵۰ تا ۵۳، ۱۳۲؛ (۶) ابن الاثیر، ۱: ۴۸۲، ۴۸۸؛ (۷) ابن عبد ربّہ: العقد، ج ۳، ایام، عدد ۵، ۹؛ المنقضیات، ص ۳۰ تا ۳۴، ۴۰۷ ببعد؛ (۸) نقائض (طبع Bevan)، ص ۹۹۴ تا ۱۰۴۷ و اشاریہ (ان کے متون کوئی مستقل تاریخی اہمیت نہیں رکھتے، یہ محض نظم کی کتابوں کے سمجھنے میں ممد و معاون ثابت ہو سکتے ہیں)؛ (۹) ابن حجر: الاصابۃ، قاہرہ ۱۹۰۷ء، ۳: ۱؛ ۵: ۱۲۲؛ (۱۰) ابن ہشام: سیرۃ، قاہرہ ۱۳۵۵ھ، ۳: ۱۹۳ (واقعہ بئر معونہ بالتفصیل) و ۴: ۲۱۳ (وفد بنو عامر، بالتفصیل)؛ (۱۱) جاد المولٰی: ایام العرب، قاہرہ ۱۳۶۱ھ، ص ۲۸۷؛ (۱۲) المفضّلیات، طبع احمد شاکر، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۳۶۰؛ (۱۳) شبلی: سیرۃ النبی، ج ۱ (بئر معونہ و وفد بنو عامر)؛ (۱۴) النابغۃ الذبیانی: دیوان؛ (۱۵) المیدانی: مجمع الامثال، ۲: ۳؛ (۱۶) عمر الدسوقی: النابغۃ الذبیانی، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص ۱۵۲؛ (۱۷) ابن کثیر: تاریخ، ۵: ۵۶ تا ۶۰؛ (۱۸) الطبری، ۱: ۱۴۴۱ تا ۱۴۴۸؛ (۱۹) البخاری: الصحیح، ۵: ۱۴۷ - ۱۴۸، ۳: ۲۳۵۱۔

(W. Caskel [و سید عابد احمد علی])

عامر بن عبدالقیس: (بعد میں عبداللہ العنبری) تابعین میں سے بصرے کے ایک زاہد۔ ان کے طریق زندگی کی طرف حضرت عثمانؓ کے نمائندے حُمران بن ابان کی توجہ منعطف ہوئی، اور اس نے خلیفہ کے سامنے عامر کی مذمّت کی۔ عبداللہ بن عامر نے ان سے بازپرس کی اور انھیں شہر بدر کرکے دمشق بھیج دیا، جہاں وہ غالبًا امیر معویہؓ کے عہد خلافت میں فوت ہو گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا طریق حیات

مختلف قسم کی چیزوں سے اجتناب (وہ دولت اور عورتوں سے نفرت کرتے تھے) اور دینداری اور نکوکاری سے عبارت تھا۔ بہت ممکن ہے کہ ان کے خلاف جو تادیبی اقدام کیا گیا، اس کی تہ میں یہ خواہش کارفرما ہو کہ ایک ایسے زمانے میں تجرّد کی تلقین کو روکا جائے جب اسلام کو سپاہیوں کی ضرورت تھی؛ مگر دوسری طرف ابن قُتَیْبَہ (المعارف، ص ۱۹۴) نے بیان کیا ہے کہ عامر کے مذہبی تقشّف پر خارجیت کا شبہہ کیا گیا، حالانکہ یہ واقعات ۲۹ھ/ ۶۵۰ء اور ۳۵ھ/۶۵۶ء کے درمیان رونما ہوے تھے۔ آئندہ نسلوں کی نگاہ میں عامر بن عبدالقیس نہ صرف ایک فصیح و بلیغ بزرگ تھے جن کے اقوال محفوظ کیے گئے ہیں، بلکہ اہل تصوف انھیں اُن اکابر زہّاد میں شمار کرتے ہیں اور ابھی تک اپنا پیش رو سمجھتے ہیں اور ان سے متعدد کرامات منسوب کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: البیان، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن قتیبہ: عیون، ۱: ۳۰۸، ۲: ۳۷۰، ۳: ۱۸۴؛ (۳) البلاذری: انساب، ۵: ۵۷ تا ۵۸؛ (۴) ابن سعد: طبقات، ۷/۱: ۷۳ تا ۸۰؛ (۵) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابن الاثیر، بمدد اشاریہ؛ (۷) ابونُعَیم: حلیہ، ۲: ۸۷ تا ۹۵، عدد ۱۶۳؛ (۸) ابن حجر: الاصابہ، عدد ۶۱۸۴؛ (۹) Massignon: *Essai*، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) Pellat: *Milieu basrien*، ص ۹۶۔

(CH. PELLAT)

* **عامری:** (نہ کہ امیری، جیسا کہ اکثر ادب میں ذکر آتا ہے)، بلاد بنو عامر، جو قبیلۂ جَعْدَۃ کی ایک شاخ ہیں۔ عامری، زیر حمایت عدن غربی کے "نو اضلاع" میں سے ایک ہے اور اس کی آبادی تقریبًا ۲۷۰۰۰ نفوس پر مشتمل ہے (Brit. Agency، ۱۹۴۶ء)۔ سلطان (امیر) کی سکونت ضالع (Dhala) میں ہے، جو قَعْطَبَہ اور یمن کی سرحد سے تقریبًا دس میل جانب جنوب جبل جحاف کی جنوب مشرقی ڈھلان پر ایک چھوٹا سا قصبہ ہے۔ von Maltzan نے لکھا ہے کہ شافل کا نام اس علاقے اور دارالحکومت (بلاد شافل) کے علاوہ برسر حکومت سلطان کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، جو پہلے یمن کے زیدی اماموں کا مملوک تھا، لیکن اب خود مختار ہو چکا ہے اور اس نے اپنے علاقے میں کافی عمدہ نظم و نسق قائم کر دیا ہے۔ ۱۹۰۴ء میں حکومت برطانیہ کے ساتھ ایک معاہدے پر دستخط ہوے اور ۱۹۴۴ء میں حکومت عدن کے ساتھ ایک مشاورتی معاہدے سے اس کی تکمیل ہوئی جس کے مطابق امیر کے قبائلی محافظوں کو تربیت دی جاتی ہے۔ ضالع میں ایک مستقل فوجی ہوائی اڈا ہے۔ یہاں ایک ابتدائی سکول بھی ہے جس میں اوسطًا ۵۰ طلبہ ہیں۔

مآخذ: (۱) v. Maltzan: *Reise*، ص ۲۵۳ ببعد (مع مکمل تفصیلات)؛ (۲) عبداللہ منصور (Wyman Bury): *The Land of Uz*، ۱۹۱۱ء، ص ۱۷ ببعد اور وہ حوالے جو مادّۂ علوی کے تحت دیے گئے ہیں۔

(O. LÖFGREN)

* **العامری:** رک بہ ابوالحسن العامری۔

* **عامریہ:** منصور بن ابی عامر [رک بآں] کی اولاد (اور موالی)۔ ان میں سے مقدم اس کے بیٹے عبدالملک [رک بآں] اور عبدالرحمٰن [رک بآں] ہیں۔ عبدالعزیز المنصور بن عبدالرحمٰن نے بلنسیہ [اندلس] میں خاندان عامریہ کی بنیاد رکھی اور وہ وہاں ۴۱۲ھ/۱۰۲۱ء تا ۴۵۳ھ/۱۰۶۱ء خود حکمران رہا۔ اس کا جانشین اس کا بیٹا عبدالملک المظفّر [رک بآں] ہوا (۴۵۳ھ/۱۰۶۱ء تا ۴۵۷ھ/۱۰۶۵ء)۔ دس سال کے وقفے کے بعد جس میں طلیطلہ (Toledo) کا المأمون برسر اقتدار رہا، عبدالملک کے بھائی ابوبکر بن عبدالعزیز نے بلنسیہ میں ۴۶۸ھ/۱۰۷۵ء سے ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء تک حکومت

کی؛ لیکن اس آخری سال [۴۷۸ھ] میں یہ شہر ابوبکر مذکور کے بیٹے قاضی عثمان بن ابی بکر کے ہاتھ سے نکل کر القادر کے زیر نگین آ گیا، جو طلیطلہ میں تخت سے اتار دیا گیا تھا [مزید تفصیل کے لیے رک بہ بلنسیہ]۔ اس خاندان کے سابق موالی میں مبارک اور مظفر شامل ہیں، جنھوں نے ۴۰۱ھ/۱۰۱۰-۱۰۱۱ء سے کچھ مدت بعد تک بلنسیہ میں حکومت کی اور اسی طرح مجاہد العامری [رک بآں]، جو دانیہ (Denia) اور جزائر بلارک (Balearic Island) میں حکمرانی کرتا رہا ۔

(C. F. SEYBOLD)

* **عامل**: (ع؛ جمع: عُمّال)، کارکن، یا کارندہ۔ مادۂ عمل [رک بآں] سے اسم فاعل؛ لفظ عامل ایسے مسلمان کے لیے استعمال ہوتا ہے جو اپنے مذہب کے بتائے ہوئے کاموں کو انجام دیتا ہو۔ یہ لفظ اکثر عالِم (جمع: علما [رک بآں]) کی اصطلاح کے ساتھ دیندار اہل علم کی صفت کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ فنی اصطلاح میں لفظ عامل کے حسب ذیل معنی آتے ہیں: (۱) کسی شرکتِ مضاربہ [رک بآں] یا قراض میں عملی حصہ لینے والا؛ (۲) سرکاری کارندہ یا عہدے دار، بالخصوص محاصل جمع کرنے والا۔ مؤخرالذکر معنوں میں یہ لفظ پہلے ہی قرآن مجید میں آیا ہے [وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا (۹ [التوبۃ]: ۶۰)]۔ اگرچہ اس لفظ نے اس وقت تک فنی اصطلاح کی حیثیت اختیار نہیں کی تھی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قبائل کے درمیان، یا ان علاقوں میں جو آپؐ کے زیر اقتدار تھے مسلمانوں سے، صدقات [رک بہ زکوٰۃ] اور غیر مسلموں سے 'خراج' وصول کرنے کے لیے اپنے نمائندے مقرر کیے تھے۔ ان میں سے بعض کے سیاسی اور فوجی فرائض بھی ہوتے تھے (محمد حمید اللہ: الوثائق السیاسیۃ فی عہد النبوی و الخلافۃ الراشدۃ، قاہرہ ۱۹۴۱ء، ص ۶۳، ۲۱۲؛ الطبری، ۱: ۱۷۵۸، ۱۹۹۹ تا ۲۰۰۸؛ الکتانی: التراتیب الاداریۃ، ۱: ۲۴۳؛ ابویوسف: [کتاب] الخراج، بولاق ۱۳۰۲ھ، ص ۴۵ ببعد)۔ خیبر کے عامل کو غلے میں سے مسلمانوں کا حصہ لینے کے لیے بھیجا گیا تھا (الکتانی، ۱: ۲۴۵)۔

خلفائے راشدین کے عہد میں عامل کے معنی عام طور پر صوبے کے والی یا ناظم کے لیے جاتے تھے (الطبری، ص ۲۶۶۵ ببعد، ۲۹۳۳ ببعد، ۲۹۴۴؛ حمیداللہ، ص ۲۲۴)۔ حضرت عمرؓ کے عہد میں عراق کے عمال میں صوبے کا والی، قاضی جو صوبے کا خزانہ دار بھی ہوتا تھا اور دو خراج تشخیص کرنے والے بھی شامل تھے (ابو یوسف، ص ۲۰ ببعد؛ البلاذری: انساب، ۵: ۲۹)۔ حضرت عثمانؓ کے عہد میں شام کے بحری بیڑے کے سالار کو عامل کہا گیا ہے (الطبری، ۱: ۳۰۵۸)۔ خراج [رک بآں] اور جزیہ [رک بآں] وصول کرنے والے اور اضلاع (= کورات) کے انتظامی حاکم بھی جن کا بڑا کام محاصل جمع کرنا تھا، عمال کہلاتے تھے (الطبری، ۱: ۳۰۵۸، ۳۰۸۲ تا ۳۰۸۷؛ ابو یوسف، ص ۵۹)۔

اموی دور اور عباسیوں کے ابتدائی دور میں عامل کی اصطلاح سرکاری حکام کے سلسلے میں اعلیٰ اور ادنیٰ دونوں مراتب کے لیے یکساں استعمال ہوتی رہی۔ اموی دور میں عامل کا مفہوم صوبے کا والی یا اس کا نائب بھی ہو سکتا تھا (الطبری، ۲: ۱۴۸۱؛ البلاذری، ۵: ۲۷۳؛ الکندی: الولاۃ، ص ۶۳، ۶۵ ببعد)۔ جب مالیات کو دیگر انتظامی امور سے الگ کر دیا گیا تو عامل کی اصطلاح خاص طور پر کسی صوبے کے صدر مقام میں مالیات کے مدار و منصرم کے لیے استعمال ہونے لگی، مثلاً مصر

(الکندی، ص ۷۳ تا ۷۵، ۸۴)، عراق میں (الطبری، ۲ : ۱۳۰۵)، یا خراسان میں (الطبری، ۲ : ۱۲۵۶، ۱۴۵۸) - ان عمال کو یا تو خود خلیفہ مقرر کرتا تھا یا صوبوں کے والی مقرر کر لیتے تھے (الکندی، ص ۷۰ تا ۷۵؛ الطبری، ۲ : ۱۳۰۵، ۱۳۵۶) - اضلاع میں محاصل وصول کرنے والے بھی عمال کہلاتے تھے جیسا کہ بعض اوراق بردی سے ظاہر ہے (A. Grohmann : *Arabic Papyri in the Egyptian Library*، ۳ : ۱۲ ببعد، ۲۱ ببعد، ۱۲۷)- حضرت عمرؒ [بن عبدالعزیز] نے ان سخت بے انصافیوں کی شکایت کی جن کا ارتکاب عمال نے کوفے میں کیا (الطبری، ۲ : ۱۳۶۶) - خراسان میں یہ عمال عموماً غیر مسلم ہوا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۱۷۰) - دوسرے صوبوں میں وہ مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں میں سے بھرتی کیے جاتے تھے (زکی حسن : *Les Tulunides*، ص ۲۱۳، ۲۴۸)- بعض اوقات عامل کو لوگ خود مقرر کیا کرتے تھے (الطبری، ۲ : ۱۳۸۱، "عامل العشر") ۔ ایک جگہ عامل معونہ یا مقامی پولیس کے سردار کا ذکر بھی آیا ہے (الطبری، ۳ : ۴۷۰).

ابتدائی عباسی خلفا کے عہد تک بھی عامل سے مراد صوبے کا والی ہو سکتا تھا [الجہشیاری : الوزراء، قاہرہ ۱۳۵۷ھ، ص ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۵۱؛ البلاذری، ۵ : ۲۰۴) - مصر کے عامل خراج کو عام طور پر بغداد کی مرکزی حکومت مقرر کیا کرتی تھی (المقریزی : الخطط، ۱ : ۵۰) اگرچہ بعض اوقات والی کو پورے اختیارات دے دیے جاتے تھے (الکندی، ص ۱۲۰، ۱۲۵)، تاہم زیادہ تر یہ اصطلاح اضلاع کے محصلین کے لیے استعمال کی گئی ہے؛ چنانچہ ہم کتابوں میں عامل کورہ (رسائل البلغاء، طبع کرد علی، ۳ : ۳۰۴)، عمال السواد [رک بہ سواد]، الجہشیاری، ص ۱۳۴)، عمال خراج (کتاب مذکور، ص ۹۳، ۲۳۳)، کسی والی کے عمال اور شہروں کے عمال (الکندی، ص ۱۹۳، ۲۰۰؛ رسائل البلغاء، ۳ : ۸۶) کا ذکر پڑھتے ہیں ۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی تک عامل کے معنی معمولاً افسر مال کے ہو گئے - ہر صوبے میں امیر کے ساتھ ایک عامل ہوا کرتا تھا (الصابی : الوزراء، ص ۱۵۶) اور جب امیر اور عامل باہم مل کر کام کرتے تھے تو صوبے میں ان کے اختیارات لا محدود ہو جاتے تھے (ابن الاثیر، ۸ : ۱۶۵ ببعد) - مقامی عمال (عامل کورہ، عامل طسوج، عامل ناحیہ) زراعت کی ترقی، نظم آبپاشی کی برقراری، مالیے کی وصولی اور اپنے علاقوں کے آمد و خرج کے گوشوارے پیش کرنے کے ذمے دار ہوتے تھے (الصابی، ص ۷۱، ۱۹۳، ۳۱۲، ۳۱۸؛ مسکویہ : *Eclipse* [= تجارب الامم]، ۱ : ۲۷ ببعد و ۲ : ۲۳؛ الصابی : الرسائل، طبع ارسلان، ص ۲۰۱)- کتابوں میں ایسے عمال کا ذکر بھی آتا ہے جو خاص خاص کاموں کے لیے مقرر کیے جاتے تھے اور یہ فرائض لازماً مالی نوعیت کے نہیں ہوتے تھے، مثلاً عامل معاون، جس کی تحویل میں پولیس ہوتی تھی (مسکویہ، ۱ : ۱۳۹؛ خراج کے ساتھ ساتھ، ۲ : ۲۹)؛ عامل مسالح، قلعہ بند سرحدی چوکیوں کا ناظم (۲ : ۴۸)، یا عامل جہبذہ، مالی انتظام کا نگران اعلیٰ (العتبی : تاریخ، ص ۱۴۹۰) - کبھی کبھی دارالحکومت میں عامل کی نمائندگی اس کا کوئی نائب کیا کرتا تھا (مسکویہ، ۱ : ۳۴۴).

جن لوگوں نے اسلام کے آئینی قانون (الاحکام السلطانیہ) کے بارے میں کچھ لکھا ہے، وہ عمال کے نظام کے متعلق بہت کچھ فرض کر لیتے ہیں، جیسے الماوردی اور ابویعلی - یہ مصنفین محدود یا پورے اختیارات رکھنے والے عمال ولایات (وُلاۃ) اور مخصوص فرائض انجام دینے والے عمال کے درمیان فرق کرتے ہیں - کسی صوبے کے عامل کو خلیفہ، اس کا وزیر یا صوبے کا والی مقرر کیا کرتا تھا اور

والی یا عامل کو حق حاصل تھا کہ وہ اضلاع کے لیے عمال مقرر کرے۔

آزاد حکمران خاندانوں کے عہد میں بھی جزئیات کی معمولی سی تبدیلیوں کے ساتھ یہی طریقہ رائج رہا۔ مصر میں طولونی اور اخشیدی حکمرانوں کے زیر اقتدار محصول وصول کرنے والوں کی اکثریت قبطیوں پر مشتمل تھی (زکی حسن : *Les Tulunides*، ص ۲۱۳، ۲۴۸؛ کاشف : *The Ikhshidids*، ص ۱۳۶ ببعد)۔ عامل المعونہ، یعنی پولیس کے سربراہ کا ذکر بھی آیا ہے (ابن الدایہ : المکافأۃ، طبع احمد امین و الجارم، ص ۷۰ ببعد)۔ مصر کے فاطمی خلفا کے عمال کی نگرانی کے لیے ناظر اور مشرف مقرر ہوتے تھے (المقریزی : الاتعاظ، ص ۱۷۹؛ الخطط، ۴ : ۷۷ ببعد)۔ ایوبیوں کے عمال کے بارے میں بھی یہ بات درست ہے (ابن المماتی : قوانین الدواوین، طبع عزیز سوریال عطیہ، ص ۳۰۳)۔ مملوک سلاطین کے عہد حکومت میں مقامی عمال، یعنی عمال البلاد، دیہات کے زمیندار یا مقامی مزارعین ہوتے تھے (A. N. Poliak : *Feudalism*، ص ۴۵، حاشیہ ۱، ۴۷، حاشیہ ۱)۔ سامانیوں کے بارے میں دیکھیے گردیزی : زین الاخبار، برلن ۱۹۵۰ء، ص ۵۱۔ غزنویوں کے لیے دیکھیے نظامی عروضی : چہار مقالہ، ص ۸۴۔ سلاجقہ کے بارے میں دیکھیے نظام الملک : سیاست نامہ، ص ۲۸؛ بلخی : فارس نامہ، ص ۱۲۱۔ ایلخانیوں، جلائر اور آق قویونلو کے بارے میں دیکھیے جوینی : تاریخ جہان گشای، ۲ : ۳۳؛ V. Minorsky، در *BSOAS*، ۹ : ۹۵۰؛ A. K. S. Lambton : *Land-lord and Peasant in Persia*، ص ۱۰۲ ببعد۔ تیموریوں کے لیے دیکھیے خواند امیر : دستور، ص ۱۷۹۔ صفویوں کے لیے دیکھیے Minorsky : تذکرہ، ورق ۷۵ ب تا ۷۶ الف، ۸۲ الف تا ب؛ Lambton، ص ۱۱۶۔

اسلامی ہند میں پہلے عامل سے نظم و نسق عامہ کا ذمے دار والی مراد لیا جاتا تھا؛ بعد ازاں یہ لفظ چھوٹے چھوٹے اضلاع میں محصول جمع کرنے والوں کے لیے مخصوص ہو گیا (Moreland : *Agrarian System of India*، ص ۲۷۰؛ (۲) Lybyer : *Ottoman Government*، ص ۲۹۴)۔

ترکان عثمانی لفظ عامل کو محصول کے مستأجروں کے لیے استعمال کرتے تھے، لیکن بعد میں یہ اصطلاح متروک ہو گئی اور صرف کبھی کبھی صوبوں کے ادنیٰ درجے کے محصول وصول کرنے والوں کے لیے استعمال ہوتی تھی (Mantran و Sauvaget : *Réglements fiscaux ottomans*، ص ۲۰)۔

المغرب اور ہسپانیہ میں بنو امیہ کے وقت کا دستور جاری رہا اور 'عامل' کی اصطلاح صوبے کے والی یا اعلیٰ انتظامی افسر کے لیے استعمال ہوتی رہی، جو عام نظم و نسق اور مالیات دونوں کا ذمے دار ہوتا تھا۔ [اندلس] کی اموی خلافت کے اختتام تک یہ طریقہ جاری رہا (ابن العذاری : البیان المغرب، بمواضع کثیرہ؛ E. Lévi-Provençal : *Histoire de l' Espagne musulmane*، ۱ : ۹۲)۔

مآخذ : متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) Dozy : *Supplement*، بذیل مادّہ؛ (۲) A. Mez : *Renaissance des Islams*؛ (۳) فؤاد کوپرولو، در آ ت۔ ترکی، بذیل مادّہ (جو بالخصوص متأخر دور کے بارے میں مفید مطلب ہے)۔

(A. A. Duri)

* **عامل** : (ع؛ جمع : عوامل) کے لفظی معنی ہیں کارکن، کام کرنے یا اثر ڈالنے والا۔ عربی زبان کے علم النحو کی خاص اصطلاح میں عوامل سے مراد وہ اسباب یا مؤثرات ہیں جن کے باعث کلام عرب میں لفظ کی آخری حرکت یا اعراب کا تعین ہوتا ہے، جیسے کسی لفظ کا مرفوع (عموماً آخری حرف کا

مضموم یا پیش والا ہونا)، منصوب (عموماً لفظ کے آخری حرف کا لفظاً یا حکماً مفتوح ہونا) اور مجرور ہونا (لفظاً یا حکماً مکسور یا زیر والا ہونا) ۔ بقول ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادۂ عمل) اس لفظ کے یہ اصطلاحی معنی قَدْ عَمِلَ الشَّیْءُ فی الشَّیْءِ اَحْدَثَ فِیْهِ نَوْعًا مِّنَ الْاِعْرَابِ (= ایک شی نے دوسری شی پر اثر ڈالا، یعنی اس میں اعراب کی ایک نئی قسم پیدا کر دی) سے ماخوذ ہیں (دستور العلماء، ۲ : ۲۹۳ بعد) ۔ یہ عامل کبھی فعل ہوتا ہے (جیسے ضَرَبَ زَیْدٌ میں زید کی دال کا مرفوع ہونا ضَرَبَ کا فاعل ہونے کے باعث ہے)، کبھی اسم الفعل ہوتا ہے اور کبھی اسم (بشرطیکہ ان اسماء میں سے ہو جو عوامل میں شمار ہوتے ہیں) اور کبھی حرف، جیسے حروف جارہ، حروف ناصبہ، حروف جازمہ وغیرہ (لسان العرب، زیر مادّہ) ۔

امام عبدالقاہر الجرجانی کے نزدیک (شرح الشرح لمائۃ عامل، مطبوعۂ دہلی، ص ۱۰ بعد) عوامل کی کل تعداد سو ہے ۔ ان میں سے بعض لفظی ہوتے ہیں (یعنی جو ملفوظی شکل میں زبان پر لائے جاتے ہیں اور اسم فعل یا حرف کی صورت میں ہوتے ہیں) اور بعض عوامل معنوی ہوتے ہیں، یعنی ملفوظی شکل میں زبان سے بولے نہیں جاتے بلکہ ان کا وجود باطنی طور پر تسلیم کر لیا جاتا ہے (مثلاً یہ اصول کہ مبتدا اور خبر مرفوع ہوتے ہیں، جیسے زَیْدٌ عَالِمٌ حالانکہ رفع دینے والا عامل یہاں لفظاً مذکور نہیں، لیکن معنوی طور پر باطن میں اس کا وجود تسلیم کر لیا گیا ہے) ۔ پھر لفظی عوامل بھی دو قسم کے ہیں: ایک سماعی، دوسرے قیاسی ۔ عامل سماعی سے مراد یہ ہے کہ اہل عرب سے یہی سنا گیا ہے کہ عَلٰی ایک ایسا حرف ہے، جو اسم کو مجرور کرتا ہے اور لَنْ ایک ایسا حرف عامل ہے، جو مضارع کو منصوب کرتا ہے، لیکن اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کہ ہر وہ حرف جو عَلٰی کے وزن پر ہو گا وہ اسم کو مجرور کرے گا یا ہر وہ حرف جو لَنْ کے وزن پر ہو گا ہمیشہ مضارع کو منصوب کرے گا ۔ قیاسی عامل سے مراد یہ ہے کہ اہل عرب سے ہم نے سنا ہے کہ ضَرَبَ جو فعل ہے اپنے فاعل کو مرفوع اور مفعول کو منصوب کرتا ہے ۔ اس پر ہم قیاس کر سکتے ہیں کہ ہر فعل اپنے فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دے گا (دستور العلماء، ۲ : ۲۹۳) ۔

سو میں سے ۹۸ عامل لفظی ہیں اور صرف دو عامل معنوی ہیں؛ لفظی عوامل میں سے ۹۱ عوامل سماعی ہیں جب کہ سات عوامل قیاسی ہیں (شرح الشرح لمائۃ عامل، ص ۱۰ تا ۱۲) ۔

امر واقعہ یہ ہے کہ عربی نحو میں عامل اکثر حذف کر دیا جاتا ہے (دیکھیے الزمخشری: المفصل، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ اضمار عامل)؛ مگر اس حالت کو عامل معنوی کی صورت میں عامل کی مکمل عدم موجودگی سے ممیز کرنا ضروری ہے، کیونکہ مصنوعی طور پر ایسا کیا جا سکتا ہے ۔ مثال کے طور پر نحوی بالعموم جملۂ اسمیّہ کے فاعل کا ذکر کرتے ہیں جس کا عامل مہیا کرنا ممکن نہیں ۔

مآخذ: (۱) کشاف اصطلاحات الفنون، طبع Sprenger، ص ۱۰۵۰؛ (۲) الجرجانی: کتاب التعریفات، طبع Flügel، ص ۱۵۰؛ (۳) عبد القاہر الجرجانی: کتاب العوامل المائۃ، طبع Erpenius؛ (۴) عبدالنبی احمد نگری: دستور العلماء، دکن ۱۳۲۹ھ؛ (۵) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۶) ابن الانباری: اسرار العربیۃ، دمشق ۱۹۵۷ء؛ (۷) ابن ہشام: شرح شذور الذہب فی معرفۃ کلام العرب، مطبوعۂ قاہرہ ۔

(G. Weil)

عاملہ: شمال مغربی عربستان کا ایک قدیم قبیلہ ۔ ان کے ماضی کے بارے میں جو روایات (الطبری، ۱ : ۷۵۲؛ الاغانی، بار دوم، ۱۱ : ۱۵۵) *

بیان کی جاتی ہیں وہ ناقابل یقین ہیں ۔ متأخر نظام انساب کی رو سے عاملہ کو جنوبی عرب کے کَہلان [رکّ بہ جُذام]، میں شامل سمجھا گیا ہے ۔ مسلمانوں کی لشکر کشیوں کے ایام میں ہم انھیں بحیرۂ مردار کے جنوب مشرق میں آباد پاتے ہیں؛ وہ ان شامی عرب قبائل میں مذکور ہیں جو ہرقل (Heraclius) قیصر روم سے مل گئے تھے (البلاذُری، ص ۵۹؛ الطّبری، ۱ : ۲۳۴۷)، لیکن فتوحات کی تاریخ میں اس کے بعد ان کا کہیں ذکر نہیں آیا ۔ کچھ عرصے بعد وہ بالائی علاقۂ جلیل (Galilee) میں متمکن نظر آتے ہیں، جس کا نام انھیں کے نام پر جبل عاملہ پڑ گیا ہے (الیعقوبی، ص ۳۲۷؛ المقدّسی، ص ۱۶۲؛ الہَمدانی، ص ۱۲۹، ۱۳۲) ۔ انھوں نے ملک کی تاریخ میں کوئی اہم کردار ادا نہیں کیا، بلکہ بنو جُذام میں مدغم ہو کر رہ گئے ۔ ان کا سرمایۂ فخر الولید الاوّل کا شاعر عدِیّ بن الرّقاع تھا؛ اس شاعر نے رَوْح بن زِنْباع جُذامی کی مدح سرائی کرتے ہوئے اسے اپنے قبیلے کا سیّد (سردار) بتایا ہے (الاغانی، ۸ : ۱۷۹، ۱۸۲) اور اس طرح بھی اپنے قبیلے کے غیر اہم ہونے کی مزید شہادت فراہم کر دی ہے ۔ ابن دُرَید (اشتقاق، ص ۲۲۴ تا ۲۲۵؛ العقد، ۲ : ۸۶) کو ان لوگوں میں صرف معدودے چند قابل ذکر آدمی ملے ہیں؛ ہجویات میں بھی ان کا ذکر صرف کہیں کہیں آ جاتا ہے (مثلاً حُطَیئہ، عدد ۶۰) ۔ معلوم ہوتا ہے کہ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے بعد عاملہ قبائل لبنان کے جنوب میں آج کل کے ضلع بلاد الشُّقیف میں پھیل گئے جو اب بھی جبل عاملہ کہلاتا ہے (ابوالفداء، ص ۲۲۸؛ الدمشقی، ص ۲۲۱) ۔

یاقوت، ۳ : ۲۹۱، کے بیان کے مطابق یہ لوگ اسمٰعیلیوں کے علاقے کے ایک حصے میں بھی آ بسے تھے جو حلب کے جنوب میں ایک دن کی مسافت پر واقع ہے؛ اور وہ لکھتا ہے کہ اس علاقے کا نام ان کے نام پر جبل عاملہ پڑ گیا تھا ۔ عاملہ کا یہ منفرد ذکر (دیکھیے *JA*، ۱۸۵۵ء، ۱ : ۳۸) اس وجہ سے اور زیادہ تعجب انگیز بن جاتا ہے کہ مَراصِد کے اسی بیان سے متعلقہ متن میں عاملہ کی جگہ عامرہ لکھا ہے ۔ اس مشکل سے عہدہ برآ ہونے کے لیے G. Le Strange : *Palestine*، ص ۷۵، یہ فرض کر لیتا ہے کہ صلیبی جنگوں کے دوران میں عاملہ شمال کی طرف نقل مکانی کر آئے ہوں گے، لیکن وہ کوئی حوالہ پیش نہیں کرتا ۔ اس دور کے عرب مؤرخ اس نقل مکانی سے بے خبر ہیں اور مترادف اصطلاح 'عاملہ جلیل' برابر استعمال کرتے چلے آئے ہیں (*Recueil des Historiens des Croisades, Hist. or.*، ۲ : ۸۸ میں خلیل کی جگہ جلیل پڑھیے و ۳ : ۴۹۱، ۵۴۳) ۔ شاعر جریر نے جو قرآن مجید کی آیت [عَامِلَۃٌ نَّاصِبَۃٌ] ۸۸ [الغاشیۃ] : ۳ کو عاملہ پر منطبق کیا ہے وہ اس تمیمی شاعر کی محض طنز ہے جو ان شاہانہ عنایات کی بنا پر جو ابن الرّقاع کو حاصل تھیں اس سے حسد کرتا تھا ۔ لبنان کا جبل عامل یا جبل عاملہ شیعوں کا اہم مرکز تھا اور متعدد ممتاز شیعی مصنفین العاملی کی نسبت کے حامل ہیں [مزید تفصیلات کے لیے رکّ بہ مُتَوالی] ۔

(W. CASKEL و H. LAMMENS)

العاملی، الحُرّ : رکّ بہ الحُرّ العاملی ۔ *

العاملی : محمّد بن حسین بہاء الدّین، المتخلّص بہ بہائی، پیدائش ۹۵۳ھ/۱۵۴۷ء، وفات ۱۰۳۰ھ/ ۱۶۲۱ء، مختلف موضوعات پر متعدد عربی اور فارسی کتابوں کا مصنف ۔ وہ اصلاً ملک شام کے جبل عاملہ کا باشندہ تھا؛ نقل مکان کرکے ایران آ گیا اور آخر کار اس نے شاہ عباس کے دربار میں ایک معزّز *

جگه حاصل کر لی ۔ اس کی مشہور ترین تالیف منتخب اشعار کی بیاض الکشکول ہے، جو مشرق میں بہت کثرت سے طبع ہوتی رہی ہے ۔ اس نے جامع عباسی کے عنوان سے فارسی زبان میں شیعی فقه کی شرح بھی لکھی ہے ۔ اس کے علاوہ وہ ہیئت اور ریاضی کے موضوعات پر مختلف کتابوں کا مصنف ہے ۔ فارسی زبان کے شاعر کی حیثیت سے اس نے ایک مثنوی نان و حلوا لکھ کر امتیاز حاصل کیا، جسے بقول Éthé جلال الدّین رومی کی مثنوی کے لیے ایک قسم کا تعارف سمجھنا چاہیے ۔ اس کی دوسری مثنوی شیر و شکر اتنی معروف نہیں .

مآخذ : (۱) المحبّی : خلاصة الاثر، ۳ : ۴۴۰، ۴۵۵؛ (۲) I. Goldziher، در SBAK : *Wien phil-hist. cl.*، ۷۸ : ۴۵۸ تا ۴۵۹؛ (۳) براکلمان، ۲ : ۴۱۴ و تکملة، ۲ : ۵۹۵؛ (۴) Éthé، در *Gr. I. Phil*، ص ۳۰۱ .

عانانیه : یہودیوں کا ایک فرقه جو عانان بن داؤد (حدود ۷۶۰ء) کے پیرووں پر مشتمل ہے [اسے عنان زاهد یا مقبول اور بعض عنانی کہتے تھے ۔ وہ آل داؤد سے تھا (بیان الادیان، ورق ۲۴)] ۔ اسے کم و بیش غیر صحیح طور پر کرائی Karaite معتزلی فرقے کا بانی خیال کیا جاتا ہے [جو قول احبار کو رد کرتا ہے] ۔ یه اعتزالی تحریک ایسی ہی کئی تحریکوں میں سے ایک تھی جنھوں نے آٹھویں ۔ نویں صدی میں ربّانی (Rabbinical) یہودیت پر نمایاں اثر ڈالا ۔ مسلمان مصنفین نے عانان اور اس کے مذہب کی بابت اکثر اطلاعات کرائی ذرائع خصوصاً قرقسانی سے حاصل کیں، لیکن انھوں نے اس کی مہیا کردہ کثیر معلومات کے صرف ایک مختصر سے حصے کو استعمال کیا ہے ۔ البدء و التاریخ کا مصنف عانان کو ایک قسم کا معتزلی خیال کرتا ہے جو توحید و عدل کا قائل تھا اور تشبیه کو رد کرتا تھا ۔ ابن حزم کے عانانیه دراصل کرائی ہی ہیں ۔ البیرونی کو ان کے تقویم کے متعلق نظریوں میں دلچسپی ہے ۔ الشہرستانی ان کی تقویم اور کھانے کے متعلق ان کی تحریمات کا مختصر ذکر کرنے کے علاوہ (م ۔ بدران نے صحیح قراءت کو متن سے رد کرکے حاشیے میں جگه دی ہے) حضرت عیسیٰؑ کی ذات کے بارے میں ان کے اچھے رویے پر بھی تبصرہ کرتا ہے ۔ بعد کے اسلامی مآخذ اس موضوع پر کوئی مزید روشنی نہیں ڈالتے، اور کسی اسلامی مصنف نے بھی المنصور کے قید خانے میں امام ابوحنیفهؒ اور عانان کی ملاقات کا ذکر نہیں کیا ۔ اگرچه قیاس کو کرائی اور حنفی دونوں مذہب اصول فقه میں داخل سمجھتے ہیں .

مآخذ : ابو یعقوب القرقسانی : الانوار و المراقب، طبع L. Nemoy، نیویارک ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۳ء، اشاریه، بذیل مادّہ ہاے Anan اور Ananites؛ (۲) *Le Livre de la Création et de l'Histoire*، طبع و ترجمه Cl. Huart، ج ۴، پیرس ۱۹۰۷ء : متن ص ۳۴ تا ۳۶، ترجمه ص ۳۲ تا ۳۵؛ [(۳) ابوالمعالی محمد الحسینی العلوی : کتاب بیان الادیان، قلمی نسخه مملوکهٔ استاد وحید قریشی لاہوری، ورق ۲۶]؛ (۴) ابن حزم : الفصل، قاہره ۱۳۱۷ھ، ۱ : ۹۹ (۱۳۴۷ھ، ص ۸۲)؛ (۵) البیرونی : آثار = *The Chronology of Ancient Nations*، طبع و ترجمه E. Sachau، ص ۵۸ تا ۵۹ نیز دیکھیے ص ۲۸۴؛ ترجمه ص ۶۸ تا ۶۹، نیز دیکھیے ص ۲۷۸؛ (۶) الشہرستانی : الملل، طبع Cureton، ص ۱۶۷ تا ۱۶۸، جدید، طبع م ۔ بدران، ص ۵۰۳ تا ۵۰۵؛ عانان اور کرائی مذہب کے متعلقه مسائل کے بارے میں جدید ترین بیان Leon Nemoy کے مقالات ذیل میں درج ہے : (۷) *Anan ben David. A re-appraisal of the historical data*، *Semitic Studies in Memory of Immanuel Löw*، بوداپسٹ ۱۹۴۷ء، ص ۲۳۹ تا ۲۴۸؛ (۸) وہی مصنف : *Yivo-Bleter*، ۱۹۴۹ء، ص ۹۵ تا ۱۱۲؛ (۹) *JQR*،

۱۹۵۰ء، ص ۲۰۷ تا ۲۱۵؛ اس میں قدیم تر کتابوں میں مندرجہ ضروری معلومات بھی مل جائیں گی۔

(G. VAJDA)

* **عانہ**: جس کا نام ازمنۂ وسطی میں "عانات" بھی تھا اور جسے ترکی کے سرکاری کاغذات میں عنہ لکھا جاتا تھا، عراق جدید کا ایک قصبہ ہے جو دریاے فرات کے دائیں کنارے (طول بلد مشرق ۴۱ درجے ۵۸ دقیقے، عرض بلد شمالی ۳۴ درجے ۲۸ دقیقے) دیر الزّور کے جنوب مشرق میں ۲۳۵ اور ھیت کے شمال مغرب میں ۱۰۴۸ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ اس جگہ دریا جہاز رانی کے قابل نہیں (سو سال پہلے کوشش کی گئی تھی جو ناکام رہی) اور اس لیے شختور (لکڑی کے بیڑے، rafts) استعمال ہوتے ہیں جو صرف دریا کے بہاؤ کی طرف چلتے ہیں۔ قدیم کاروانی شاہراہ جو عانہ میں سے گزرتی ہوئی وسطی عراق سے شام کو جاتی ہے اور پرانے زمانے میں عانہ کی اہمیت کا ایک بڑا سبب تھی اب استعمال نہیں ہوتی اس لیے کہ صحرا کو عبور کرنے کے لیے موٹر کی سڑک بن گئی ہے۔ اس قصبے کے مغرب میں صحراے شام کے عشائر عَنزہ کا قبائلی علاقہ ہے، اور مشرق میں الجزیرہ کے بنو شمّر جربا کا قبائلی علاقہ، بحالیکہ دریا کے کناروں پر زراعت پیشہ اور بھیڑیں پالنے والا قبیلہ دُلَیم مستقل طور پر آباد ہے۔ حکومت عراق کے ماتحت عانہ دُلَیم کی لوا (صدر مقام: رمادی) میں ایک قضا کا صدر مقام ہے اور اس میں القائم، جُبّہ اور حَدیثہ کے ناحیے بھی شامل ہیں۔ اس قصبے کے باشندے تقریباً سب کے سب سنّی عرب ہیں (جن کے درمیان ۱۳۶۹ھ/۱۹۴۹ء تا ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۰ء تک کچھ یہودی بھی رہتے تھے)۔ صدیوں سے ان کے اور راوہ کے باشندوں کے درمیان، جو دریا کے دوسرے کنارے پر آباد ہیں، عداوت چلی آ رہی تھی؛ لیکن یہ لڑائی ۱۳۴۰ھ/۱۹۲۱ء میں آ کر ختم ہو گئی۔

عانہ دریاے فرات اور مغرب کی جانب واقع نیچی پہاڑیوں کے ایک سلسلے کے درمیان ایک پتلی سی پٹی میں آباد ہے اور اس لیے اس کی عجیب لمبوتری سی شکل ہو گئی ہے، یعنی لمبائی سات میل کے قریب ہے اور عرض انتہائی تنگ۔ عمارتیں کھجور کے گھنے پیڑوں کی لمبی سی پٹی میں بنی ہوئی ہیں جس میں رہٹ کے کنوؤں (نواعیر، جمع ناعور) کے ذریعے آبپاشی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ دریا کے عین وسط میں جو جزیرے ہیں ان میں بھی مکانات ہیں اور کھیتی باڑی ہوتی ہے۔ اس قصبے کا شمار صحت بخش اور خوشنما مقامات میں کیا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) Le Strange، ص ۱۰۶ (عرب جغرافیہ نویسوں کے مفصل حوالوں کے ساتھ)؛ (۲) V. Cuinet: *La Turquie d' Asie*، پیرس ۱۸۹۴ء، ۳: ۱۳۵؛ (۳) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱۰: ۱۳۱، ۱۴۳ ببعد و ۱۱: ۷۱۷ تا ۷۲۶؛ (۴) E. Reclus: *Nouv. géogr. univ.*، ۹: ۳۵۰؛ (۵) M. Hartmann، در *ZDPV*، ۲۲: ۲، ۱۲۲؛ (۶) S. H. Longrigg: *Four Centuries of Modren Iraq*، آوکسفرڈ ۱۹۲۵ء؛ (۷) عبدالرّزاق الحسنی: العراق قدیماً و حدیثاً، صیدون (صیدا Sidon) ۱۹۳۸ء، ص ۲۲۹ ببعد۔

(S. H. LONGRIGG [تلخیص از ادارہ])

⊗ عائشة بنت ابی بکر، اُمّ المؤمنینؓ:

نام عائشہؓ، لقب صدّیقہ، آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وآلہ وسلّم کی شریک حیات۔ ان کی ولادت نبوت کے پانچویں سال یعنی شوّال سنہ ۹ قبل ھجرت مطابق جولائی ۶۱۴ء کو مکّۂ مکرّمہ میں ہوئی۔ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وآلہ وسلّم نے ان کی کنیت ان کے بھانجے عبداللّٰہ ابن زبیرؓ کے نام پر اُمّ عبداللّٰہ رکھی، جنھیں حضرت عائشہؓ نے متبنّٰی بنا لیا تھا، ان کے والد خلیفۂ اوّل حضرت ابوبکر صدیقؓ اور والدہ اُمّ رومانؓ ہیں،

والد کی جانب سے ان کا سلسلۂ نسب ساتویں پشت میں اور والدہ کی طرف سے گیارھویں پشت میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے جا ملتا ہے۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے ان کے نکاح کی تحریک مشہور صحابی حضرت عثمان بن مظعونؓ کی بیوی خولہ بنت حکیمؓ نے کی، حضرت خدیجہؓ ایسی رفیق و غمگسار بیوی کی وفات کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اکثر ملول و غمگین رہا کرتے تھے اور اس صورت حال کی بنا پر آپؐ کے اصحاب فکر مند تھے، چنانچہ کچھ عرصے بعد حضرت خولہؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی خدمت میں عرض کیا کہ آپؐ دوسرا نکاح کر لیں اور اس سلسلے میں سودہ بنت زمعہؓ جو کوئی پچیس سالہ خاتون تھیں اور مہاجرین حبشہ میں شامل تھیں اور جن کے خاوند سکران بن عمروؓ کا مکّے واپسی پر انتقال ہو چکا تھا، اور عائشہؓ بنت ابی بکر کے نام پیش کیے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے اس تجویز سے اتفاق فرمایا۔ اس سے پہلے حضرت عائشہؓ جُبَیْر بن مطعم بن عدی سے منسوب تھیں، ان کا خاندان تاحال مسلمان نہیں ہوا تھا۔ بہرحال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا پیغام ملنے پر حضرت ابوبکرؓ نے مناسب سمجھا کہ پہلے ان لوگوں سے پوچھ لیا جائے۔ مطعم کی بیوی نے اس بنا پر کہ یہ لڑکی گھر میں آ گئی تو اسلام کو قدم جمانے کا موقع بھی مل جائے گا، خود ہی اس رشتے سے انکار کر دیا، چنانچہ یہ نسبت منسوخ کر دی گئی۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ساتھ حضرت عائشہؓ کا نکاح نبوت کے دسویں سال ہوا، مہر کی رقم پانچ سو درہم مقرر ہوئی۔ حضرت عائشہؓ کا رخصتانہ ہجرت کے چند ماہ بعد یعنی شوال ۱ھ/اپریل ۶۲۳ء مدینۂ منوّرہ میں نہایت سادگی کے ساتھ ہوا۔ اس وقت حضرت عائشہؓ کی عمر نو برس تھی۔ بعض جدید سیرت نگاروں مثلاً عباس محمود العقّاد (الصّدیقة بنت الصّدیق) وغیرہ اس طرف گئے ہیں کہ ان کی عمر رخصتانے کے وقت پندرہ سال کے لگ بھگ تھی (نیز دیکھیے رزاق الخیری: مسلمانوں کی مائیں)۔ اس شادی کے ذریعے عربوں کے کئی لغو خیالات کی اصلاح ہو گئی، مثلاً وہ لوگ منہ بولے بھائی کی لڑکی سے شادی کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے حضرت ابوبکرؓ کو اَنْتَ اَخِیْ فِی الْاِسْلَام کہہ کر اس تصور کا خاتمہ فرما دیا۔ اسی طرح اہل عرب ماہ شوّال کو منحوس سمجھتے تھے کیونکہ قدیم زمانے میں شوّال میں طاعون کی وبا پھیل گئی تھی۔ حضرت عائشہؓ کا نکاح اور رخصتانہ دونوں ہی اس مہینے میں عمل میں آئے اور اس طرح یہ تصور باطل قرار دیا گیا کہ کوئی مہینا یا دن منحوس ہوتا ہے۔ مدینۂ منورہ میں رخصتانے کے بعد حضرت عائشہؓ نے مسجد نبوی کے ارد گرد بنے ہوئے حجروں میں سے ایک میں قیام کیا۔ یہی حجرے ازواج مطہراتؓ کے مستقل گھر تھے، حضرت عائشہؓ زندگی بھر مسجد نبوی کے اس حجرے میں مقیم رہیں۔ حضرت ابوبکرؓ کا گھرانہ سب سے پہلے نور اسلام سے فیض یاب ہوا تھا، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے مسلمان ماں باپ کی گود میں آنکھیں کھولیں۔ وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی محبوب ترین رفیقۂ حیات تھیں، اگرچہ وہ صاحب جمال تھیں، سرخ و سپید رنگ تھا (آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے ان کا لقب ”حُمَیْرَاہ“ رکھا) لیکن ان سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی گہری محبت کا راز فقط حسن و جمال نسوانی میں پوشیدہ نہ تھا، اس صفت میں تو دیگر ازواج مطہرات

حضرت زینب ؓ، حضرت جویریہ ؓ اور حضرت صفیہ ؓ بھی ان کی شریک تھیں ۔ اصل بات یہ ہے کہ حضرت عائشہ بچپن ہی سے انتہائی ذہین، عقل مند، باریک بین اور دور رس نگاہ کی مالک اور دینی مسائل کے فہم و شعور اور احکام کے اجتہاد و استنباط میں ازواج مطہرات ؓ میں امتیاز رکھتی تھیں اور دین کی خدمت اور مسائل شرعیہ کی تبلیغ کے لیے موزوں و مناسب قابلیتوں کی مالک تھیں اور اس بنا پر وہ آنحضرت ؐ کی نظر میں بے حد محبوب تھیں ۔ کتب حدیث کے مطالعے سے بخوبی ظاہر ہے کہ تفسیر قرآن، علم حدیث، فقہ و قیاس، عقائد، علم اسرار دین، اسلامی تاریخ، افتا و ارشاد اور خصوصاً عورتوں سے متعلق دینی مسائل پر جس قدر گہری نظر حضرت عائشہ ؓ کی تھی وہ ان کے علاوہ چند ایک اکابر صحابہ ہی کا حصہ ہے ۔ چنانچہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا ارشاد ہے : فَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيْدِ عَلٰى سَائِرِ الطَّعَامِ (مسلم، باب فی فضل عائشة؛ البخاری کتاب فضائل اصحاب النبی، باب ۳۰) ۔ حضرت عائشہ ؓ کی زندگی کا ایک اہم واقعہ ان پر وہ سراسر جھوٹا ناپاک الزام ہے جس کا ذکر قرآن مجید نے "الافک" کے لفظ سے کیا ہے (۲۴ [النور] : ۱۱) ۔ بیان کیا گیا ہے کہ یہ واقعہ ۵ھ/۶۲۶ء میں غزوۂ بنو المُصطلق پیش آیا ۔ اس سفر میں حضرت عائشہ ؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ہم رکاب تھیں ۔ مدینے کو واپسی پر کوئی ایک منزل پہلے حضرت عائشہ ؓ ضرورت سے کیمپ سے کچھ فاصلے پر تشریف لے گئیں ۔ وہاں انہیں معلوم ہوا کہ وہ ہار جو وہ اپنی ہمشیرہ اسماء بنت ابی بکر ؓ سے عاریۃً لے گئیں تھیں، کہیں گر گیا جس کی تلاش میں کچھ وقت لگ گیا ۔ اتنے میں قافلے کی روانگی کا حکم دیا جا چکا تھا، حضرت عائشہ ؓ کا جسم اتنا ہلکا پھلکا تھا کہ ہودج اٹھا کر اونٹ پر لادنے والوں کو شبہ بھی نہ ہوا کہ وہ خالی ہے، چنانچہ ان کی غیر موجودگی کا کسی کو علم نہ ہو سکا، یہ محتاج تحقیق کہانی یوں چلتی ہے کہ جب وہ واپس آئیں تو قافلے کو نہ پا کر گھبرائیں، لیکن اس خیال سے وہیں چادر اوڑھ کر انتظار میں بیٹھ گئیں کہ جب لوگ انہیں ہودج میں نہ پائیں گے تو خود لینے آئیں گے ۔ ایک صحابی صفوان ؓ بن المُعَطَّل کو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے اس خدمت پر مامور فرما رکھا تھا کہ وہ لشکر کی گری پڑی چیزوں کے انتظام کے لیے لشکر کے پیچھے پیچھے رہا کریں ۔ حضرت عائشہ ؓ صبح تک وہیں لیٹی رہیں ۔ صبح سویرے جب صفوان ؓ بیدار ہوئے تو انہیں دور سے میدان میں کوئی سیاہ چیز پڑی نظر آئی ۔ قریب آئے تو پہچان لیا کہ ام المؤمنین عائشة بنت ابی بکر ؓ ہیں، بلند آواز سے إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ کہا ۔ حضرت عائشہ ؓ آواز سن کر چونک پڑیں ۔ صفوان ؓ نے اپنا اونٹ قریب لا کر بٹھایا اور وہ اس پر سوار ہو گئیں ۔ صفوان ؓ نے اونٹ کی مہار پکڑی اور روانہ ہو گئے اور دوپہر کے قریب قافلے کو جا لیا ۔ اس بات کو ہوا دینے والوں میں نہ صرف حضرت عائشة ؓ کے خاندان کے ذاتی دشمن شریک تھے بلکہ رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی بن سلول بڑھ چڑھ کر حصہ لے رہا تھا ۔ اس غزوے کے دوران میں وہ اس سے پہلے بھی اپنی بد طینتی اور شیطنت کا مظاہرہ کر چکا تھا اور ایسے آثار دکھائی دے رہے تھے کہ اس کی کینہ پروری اور اسلام و نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے خلاف اس کا بغض و عناد ضرور ظاہر ہو کر رہے گا ۔ اس فتنے کو پھیلانے سے منافقوں کی غرض یہ تھی کہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اور حضرت ابوبکر ؓ کے درمیان اختلاف پیدا کیا جائے ۔ عام مسلمانوں کے دلوں میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اور آپ ؐ

کے اہل بیت کے تقدس کے خلاف بدگمانی کے جذبات ابھارے جائیں اور انصار و مہاجرین میں مناقشہ پیدا کرکے اہل مدینہ کو اسلام سے برگشتہ کردیا جائے ۔ حضرت عائشہؓ پر بہتان تراشی کی مذموم غرض و غایت محض ایک پاک طینت اور طہارتِ مجسم خاتون کو بدنام کرنا نہ تھی بلکہ اصل مقصد آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور اسلام کو نقصان پہنچانا تھا ۔ یہ بہتان اسقدر لغو، بے ہودہ، بعید از عقل اور از سرتاپا کذب و افترا کا مجموعہ تھا کہ کوئی شریف انسان اس پر یقین نہیں کر سکتا تھا ۔ حضرت عائشہؓ کی بے گناہی اظہر من الشمس تھی اور اس سلسلے میں کچھ دن بعد، جبکہ خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور سارا مسلم معاشرہ بے چین و مضطرب ہو رہا تھا، قرآن مجید کی ایک عظیم الشان سورت "النور" نازل ہوئی، جس میں حضرت عائشہؓ کی براءت کی گواہی خود اللہ تعالیٰ نے دی اور منافقین اور دشمنان اسلام کو عوام میں ذلت اور رسوائی اٹھانا پڑی ۔ قرآن مجید نے اس سارے واقعے کو سُبْحٰنَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ (۲۴ [النور]: ۱۶، (پروردگار) تو پاک ہے یہ تو (بہت) بڑا بہتان ہے) کے الفاظ سے یاد کیا ۔

حضرت عائشہؓ کی ازدواجی زندگی کا ایک اور اہم واقعہ — جس میں دوسری ازواج مطہرات بھی شریک تھیں — "ایلاء و تخییر" کا واقعہ ہے، آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی زندگی زہد و قناعت کا اعلٰی نمونہ تھی اور دنیوی زیب و زینت اور شان و شوکت کا آپؐ کے گھر میں دور دور تک نشان نہ تھا ۔ اگرچہ ازواج مطہراتؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے شرف صحبت کے طفیل ان مادّی فوائد سے بے نیاز ہو چکی تھیں، لیکن بتقاضائے بشریت کبھی کبھی انھیں بھی خیال گزرتا کہ دنیا کے آرام و آسائش میں انھیں کچھ حصہ ملنا چاہیے ۔ خصوصاً فتوحات کا دائرہ بڑھنے کے ساتھ ساتھ جب مسلمانوں میں خوشحالی کے آثار نمودار ہونے لگے تو ازواج مطہراتؓ کی طرف سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو توسیع نفقہ کا تقاضا ہونے لگا — اس تقاضے نے زور پکڑا تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے ایک ماہ تک تنہائی کی زندگی گزارنے کا قصد فرما لیا اور ازواج مطہراتؓ کے حجروں میں تشریف نہیں لے گئے ۔ ایک ماہ گزرنے کے بعد آیت تخییر (۳۳ [الاحزاب]: ۲۸، ۲۹) نازل ہوئی جس میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی ازواج کو دنیا کے ناز و نعم یا آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی رفاقت اور آخرت کی زندگی میں سے کسی ایک کو منتخب کر لینے کا اختیار دیا گیا تھا ۔ سب سے پہلے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے حضرت عائشہؓ کو اللہ کے اس حکم سے مطلع فرمایا ۔ انھوں نے کہا : میں اللہ اور اس کے رسولؐ کو اختیار کرتی ہوں ۔ بعد میں باقی تمام ازواج نے بھی یہی جواب دیا ۔ کتب احادیث میں حضرت عائشہؓ کے فضائل و مناقب کی بہت سی روایات محفوظ ہیں ۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو ان سے بڑی محبت تھی اور وہ بھی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم پر دل و جان سے نثار تھیں ۔ ان کی زندگی ایک خانہ دار مسلمان خاتون کے لیے نمونہ تھی، جو اپنے گھر کی مکمل نگہداشت کرتی ہے اور اپنے ماحول کو اللہ اور رسولؐ کے احکام کے مطابق ایک مثالی صورت دینے کی تگ و دو میں مصروف رہتی ہے ۔ حضرت عائشہؓ اپنی سوتیلی اولاد سے بھی نہایت حسن سلوک سے پیش آتی تھیں اور ان کے تعلقات اپنی سوکنوں کے ساتھ بھی خوشگوار تھے ۔ بشری تقاضوں کے مطابق بعض معمولی سے اتفاقی واقعات کے سوا ان پاک ہستیوں کی دلی رنجش کا کوئی پتا نہیں چلتا، یہ سب

کی سب حسن نیت اور پاک باطنی کا پیکر تھیں اور ایک دوسری سے عزت و احترام کا برتاؤ کرتی تھیں۔

بہرحال یہ گمان ہوتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی ازواج میں بظاہر دو فریق تھے، ایک فریق کی نمائندہ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ بنت عمرؓ بن الخطاب تھیں اور دوسرے کی حضرت امّ سلمہؓ اور حضرت زینبؓ، لیکن ان دونوں فریقوں کے باہمی رشک کی وجہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے بے پناہ محبت تھی، اس کے پیچھے کوئی سیاسی یا غرض مندانہ عوامل کام نہیں کر رہے تھے۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم وفات سے پیشتر صرف تیرہ دن علیل رہے، جن میں سے آخری آٹھ دن آپؐ نے حضرت عائشۃؓ کے حجرے میں گزارے۔ ازواج مطہراتؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو بطیب خاطر حجرۂ عائشۃؓ میں قیام فرمانے کی پیشکش کردی تھی۔ حضرت عائشۃؓ نے بیماری کے دوران میں آپؐ کی تیمار داری کی۔ وصال کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو انہیں کے حجرے میں دفن کیا گیا اور بعد میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی اسی حجرے میں دفن ہوئے۔

فتح خیبر کے بعد آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے اپنی ازواج کے سالانہ مصارف کے لیے وظیفے مقرر کر دیے تھے۔ فتح مکّہ کے بعد پورا جزیرۃ العرب آپؐ کے قدموں میں تھا، مال و دولت سب آپؐ کے اختیار میں تھی، لیکن اس زمانے میں بھی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور آپؐ کی ازواجؓ مطہراتؓ نے تنگ دستی کی زندگی بسر کی اور کبھی دنیوی آرام و آسائش کو مقصد زندگی نہیں بنایا، البتہ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے عہد خلافت میں امہات المؤمنینؓ کے لیے عام صحابۂ کرامؓ سے زیادہ وظیفے مقرر کیے۔ تمام ازواج کے لیے دس دس ہزار اور حضرت عائشہؓ کے لیے بارہ ہزار سالانہ وظیفہ مقرر کیا کہ وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو سب سے بڑھ کر محبوب تھیں۔ امّت میں ازواج النبی صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو بڑا اعزاز و احترام حاصل رہا جن میں سے ایک یہ تھا کہ وہ امّہات المؤمنین (۳۳ [الاحزاب] : ۶) کے لقب سے سرفراز ہوئیں اور انہیں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے بعد کسی سے نکاح کی اجازت نہ دی گئی (۳۳ [الاحزاب] : ۵۳) کیونکہ ایسا ہونا دینی و دنیوی مصالح نیز شان نبوت [اور خود ازواج مطہرات کی عظمت] کے منافی تھا۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی وفات کے وقت حضرت عائشہؓ کی عمر اٹھارہ سال تھی (سلیمان ندوی : سیرۃ عائشۃ، ص ۹۷)، ان کی کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے بعد دو سال تک حضرت عائشہؓ کے والد حضرت ابوبکرؓ خلیفہ رہے اور ان کے بعد دس سال تک حضرت عمرؓ نے خلافت کی ذمّے داری نباہی۔ تاریخ سے کوئی ایسا واقعہ پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتا کہ شیخینؓ کے زمانے میں حضرت عائشہؓ نے کبھی سیاسی امور میں حصہ لیا ہو۔ حضرت عثمانؓ کی خلافت کے پہلے چھے سال نہایت امن و سکون سے گزرے، لیکن اس کے بعد بعض طبقوں کو حضرت عثمانؓ سے شکایات پیدا ہوگئیں اور یہ لوگ ان کے مخالف بن گئے۔ امّ المؤمنین ہونے کی حیثیت سے لوگ حضرت عائشہؓ کے پاس بھی آ کر حضرت عثمانؓ کے خلاف شکایات پیش کرتے لیکن وہ سب کو صبر و تحمّل کی تلقین کرتیں، گروہ بندی سے انہیں کبھی سروکار نہیں رہا۔

حضرت عثمانؓ کو ذوالحجہ ۳۵ھ/جون ۶۵۶ء میں باغیوں نے شہید کر دیا۔ اس فتنے کے دوران میں حضرت عائشہؓ مکّۂ معظمہ میں مقیم تھیں جہاں وہ حج کے سلسلے میں آئی ہوئی تھیں۔ حضرت

عثمانؓ کی شہادت کا واقعہ عالم اسلام کے لیے ایک عظیم سانحہ تھا۔ جب حضرت عائشہؓ کو اس کی اطلاع ہوئی تو انھیں بڑا دکھ ہوا۔ ادھر مدینۂ منورہ میں حضرت علیؓ کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت ہو گئی اور ہر طرف سے خلیفۂ ثالث کا قصاص لینے کا مطالبہ کیا جانے لگا۔ مدینے سے حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ نے آ کر حضرت عائشہؓ کو وہاں کے حالات سے تفصیلاً مطلع کیا۔

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے کوئی چار ماہ بعد حضرت عائشہؓ دعوت اصلاح کی خاطر بصرے کو روانہ ہوئیں۔ حضرت عائشہؓ اور ان کے ساتھ حضرت طلحہؓ و زبیرؓ کے بصرے جانے کی خبر سن کر حضرت علیؓ بھی وہاں پہنچ گئے۔ اگرچہ فریقین میں سے کسی کو گمان تک نہ تھا کہ جنگ تک نوبت پہنچ جائے گی لیکن بہت سی وجوہ کی بنا پر جن کی تفصیل کتب تاریخ میں دیکھی جا سکتی ہے، جمادی الآخرہ ۳۶ھ/دسمبر ۶۵۶ء میں حضرت عائشہؓ اور حضرت علیؓ کے حامیوں کے درمیان وہ جنگ برپا ہوئی جو تاریخ اسلام میں جنگ جمل [رک بآں] کے نام سے مشہور ہے، کیونکہ تمام جنگ کا زور اس اونٹ کے گرد تھا جس پر حضرت عائشہؓ محمل میں سوار تھیں۔ حضرت طلحہؓ و زبیرؓ شہید ہوئے اور لڑائی میں حضرت علیؓ کا پلڑا بھاری رہا۔

یہ جنگ اگرچہ بالکل اتفاق طور پر پیش آئی تھی، لیکن پھر بھی اصلاح کا یہ طریقہ اختیار کرنے پر حضرت عائشہؓ کو اپنی اجتہادی غلطی کا ہمیشہ افسوس رہا۔ ابن سعد میں ہے کہ جب وہ قرآن مجید کی یہ آیت پڑھا کرتیں: وَ قَرْنَ فِیْ بُیُوْتِکُنَّ (۳۳ [الاحزاب]: ۳۳) تو اس قدر روتی تھیں کہ آنچل تر ہو جاتا تھا۔ تاریخی روایات کے مطابق حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں نے عام لوگوں کے سامنے دل صاف ہو جانے کا اعتراف کیا۔

الطبری (ج ۶) کے مطابق حضرت عائشہؓ نے اقرار کیا کہ مجھ کو علیؓ سے کوئی کدورت نہیں اور حضرت علیؓ نے بھی اسی قسم کے الفاظ کہے۔

جنگ کے بعد حضرت علیؓ نے امّ المؤمنینؓ کو بحفاظت حجاز روانہ کر دیا۔ زندگی کا باقی حصہ انھوں نے مدینۂ منورہ میں نہایت خاموشی اور وقار کے ساتھ دین کی تبلیغ و اشاعت میں مصروف رہ کر گزارا۔ انھوں نے ۱۷ رمضان المبارک ۵۸ھ/۱۳ جولائی ۶۷۸ء کو داعی اجل کو لبیک کہا اور حسب وصیت مدینے کے قبرستان جنت البقیع میں دفن کی گئیں۔

حضرت عائشہؓ خُلقِ اسلامی کے بلند ترین مرتبے پر فائز تھیں۔ ان کی تربیت صحیح معنوں میں حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صحبت میں ہوئی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ زہد و نیکی کا بہترین نمونہ سمجھی جاتی تھیں۔ سنجیدگی، فیاضی، قناعت پسندی، اللہ کی عبادت گزاری اور انسانی ہمدردی کے اوصاف ان کی ذات میں بتمام و کمال موجود تھے۔ علاوہ ازیں وہ صحابۂ کرامؓ میں علم و فضل کے اعتبار سے بھی منفرد شخصیت کی مالک تھیں اور یہی وہ اوصاف حمیدہ اور اخلاق عالیہ تھے جن کی بنا پر وہ صحابۂ کرامؓ کی عقیدت مندی کا مرکز بنی رہیں۔

حضرت عائشہؓ کا شمار کثیر الروایۃ صحابۂ رسولؐ میں ہوتا ہے۔ ان سے مروی احادیث کی کل تعداد دو ہزار دو سو دس ہے، ان میں سے دو سو چھیاسی احادیث صحیحین میں شامل ہیں۔ ان کے پاس قرآن مجید کا بھی ایک قلمی نسخہ موجود تھا، جسے انھوں نے اپنے غلام ابو یونس سے لکھوایا تھا۔ قراءت کے بعض طریقے بھی ان سے مروی ہیں۔ تابعین میں سے اکابر علما کی اکثریت ان کے شاگردوں کی صف میں شامل ہے، ان میں سے عروہ بن زبیرؒ، قاسم بن محمدؒ، ابو سلمہ بن عبدالرحمنؒ،

مسروق، عمرۃ، صفیۃ بنت شیبہ، عائشۃ بنت طلحہ کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ انہیں شعر و سخن سے بھی دلچسپی تھی اور حسب موقع شعر پڑھ دینے کا ملکہ تھا ۔ ان کی فصاحت بھی مشہور تھی ۔ تاریخ عرب اور دیگر مضامین سے وہ خوب واقف تھیں ۔

مآخذ : (۱) کتب تفسیر بذیل سورۃ النور و الاحزاب؛ (۲) کتب حدیث : البخاری : الصحیح؛ مسلم : الصحیح؛ الترمذی : سنن؛ ابوداؤد؛ حاکم : المستدرک (مختلف ابواب، خصوصًا ابواب المناقب اور ابواب فضائل الصحابہ)؛ ابن حنبل : المسند، ۶ : ۲۹ تا ۲۸۲؛ (۳) ابن ہشام : سیرۃ الرسول، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن سعد : طبقات، ۸ : ۳۹ تا ۵۶؛ (۵) البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۴۰۹ تا ۴۲۲؛ (۶) الذھبی : سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۹۸ تا ۱۳۱؛ (۷) الطبری : التاریخ، ۳ : ۶۷ ببعد؛ (۸) ابن الاثیر : اسد الغابۃ، ۵ : ۵۰۱ تا ۵۰۳؛ (۹) السیوطی : عین الاصابہ فیما استدرکتہ السیدۃ عائشۃ علی الصحابۃ؛ (۱۰) ابن عبدالبر : الاستیعاب؛ (۱۱) ابن کثیر : البدایۃ والنہایۃ؛ (۱۲) المسعودی : مروج الذھب؛ (۱۳) ابن حجر : اصابۃ، ۴ : ۶۹۱ ببعد؛ (۱۴) ابن تیمیّہ : منہاج السّنۃ، ۲ : ۱۸۲ تا ۱۸۳؛ (۱۵) القلقشندی : صبح الاعشی، ۵ : ۴۳۵؛ (۱۶) ابو نعیم الاصفہانی : حلیۃ الاولیاء، ۲ : ۴۳؛ (۱۷) ابن الجوزی : صفۃ الصفوۃ، ۲ : ۶؛ (۱۸) عمر ابوالنصر : علیؓ و عائشہؓ، قاہرہ ۱۹۴۷ء (اردو ترجمہ : محمد احمد پانی پتی، لاہور ۱۹۶۶ء)؛ (۱۹) عمر رضا کحّالہ : اعلام النساء، ۲ : ۷۶۰؛ (۲۰) عباس محمود العقاد : الصّدیقۃ بنت الصّدیقؓ، قاہرہ ۱۹۴۳ء (اردو ترجمہ : محمد احمد پانی پتی، لاہور ۱۹۵۷ء)؛ (۲۱) ملک محمد الدین : سیرۃ عائشہ صدیقہؓ، لاہور ۱۹۱۸ء؛ (۲۲) سید سلیمان ندوی : سیرۃ عائشہؓ، اعظم گڑھ ۱۳۴۲ھ؛ (۲۳) سعید انصاری : سیر الصحابیات، اعظم گڑھ ۱۹۵۳ء؛ (۲۴) رازق الخیری : مسلمانوں کی مائیں، کراچی ۱۹۶۳ء؛ (۲۵) محمد علی : خلافت راشدہ ۔

(امین اللہ وثیر)

⊗ **عائشۃ بنت طلحۃؓ** : عرب کی مشہور خواتین میں سے ہیں، وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے ایک صحابی حضرت طلحہ بن عبید اللہ [رکّ بان] کی بیٹی تھیں، ان کے والد بھی مشہور آدمی تھے، اپنی والدہ امّ کلثوم کی نسبت سے وہ حضرت ابوبکرؓ کی نواسی تھیں اور ان کی دختر حضرت عائشہ کی بھانجی، گویا وہ دونوں جانب سے عالی نسب تھیں ۔ وہ حسین و جمیل خاتون تھیں لیکن روایتوں کی رو سے طبیعت میں سختی تھی ۔ بہت سے شعرا نے ان کے بارے میں اشعار بھی کہے ہیں ۔ وہ اشعار کی شائق بھی تھیں (ابن قتیبہ : الشعر، ص ۳۲۲؛ کتاب الاغانی، ۱۰ : ۱۰۷ ببعد) ۔

وہ اپنے زمانے کی ایک بہت ہی باثر خاتون تھیں اور تکلف کی زندگی گزارتی تھیں بلکہ بعض اوقات تو خلفاء کی بیٹیوں اور بیگمات کو بھی ان کے جاہ و حشم پر رشک آتا تھا، ایک دفعہ جب وہ اپنے خدام و حشم کے ساتھ حج پر گئیں تو عبدالملک بن مروان کی بیوی عاتکہ بنت یزید بن معاویہ نے ان کی سواری کو دور سے آتے ہی پہچان لیا کہ اس شان کے ساتھ آنے والی وہی ہو سکتی ہیں (الاغانی، ۱۰ : ۱۱۷ ببعد؛ الجاحظ : بخال (طبع Pellet)، پیرا ۲۰)، انھوں نے یکے بعد دیگرے ایک سے زیادہ نکاح کئے ۔ پہلے وہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر، پھر مصعب بن الزبیر اور ان کی وفات کے بعد عمر بن عبیداللہ التیمی کے نکاح میں آئیں (کتاب الاغانی، ۱۰ : ۱۰۹ تا ۱۱۳)، کتابوں میں ان کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے ۔ لیکن ناقدانہ نظر سے دیکھنے پر اندازہ ہوتا ہے کہ بہت سی روایتیں بے بنیاد اور غلط ہیں تاہم ان کی پرتکلف زندگی کے بارے میں

سب باتیں شاید غلط نہیں، ان کی وفات کی تاریخ معلوم نہیں۔

مآخذ: (۱) ابن قُتَیبہ: المعارف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/ ۱۹۳۴ء، ص ۲۰۱ تا ۲۰۳؛ (۲) ابن سعد: طبقات، ۸: ۳۴۲؛ (۳) البلاذری: انساب، ۱۱: ۲۶، ۲۰۳ تا ۲۰۵، ۲۲۲؛ (۴) محمّد بن حبیب: المحبّر، حیدرآباد ۱۳۶۱ھ/ ۱۹۴۲ء، ص ۶۶، ۱۰۰، ۴۳۲؛ (۵) الاغانی، بمدد اشاریہ؛ (۶) النووی: تہذیب، ص ۸۵۰؛ (۷) A von Kremer: *Culturgesch. des orients unter den chalifen*، ۱: ۲۹، ۲: ۹۹۔

[ادارہ]

* **عائشة بنت یوسف:** رکّ بہ الباعُونی۔

* **عائشة المَنُّوبیّة:** ساتویں صدی ھجری/ تیرھویں صدی عیسوی میں تونس کی ایک پاکباز زاھدہ، جن کا پورا نام عائشة بنت عمران بن الحجّاج سلیمان تھا۔ جس نسبت سے وہ مشہور ھیں، وہ ان کے گاؤں مَنُّوبہ (La Mannuba) سے مأخوذ ھے، جو تونس سے پانچ میل کے فاصلے پر مغرب کی سمت واقع ھے۔ وہ تونس میں، عام طور پر 'السیّدہ' کے اعزازی لقب سے بھی مشہور تھیں۔ حفصی خاندان (جس کے عہد میں وہ گزری ھیں) کے معاصر مؤرخین ان کے بارے میں بالکل خاموش ھیں، لیکن ھمارے پاس ان کے مناقب کا ایک مختصر سا مجموعہ موجود ھے، جسے ایک نیم خواندہ مصنف نے ایک ایسے اسلوب میں لکھا ھے جو مقامی محاورے سے بہت متأثر ھے۔ ایسا معلوم ھوتا ھے کہ اس کتاب کے مصنف نے ایک اور مجموعے سے استفادہ کیا ھے، جو سیّدہ کی زندگی میں یا ان کی وفات کے کچھ عرصے بعد منّوبہ کی مسجد کے ایک امام نے تالیف کیا تھا۔ صغر سنی ھی میں عائشة منّوبیّہ سے چند ایسی کرامات کا ظہور ھوا جن کی وجہ سے لوگوں کو ان سے عقیدت ھو گئی۔ جب وہ سن رشد کو پہنچیں تو ان کے والدین نے ان کی شادی ان کے حقیقی عم زاد سے کرنا چاھی، لیکن اپنے صوفیانہ نصب العین کی بنا پر انھوں نے شادی سے انکار کیا اور خود تونس پہنچ گئیں، جہاں انھوں نے ایک قیسریّہ (ایک قسم کی کاروان سرائے) میں پناہ لی جو "باب الفلّاق" (شہر کے جنوب مشرق میں جو بعد میں "باب الگرجانی" کے نام سے مشہور ھوا) کے باھر واقع تھی، انھوں نے اپنی زندگی یہیں بسر کی اور انھیں ایک ولیّہ کی حیثیت سے، بالخصوص طبقۂ عوام میں، بڑی شہرت حاصل رھی۔ زبانی روایت یہ ھے کہ انھوں نے صوفیانہ تعلیم مشہور صوفی ابوالحسن الشّاذلی سے حاصل کی تھی، جو ان کی زندگی میں تونس میں موجود تھے، لیکن اس واقعے کا کوئی ذکر نہ تو ان کے اپنے مناقب میں ھے اور نہ الشّاذلی کے شاگردوں کے مناقب میں ملتا ھے۔ انھوں نے بڑی عمر کو پہنچ کر ۲۱ رجب ۶۵۵ھ/ ۲۰ اپریل ۱۲۵۷ء یا ۱۶ شوال ۶۵۳ھ/ ۱۹ نومبر ۱۲۵۵ء کو وفات پائی۔ [مناقب میں لکھا ھے کہ وہ ۶۷ سال کی عمر میں جمعے کے روز ۲۱ رجب ۶۵۵ھ/ ۴ اپریل ۱۲۵۷ء کو واصل بحق ھوئیں۔ زمانۂ حال کا مؤرخ الباجی المسعودی مذکورۂ بالا تاریخ کے علاوہ ایک اور تاریخ ۱۶ شوال ۶۵۳ھ/ ۱۸ نومبر ۱۲۵۵ء بھی دیتا ھے جو ایک گمنام مأخذ کی رو سے اس بزرگ خاتون کے لوح مزار پر کندہ تھی جو باب الگرجانی کے قبرستان میں ھے۔ وہ یہ بھی اضافہ کرتا ھے کہ اس لوح مزار پر ان کا نام عائشة بنت موسٰی بن محمّد درج تھا]۔ بہرحال یہ یقینی بات ھے کہ یہ ولیہ اس قبرستان میں مدفون ھیں جس کا نام ان کے زمانے میں "مقبرة الشّرف" تھا۔ اس صدی کے آغاز میں ان کے ایک عقیدت مند مرید نے یہ دعوٰی کیا تھا کہ اسے یہیں ان کا مزار ملا ھے۔ چنانچہ اس نے اس مزار پر لکڑی کا قبّہ

بنا دیا اور یہ مقام اب تونس کی خواتین کے لیے ایک مقدس زیارت گاہ بن گیا ہے۔ تاہم اس مقام سے، جہاں عائشة نے پناہ لی تھی اور جسے انھوں نے اپنا گھر بنایا تھا، آج بھی ان کے معتقد بالخصوص عورتیں بڑی عقیدت رکھتی ہیں اور اس کا نام اب تک "المنوبیہ" چلا آتا ہے۔ [یہ مقام بہت دل کش ہے اور الگرجانی کے گورستان سے بجانب جنوب مشرق کوئی تین سو گز کے فاصلے پر واقع ہے، جہاں سے شہر تونس کے ایک بہت بڑے حصے کا منظر، وہ جھیل جو شہر کو سمندر سے جدا کرتی ہے اور سَبْخَةُ السَّیْجُومی (جو عام طور پر السّجومی کے نام سے مشہور ہے) سب صاف نظر آتے ہیں]، قدیم قیصریّہ کے ارد گرد رفتہ رفتہ ایک چھوٹا سا مرکزی محلہ بس گیا، جس میں ایک نجی عبادت گاہ، زائروں کے لیے حجرے، لوگوں کے ذاتی مکانات اور چند دکانیں بھی تعمیر ہوگئیں۔ [موجودہ طرز کی چند عمارتوں کے اضافے سے اس مقام کی اہمیت اور بڑھ گئی ہے۔ عام لوگوں کے راسخ خیالات کی رو سے ارد گرد کا سارے کا سارا علاقہ کسی نہ کسی طرح اس زاہدہ کی زندگی سے وابستہ ہے۔ چنانچہ مثلاً تازہ چارے کے ایک ویران گودام کا دروازہ اس جگہ بن گیا ہے، جہاں وہ کپڑا بنتے وقت اپنی سلائیاں لٹکایا کرتی تھیں]۔ فاتحہ خوانی کے اجتماع (میعاد) کے واسطے جمعرات کا دن مردوں کے لیے اور دوشنبے کا دن عورتوں کے لیے مخصوص ہے۔ منوبہ کے گاؤں میں وہ گھر جو ان کی ولادت گاہ تھا خاص طور پر عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ حسینی بے محمّد الصّادق کے عہد (۱۸۵۹ تا ۱۸۸۲ء) میں اسے ایک بہت وسیع مکان کی شکل دے دی گئی، جس میں زاویے کے علاوہ الگ الگ نجی حجرے بھی بنا دیے گئے اور ایک بہت بڑا مسقّف ایوان بھی بنایا گیا، جس میں برادرانِ طریقت کی مجالس منعقد ہوا کرتی تھیں۔ آج کل کے زمانے میں چونکہ مشائخ طریقت کے قائم کردہ سلسلوں میں پہلی سی سرگرمی نہیں اس لیے منوبہ کی قدیم عمارات، جن کی مرمت اور حفاظت کا کوئی انتظام نہیں کیا گیا، شکستہ اور بوسیدہ ہوتی جا رہی ہیں۔ السّیدہ للاّ العائشة المنّوبیة کی شان میں معتقدانہ نظمیں عوامی زبان میں بکثرت لکھی گئی ہیں۔ Sonneck نے اپنی کتاب (*Chants arabes du Maghreb*، ۱ : ۵ تا ۷ و ۲ : ۳۶ تا ۳۹) میں ان کے نمونے دیے ہیں۔ تونس میں بالخصوص لڑکیوں کو اکثر المنّوبیة اور السّیدہ کے لقب دیے جاتے ہیں، بلکہ ولیّۂ مذکورہ کی نسبت سے ایک مذکر لقب "المنّوبی" بھی بنا لیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) مصنّف نامعلوم: مناقب السیّدة عائشة المنّوبیة، تونس ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء، ص ۴۴؛ اس تصنیف کے کئی مخطوطات تونس میں موجود ہیں؛ (۲) محمّد الباجی المسعودی: الخلاصة النّقیّة فی امراء افریقیة، تونس ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء، ص ۶۴؛ (۳) Sonneck: *Chants arabes Maghreb*، ۱ : ۵ تا ۷ و ۲ : ۳۶ تا ۳۹؛ (۴) ایچ - ایچ عبدالوہاب: شہیرات التونسیات، تونس ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء، ص ۷۷ تا ۷۸۔

(ایچ - ایچ عبدالوہاب)

عائلة: (ع)، "خاندان"، مادّۂ عول یا عیل * سے ہے یہ لفظ قرآن مجید میں نہیں آیا، بجز ۹ [التوبہ]: ۲۸ کے، جہاں یہ ایک عَیْلَہ (مفلسی) کی ایک متبادل قراءت کے طور پر استعمال ہوا ہے، لیکن قاموس المحیط (بار دوم، ۴ : ۲۴) کے ایک حاشیے اور ایک حدیث سے جو امام الغزالیؒ سے نقل کی گئی ہے، عیال یا اہل خانہ کے مضمون کی تصدیق ہوتی ہے۔ زمانۂ حال کی روزمرہ زبان میں یہ لفظ اکثر عام طور پر استعمال ہوتا ہے، شاید عثمانلی قانون دیوانی (مجلّہ) کے زیر اثر مثلاً حقوق عائلہ قرار نامہ میں "عثمانلی قانون عائلہ" (*J.O.Ottoman*

۱۴ محرم ۱۳۳۹ھ) لیکن آج کل کے مہذب اسلوب بیان میں لفظ اُسْرۃ، کو ترجیح دی جاتی ہے ۔

اجتماعی نظریات : نسّابان عرب کے مجموعی کام کی بنیاد مضمرًا اس مفروضے پر قائم ہے کہ قبیلہ بڑے پیمانے پر ایک خاندان ہے، رابرٹسن سمتھ Robertson Smith نے اس حد سے زیادہ سادہ تصور کو صحیح طور پر جانچا ہے جو بظاہر معمولی سوچ سمجھ پر مبنی ہے، اور اس سے زیادہ قریب زمانے میں بِشْر فارس Bichr Farès (*L' Honneur chez les Arabes*، پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۴۹ تا ۵۰) نے یہ بات تسلیم کی ہے کہ "قدیم عربوں کی ہیئت اجتماعیہ کی تکوین و ترکیب کا مطالعہ قریب قریب ناممکن ہے"۔ یہ بیان اس خیال کے تو مطابق ہے جو خانہ بدوش عربوں نے اپنی ہیئت اجتماعی کے متعلق ظاہر کیا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ آیا یہ حقیقت کے مطابق ہے بھی یا نہیں ؟ سامیوں میں آبا پرستی اور اپنے فوت شدہ اسلاف سے عقیدت کا وجود، جس کے تسلیم کرنے سے رینان Renan انکار کرتا ہے، اے لوڈز A. Lods نے بائیبل کے قدیم زمانے کے بارے میں اور Goldziher نے دنیاے عرب کے سلسلے میں ثابت کردیا ہے، اسلاف سے عقیدت کا تعلق خاندان سے ہے اس لیے کہ اس طرح کی عقیدت طبعی طور پر خاندان کے اندر ہی کے لوگ رکھتے ہیں اور اس لیے بھی کہ اس میں اپنی بقا کے لیے اخلاف و اولاد کا تصور مضمر ہے ۔ یہ بات بھی ناممکن نہیں کہ اس عقیدت نے خاندان کی تشکیل میں کوئی کردار ادا کیا ہو؛ اور خصوصًا خاندان کو ایک ایسی مذہبی وحدت کی طرح قائم کرنے میں، جس کے سپرد بعض معاشرتی اعمال بھی ہوں ۔ اب بھی اکثر لوگ اپنے اسلاف کے ساتھ عقیدت اور وابستگی رکھتے ہیں اسے وہ ایک تاریخی رابطہ سمجھتے ہیں ۔ اور چاہتے ہیں کہ یہ رابطہ ختم نہ ہو۔ اسے وہ خیر و برکت کا موجب بھی سمجھتے ہیں، بلکہ ممکن ہے کہ اب تک جو یہ ضروری سمجھا جاتا ہے کہ نسل باپ سے چلے، یہ اس عقیدت کا ایک آخری نشان ہو، دوسری جانب اولیا پرستی اور مقامات مقدسہ کے احترام کو اسلاف پرستی سے مشابہ بنانا اختلاف رائے کو دعوت دینے کے مترادف ہے۔ لاھوتی اور ناسوتی انساب کے باہمی تعلق کو Dhorme (*La Religion des Hébreux nomades*، برسلز ۱۹۳۷ء، باب ۱۸) نے بخوبی واضح کر دیا ہے ۔ اس سے اس بات کی تصدیق ہو جاتی ہے کہ قانونی رشتے داریاں جن سے تحفظ یا اتحاد مقصود ہوتا ہے اور نسبی روابط اصل میں ایک ہی ہیں، اور یہی تصور اب تک خانہ بدوشوں میں موجود ہے، جو قبائلی نظام کا طرۂ امتیاز ہے ۔

سامیوں میں معاشرے کی بنیادی وحدت برادری تھی (عبرانی مشپحہ mis̲h̲paha، عربی حیّ [رک بآں])۔ مادری برادری کے درمیان خاندان سے باہر شادی کرنے کی تنظیم کے طوطیمی (totemistic) نظریے کو رابرٹسن سمتھ نے بہت قابلیت سے مرتب کیا ہے (*Kinship and Marriage in Early Arabia*، کیمبرج ۱۸۸۵ء) ۔ پروفیسر نولدکہ Nöldeke اس تصنیف پر اپنے تبصرے (*ZDMG*، ۱۸۸۶ء، ص ۱۴۸ تا ۱۸۷) میں برادریوں کے نام حیوانات کے ناموں پر رکھنے کی اہمیت سے اختلاف کرتا ہے "جو نسبۃً اس سے بہت کم شاذ و نادر دیکھنے میں آتا ہے جتنا کہ مصنف کے بیان سے مترشح ہوتا ہے" لیکن ان لسانی دلائل کے علاوہ (جو ایسے الفاظ پر مبنی ہیں، جن میں برادری کا نام ظاہر کرتے وقت کسی رحمی رشتے کا اشارہ پایا جاتا ہے، یا جو رشتوں کے دو متوازی سلسلوں، نسلی (agnate) اور خاندانی (cognate)، پر مبنی ہیں) اب تک جو حقائق معرض بحث میں آئے ہیں ان سے اس سے بہتر کوئی توجیہ فراہم نہیں ہوتی ۔ شادی کی ایسی رسوم جو مادری نظام قبائل سے مخصوص ہیں،

بظاہر جزیرہ نماے عرب میں نسبۃً دیر تک باقی رہیں۔ R. Smith نے باپ کی طرف سے قریبی رشتے داروں کے باہمی ازدواج کی ممانعت کے فقدان کو بھی ثبوت کے طور پر پیش کیا ہے، (کتاب مذکور، ص ۱۶۳) لیکن Wellhausen (*Die Ehe bei den Arabern, Nachr. Von d. königl. Ges. d. Wiss. u. d. Georg-August Univ. zu Göttingen*، ۱۸۹۳ء، ص ۴۳۱ تا ۴۸۲) کی راے (ص ۴۴۴) یہ ہے کہ اس بات کا کافی ثبوت نہیں ملتا۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ طوطمی (totemistic) رواج کا کوئی دور زمانۂ قدیم میں موجود تھا تو بھی ماننا پڑے گا کہ تاریخی زمانے کی ابتدا ہی سے قبائلی نظام کا رواج مضبوطی سے قائم ہو چکا تھا اور اس زمانے سے پہلے کے جو دستور باقی رہ گئے ہیں ان کی تشریح میں مشکلات درپیش ہیں۔ [Gertrude H. Stern: (*Marriage in Early Islam*، لنڈن ۱۹۳۹ء) کا یہ قول بالکل بے بنیاد ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے بعض سیاسی مصلحتوں کی بنا پر قبائل کے ساتھ جو ازدواجی رشتے قائم کیے تھے وہ آپؐ کی دوسری شادیوں سے مختلف تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ رسول اکرمؐ کی سب شادیاں حکم الٰہی سے ہوئی تھیں اور ان کے بارے میں اس قسم کا اظہار خیال نامناسب اور غیر علمی طریق کار ہے] [بہرحال موجودہ عہد تک شادیوں کا جو طریقہ جاری ہے اس سے پتا چل سکتا ہے کہ عربوں کا عائلی نظام ابوی تھا]۔

اسلام میں عائلہ کی حیثیت: [اسلام نے ایک نیا معاشرہ پیدا کیا جس میں بعض رسم و رواج پرانے تھے] شروع میں اس نے محض رسم و رواج کے اخلاقی معیاروں کی اصلاح کی طرف توجہ کی۔ اسلام کے دوسرے یعنی مدنی دور میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو جو اب رئیس دولت [اسلامی] بھی تھے عدل و انصاف کا کام بھی سنبھالنا پڑا اور انفرادی مقدموں کا فیصلہ کرتے کرتے ایک مجموعۂ ضوابط تیار ہو گیا جس کی حیثیت ایک دستوری قانون کی سی ہو گئی۔ G. H. Stern، جس کی کتاب کا ذکر اوپر آ چکا ہے، یہ ثابت کرتا ہے کہ آپؐ کے پیش نظر ایک اصلاحی منصوبہ تھا جو اس بات کا مقتضی تھا کہ جاہلیت کے پراگندہ اور درہم برہم معاشرے میں اچھی رسمیں پیدا کی جائیں۔ بہرحال آج بحیثیت مجموعی خاندان کا نمونہ حیرت انگیز پائداری کے ساتھ سارے مشرق قریب میں نظام پدری ہی پر مبنی نظر آتا ہے، یعنی اسی نظام پر جس کی تصویر اس سے پہلے قدیم زمانے کے حطّی، بابلی، آشوری اور سمیری نظام ہاے قانون میں نظر آتی ہے۔ نیز رک بہ حریم، نکاح اور طلاق۔

مآخذ: (۱) محولۂ بالا تصانیف کے علاوہ حسب ذیل مآخذ سامیوں کی عتیقات سے متعلق دیکھے جائیں: (۲) Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites*، لنڈن ۱۸۸۹ء (بار دوم طبع S. A. Cook، ۱۹۲۷ء)؛ (۳) I. Goldziher: *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes*، در RHR، ۱۸۸۴ء، ص ۳۳۲ تا ۳۵۹؛ (۴) A. Lods: *La croyance à la vie future et le Culte des morts dans l'antiquité hébraique*، پیرس ۱۹۰۶ء۔ دور جدید کے لیے دیکھیے H. R. A. Gibb: *Modern Trends in Islam*، شکاگو ۱۹۴۷ء، فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۹۴۹ء؛ (۵) R. Paret: *Zur Frauenfrage in der arabische islamischen Welt*، Stuttgart ۱۹۳۴ء؛ (۶) Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، لنڈن ۱۸۹۵ء؛ (۷) کاظم داغستانی: *Etude Sociologique Sur la famille musulmane Contemporaine en Syrie*، مطبوعۂ پیرس، مکمل مآخذ کے لیے

دیکھیے Note sur la famille dans le monde : J. Lecerf arabe et Islamique Arabica، بار اوّل ۱۹۵۶ء۔

(J. LECERF)

* **عَباء** : [= کساء]، رک بہ اہلُ البیت

* **عَبَابْدَہ** : (واحد : عبّادی) باجہ (Bedja) کا ایک عربی زبان بولنے والا قبیلہ، اصلاً بالائی مصر کے رہنے والے جن کی شاخیں شمالی سوڈان میں پھیلی ہوئی ہیں ۔ مصر میں ان کے علاقے کی انتہائی شمالی حد وہ صحرائی شاہراہ ہے جو قنہ سے قُصَیر کو جاتی ہے اور ان کے خانہ بدوش قبائل لقصور Luxor اور اُسوان کے مشرق میں صحرا نوردی کرتے رہتے ہیں ۔ عبابدہ نسل کے اصل لمالندے خانہ بدوش ہی ہیں، لیکن بعض اقامت پذیر قبائل بھی ہیں جنھوں نے فلّاحین کے ساتھ مراسم ازدواج قائم کر لیے ہیں اور زیادہ تر انھیں کی طرز زندگی اختیار کر لی ہے ۔

بحیرۂ احمر کے ساحل پر ماھی گیروں کا ایک چھوٹا سا قبیلہ قِرنجاب ہے جنھیں بعض لوگوں نے اصلی قبائل تسلیم نہیں کیا ۔

باجہ کے دیگر قبائل کی طرح عبابدہ بھی عربی النسل ہونے کا دعوٰی کرتے ہیں اور کہتے ہیں ان کے جد عبّاد کا، جس کے نام سے یہ قبیلہ منسوب ہے، شجرۂ نسب رسولِ اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے مشہور صحابی زُبَیر بن العوّام سے شروع ہوتا ہے ۔ ان میں سے بعض قبائلیوں کا، جو سوڈان میں قیام رکھتے ہیں، خیال یہ ہے کہ وہ بنو ھلال کے ایک عرب سلمان نامی کی اولاد ہیں ۔ گو بحیثیت مجموعی ان کے عربی النسل ہونے کا یہ دعوی بلاشبہہ غلط ہے؛ تاہم اس دعوے سے ان حالات کی یاد یقیناً تازہ ہو جاتی ہے جن کے تحت جُہَینہ اور رَبیعہ عربوں نے باجہ سرداروں کی لڑکیوں سے شادیاں کرکے سوڈان میں تفوق حاصل کر لیا تھا ۔ ان سرداروں کے ہاں ابتدا میں سلسلۂ نسب ماں کی طرف سے شروع ہوتا تھا ۔ ابن خَلْدون کا خیال یہ ہے کہ جس طریق عمل کی بنا پر نوبہ کی سلطنت جُہَینہ کے ہاتھ آ گئی تھی وہ ضرور باجہ کے معاملے میں بھی وقوع پذیر ہوا ہوگا ۔

مآخذ : (۱) H. A. MacMichael : History of the Arabs in the Sudan، کیمبرج ۱۹۲۲ء؛ (۲) C. G. Seligman : Races of Africa، لنڈن ۱۹۳۰ء؛ (۳) G. W. Murray : Sons of Ishmael، لنڈن ۱۹۳۵ء؛ (۴) H. A. Winckler : Ägyptische Volkskunde، Stuttgart ۱۹۳۶ء (مکمل فہرست مآخذ) ۔

(S. HILLELSON [تلخیص از ادارہ])

عِبادات : [(ع، عبادۃ کی جمع) عبادتیں، ؛ عبادتوں سے متعلق احکام الٰہی؛ مادۂ ع ب د سے عبادت کے معنی ہیں غایت تذلُّل (عبودیت کے بھی یہی معنی ہیں دیکھیے الراغب : المفردات) لیکن التھانوی نے مجمع السلوک، کے حوالے سے عبادت، عبودیت اور عبودۃ میں فرق بتایا ہے ۔ وہ یوں کہ عبادت کے معنی ہیں نہایت تعظیم اور یہ اس ذات کے لیے لازم ہے جس سے انعامات بدرجۂ نہایت صادر ہوتے ہیں اور وہ خدا کی ذات ہے؛ عبودیت عبادت کی ظاہری بجا آوری سے زیادہ داخلی شعور و حضور کا نام ہے ۔ عبادت کا محل بدن ہے اور عبودیت کا محل روح ہے اور یہ رضا بالحکم کا مقام ہے اور عبودۃ ان دونوں سے بلند تر ہے اور اس کا مقام سِرّ ہے اور خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سب کے سب اس مرتبے کے مالک تھے ۔ فرق کی ایک اور صورت بھی بتائی گئی ہے، عبادت یہ ہے کہ عبد وہ کرے جو مولا کی رضا ہو (یہ عوام مومنین کا مقام ہے) اور عبودیت خواص مومنین کا مقام ہے اور وہ یہ ہے کہ جو مولا کرے اس پر عبد راضی ہو ۔ عبودیت کی چار صورتیں بیان کی گئی ہیں : (۱) الوفاء بالعہود؛ (۲) الرضاء بالموعود؛ (۳) الحفظ للحدود؛ اور (۴) الصبر

علی المفقود ۔ عبادت کرنے والوں میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے ربّ کی عبادت کرتے ہیں اجلالًا و ہیبةً اور بعض وہ ہیں جو "حیاءً منه" عبادت کرتے ہیں اور بعض محبةً له ۔ خلاصة السلوک میں ہے : عبودیت نام ہے ترک دعوٰی کا اور حبّ المولٰی کا ۔ عبودیت کے بہت سے معنی آتے ہیں : (۱) ترک اختیار؛ یا (۲) منع النفس عن الهوٰی؛ یا (۳) زجر النفس؛ یا (۴) طاعت فی امر المولٰی ۔ ان میں سے ہر ایک انفرادًا اور سب مل کر مجموعًا عبودیت ہیں ۔ عبودیت کے معنی الحرّیت بھی ہیں ۔ مجمع السلوک کی رو سے عبادت کے بھی تین مراتب ہیں : (۱) عبد ثواب کی اُمید اور عقاب کے خوف سے ربّ کی عبادت کرے؛ (۲) ثواب کے لیے عبادت کرے، مگر مرتبۂ اخلاص سے نہ نکلے؛ (۳) عُبدیت کا مقام اشرف حاصل کرنے کے لیے عبادت کرے اور اس کے علاوہ کوئی طلب نہ ہو [یہ سب مطالب التہانوی : کشاف سے لیے گئے ہیں] ۔ الراغبؒ نے لکھا ہے کہ عبادت دو طرح کی ہے : (۱) عبادت بالتسخیر؛ (۲) عبادت بالاختیار — ، اول الذّکر سے مراد وہ عبادت ہے جس کا صدور از روے فطرت و وجدان ہوتا ہے اور ثانی الذّکر اختیاری ہے، مثلاً عبادات شرعیہ وغیرہ [رکّ بہ شرع ۔ شریعت] ۔ عبادت کے عام معنی پرستش کے ہیں جو کسی کی بھی ہو سکتی ہے، مثلاً بتوں کی مگر دراصل اللہ تعالٰی کی عبادت ہی حقیقی عبادت ہے جس کی طرف قرآن مجید نے بار بار بلایا ہے ۔ قرآن مجید میں عبادت کا تذکرہ کئی جگہ آیا ہے (مثلاً ۱۰ [یونس] : ۲۹؛ ۱۸ [الکہف] : ۱۱۰؛ ۱۹ [مریم] : ۶۵ و مواضع کثیرہ؛ ۴۶ [الاحقاف] : ۶) .

عبادت کی ایک عمومی غیر رسمی شکل دعا بھی ہے، لیکن شریعت کی طرف سے بالذات عبادات میں صلوٰۃ کو اپنی رسمی شکل میں نہایت اہم مقام حاصل ہے ۔ ان دونوں صورتوں میں نیت اور اخلاص ضروری شرائط ہیں ۔ عبادت میں خشوع و خضوع پر خاص زور دیا گیا ہے جس سے ربّ کی عظمت اور عبد کے تذلل کا اظہار ہوتا ہے ۔ اس عمل میں اللہ تعالٰی کے حضور کی لذّت ملتی ہے اور نماز کے ضمن میں حکم بھی یہی ہے ۔ حدیث میں آیا ہے کہ [أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ، مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۱] = خدا کے حضور اس طرح کھڑے ہو گویا کہ تم اسے دیکھ رہے ہو اور اگر یہ حالت پیدا نہ ہو تو یوں کہ گویا وہ تمھیں دیکھ رہا ہے ۔ عبادت کے سلسلے میں مادّہ پرست اذہان بہت کچھ تشکیک کا اظہار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالٰی کو بندے کی اس عبادت و دعا کی کیا ضرورت ہے؟ سچ یہ ہے کہ اللہ تعالٰی کی ذات ہماری عبادتوں سے بے نیاز ہے اور اس کے بجائے، مخلوق اور بندہ عبادت کا ضرورت مند ہے ۔ اس میں شبہہ نہیں کہ عبادت میں ایک مقام اخلاص بھی ہے جس کا حضرات صوفیہ نے بہت تذکرہ کیا ہے (مثلاً دیکھیے ابو نصر سرّاج : کتاب اللمع) ۔ یہ اونچا مقام ہے جس میں بندے کو ربّ کی رضا کے سوا کچھ مطلوب نہیں ہوتا، لیکن اس کا ایک بشری پہلو بھی ہے جس میں انسان اپنی ضرورتوں اور تکلیفوں کا خود سے ذکر کرکے ان کا ازالہ چاہتا ہے ۔ انسان فطرةً و خلقةً کمزور اور ناقص پیدا کیا گیا ہے، بے بسی، بے کسی، کوتاہی اور محرومی اس کی تقدیر ہے — وہ جب خود کو بے بس پاتا ہے تو اس کو دور کرنے کے لیے اپنے رب کو پکارتا ہے، اپنی ہستی اور اپنی صلاحیتوں پر انحصار نہیں کر سکتا — لہٰذا عبادت میں خداے برتر سے استعانت کا ایک احتیاجی پہلو بھی آ جاتا ہے، لیکن اس میں کلام نہیں کہ یہ عبادت کا ایک اضطراری پہلو ہے ۔ عبادت کا اصل مقصد شرف حضور حاصل کرنا اور رب العالمین کی تعظیم کا اظہار ہے ۔ بشری سطح پر عبادت تکمیل شخصیت

اور توسیع صلاحیت کا کام دیتی ہے۔ انبیا تک نے نازک لمحات میں خدا سے (بذریعۂ عبادت و صلوٰۃ) دعا مانگی اور قبول ہوئی۔ عبادت قلب کو صاف رکھتی ہے اور ارادوں میں خلوص اور استقامت پیدا کرتی ہے۔ جو لوگ عبادت کے قائل نہیں وہ نازک لمحات میں مایوس ہو کر بے آبرو اور بے توازن ہوجاتے ہیں۔ شاہ ولی اللہؒ دہلوی نے حجۃ اللہ البالغۃ میں، عبادت کی ضرورت پر بحث کرتے ہوے لکھا ہے کہ عبادت، ربّ العالمین کا اس کے انعام بے پایاں کی وجہ سے بندے پر حق ہے اور یہ امر فطری طور سے، بندے (مخلوق) کے وجدان میں موجود ہے (شاہ ولی اللہ : حجۃ اللہ البالغۃ، اردو ترجمہ) یہی عبادت، بشریت کی فطرت بھی ہے اور اس کی تکمیل بھی۔ کسی برتر وجود سے مکالمہ، مناجات، سرگوشی، استعانت اور ذوق محبت انسان کے فطری تقاضوں کی تکمیل کا نام ہے جس کے بغیر قلب کی کھیتی ویران اور بے آب ہی رہتی ہے — عبادت اس آرزو کی عملی کوشش کا نام ہے جو قلب انسانی میں روحانی مقامات کی برتری اور بلندی کے حصول کے لیے موجود رہتی ہے — اور اسے اوپر اٹھاتی ہے۔

[اسلام میں عبادات کا ایک رخ داخلی و قلبی ہے، اور دوسرا خارجی و جسمانی و مجلسی۔ ان دونوں رخوں کے بارے میں، قرآن و حدیث اور کتب فقہ میں مفصل احکام موجود ہیں۔ اسلام میں عبادت صرف وہی نہیں جو خدا سے مناجات و مکالمے کا روپ دھارتی ہے بلکہ وہ بھی ہے جو اندر کی طہارت کے ذریعے خارجی اجتماعی اعمال و افعال انسانی کے بارے میں بھی صدق و اخلاص، حسن نیت اور حسن عمل کے اوصاف پیدا کرتی ہے — داخلی عبادت کے بغیر، عبادت کے ظاہری رخ ناقص رہتے ہیں]۔

لفظ عبادات کا مفہوم : اسلام کا نظام احکام تین بنیادوں پر قائم ہے : (۱) عقائد؛ (۲) عبادات؛ اور (۳) معاملات۔ فقہ کی کتابوں میں عبادات کے عام عنوان کے تحت مندرجۂ ذیل امور شامل کیے جاتے ہیں۔ طہارت، صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم، حج اور بعض اوقات جہاد بھی۔ العبّادی (الجوهرة النیرۃ، قسطنطینیه ۱۳۲۳ھ، ۱ : ۳۶۴) کے بیان کے مطابق مشروعات پانچ گروہوں میں تقسیم ہیں جن میں (۱) اصول و عقائد؛ (۲) عبادات؛ (۳) معاملات جن میں اشیا (مال) سے متعلق دو فریقوں کے مابین معاہدات (معاوضات)، احکام مناکحات، یک طرفہ معاہدات (امانات) جن کا دار و مدار اعتماد پر ہوتا ہے اور وراثت؛ (۴) عقوبات؛ (۵) اور کفّارات شامل ہیں؛ تاہم ابن نجیم (البحر الرائق، ۱ : ۷) اور ابن عابدین (ردّ المحتار، ۱ : ۵۸) پانچویں قسم کے بجاے آداب کا ذکر کرتے ہیں، یعنی اخلاقی نوعیت کے ایسے احکام ہیں جن کا ذکر عام عقائد کی طرح فقہ کی کتابوں میں نہیں بلکہ احادیث کی کتابوں میں کیا گیا ہے، لیکن فقہی کتابوں کی ترتیب اس نظری تقسیم کے مطابق نہیں ہے۔ یہ اقسام، یعنی عبادات، معاملات، مناکحات، جنایات، حدود اور حکومات، کم از کم پانچویں صدی سے فقہ کی کتابوں کے مخصوص ابواب کے لیے مقررہ اصطلاحات بن گئیں، جن کی ترتیب مختلف مذاہب میں مختلف ہے۔ تیسری صدی تک ان اصطلاحات کے متعدد معنی نکل آئے تھے، مثلاً دعاء کو عبادت قرار دیا گیا۔ [اَلدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَۃِ، الترمذی، ابواب الدعوات، باب ما جاء فی فضل الدعاء، یعنی دعا عبادت کا مغز ہے۔ لَیْسَ شَیْءٌ اَکْرَمَ عَلَی اللہِ تَعَالٰی مِنَ الدُّعَاءِ (حوالۂ سابق)، یعنی دعا سے بڑھ کر اللہ کے نزدیک کوئی چیز زیادہ معزز نہیں] دعا کو "بہترین عبادت" یا العبادۃ (خاص عبادت) کہا گیا ہے اور قدیم تر کتابوں میں دیگر فقہی امور کے ساتھ صوم اور حج کو بھی ارکان خمسہ میں نہ کہ عبادات میں رکھا گیا ہے

(مثلاً الشیبانی : الجامع الکبیر اور ابو داؤد اور ابن ماجہ کے مجموعہ ہائے حدیث میں) ۔ [عقائد اور معاملات کی تشریح کے لیے دیکھیے متعلقہ مقالات] .

مآخذ : متن میں آ گئے ہیں .

(HEFFENING [و ادارہ])

⊗ **عبادت** : رک بہ عبادات .

* **عَبّاد، بنو** : ایک عربی النسل خاندان جو پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے بیشتر حصے میں جنوب مغربی اندلس پر، جس کا دارالحکومت اشبیلیہ (Seville) [رک بآں] تھا، حکمران رہا .

۴۱۴ھ/۱۰۲۳ء میں جب خلافت قرطبہ ختم ہو رہی تھی اور چھوٹے چھوٹے سلاطین جو طوائف (ملوک الطّوائف) کہلاتے تھے ملک کے سیاسی حصے بخرے کرنے میں مصروف تھے تو ابوالقاسم محمّد بن عبّاد، قاضی اشبیلیہ، اپنی بادشاہت کا اعلان کرنے میں کامیاب ہو گیا ۔ وہ لخمی اصل کے ایک معروف اندلسی نقیہ اسمٰعیل بن عبّاد کا بیٹا تھا ۔ اقتدار حاصل کرنے کے بعد اس نے حمّودی بادشاہ یحیٰی بن علی کی سیادت تسلیم کر لی، لیکن بہت جلد اس برائے نام ماتحتی کا جوا اپنی گردن سے اتار پھینکا ۔ اس کے دور حکومت کے متعلق ہماری معلومات بہت کم ہیں ۔ ہمیں بس اتنا معلوم ہے کہ اس کی فرمانروائی کا بیشتر زمانہ یا تو قرطبہ کے بنو جَہْوَر [رک بآں] سے لڑنے میں گزرا یا جنوبی اندلس کے چھوٹے موٹے جاگیرداروں سے بعض مطالبات بزور شمشیر منوانے میں بسر ہوا ۔ اس کا انتقال ۴۳۳ھ/۱۰۴۲ء میں ہوا تھا .

اس کا بیٹا ابو عَمْرو عبّاد بن محمّد تقریباً تیس سال (۴۳۳ھ/۱۰۴۲ء تا ۴۶۰ھ/۱۰۶۷-۱۰۶۸ء) تک حکومت کرتا رہا ۔ اس نے اپنے آپ کو ہسپانوی بربروں کے خلاف جن کی تعداد جزیرہ نمائے اندلس میں پہلے ہی بہت بڑی تھی اور دسویں صدی میں عامری استبداد کے زمانے سے بہت زیادہ بڑھ گئی تھی، اندلسی عربوں کا حامی ظاہر کیا اور اس طرح اشبیلیہ کی ریاست کے علاقے کو خاصی وسعت دینے میں کامیاب ہو گیا .

نئے بادشاہ نے ۲۶ سال کی عمر میں اپنے باپ کا جانشین بننے پر اپنے زمانے کے دستور کے مطابق "حاجب" کا شاہی لقب اختیار کیا، لیکن کچھ عرصے بعد "المعتضد باللہ" کا اعزازی لقب اختیار کر لیا اور اسی نام سے وہ عام طور پر مشہور ہے ۔ اس میں حقیقی سیاسی صفات موجود تھیں، لیکن زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ اس نے اپنے صحیح کردار کو ظاہر کر دیا، یعنی ایک مستبد فرمانروا کا ۔ وہ جتنا جاہ طلب تھا اتنا ہی ظالم بھی تھا اور اپنی مطلب برآری کے ذرائع انتخاب کرنے میں کسی قسم کے حجاب یا تامّل سے کام نہ لیتا تھا ۔ اس نے تخت پر بیٹھتے ہی اس کشمکش کو پھر زندہ کر دیا جو اس کے والد نے قرمُونہ Carmona [رک بآں] کے بربری ملوک الطّوائف محمّد بن عبداللہ البِرْزالی اور اس کے بیٹے اور جانشین اسحٰق کے خلاف شروع کی تھی ۔ اس کے ساتھ ہی المعتضد اپنی سلطنت کو مغرب کی طرف اشبیلیہ اور بحر اوقیانوس کے درمیان توسیع دینے میں بھی مصروف رہا ۔ اس مقصد کے پیش نظر اس نے یکے بعد دیگرے مرتولہ کے حاکم ابن طَیفُور اور لَبلَہ (Niebla) [رک بآں] کے فرمانروا محمّد بن یحیٰی الیَحْصُبی پر حملہ کیا اور انہیں شکست دی ۔ مؤخّرالذکر عربی نژاد تھا، لیکن اس نے بلا کسی شرم و حیا کے بربری سرداروں سے اتّحاد کر لیا تھا ۔ سلطان اشبیلیہ کی ان فتوحات سے گھبرا کر ملوک الطوائف نے اس کے خلاف ایک قسم کا وفاق قائم کر لیا اور اس وفاق میں بطلیوس (Badajoz)

[رکّ باں])، الجزیرۃ الخضراء (Algeciras) [رکّ باں]، غرناطه (Granada) [رکّ باں] اور مالقه Malaga [رکّ باں] کے حکمران شامل ہو گئے - اس کے کچھ ہی عرصے بعد اشبیلیه کے عبّادی بادشاہ اور بطلیوس کے اَفْطسی [رکّ باں] اَلْمُظفّر کے درمیان جنگ چھڑ گئی - قرطبه کے جَہْوَری حکمران کی مصالحتی مساعی کے باوجود یه جنگ سالہا سال تک جاری رہی اور بالآخر یه کوششیں ۴۴۳ھ/۱۰۵۱ء میں کامیاب ہوئیں - دریں اثنا المعتضد نے اپنی سرگرمیاں بطلیوس کی سرحدوں پر چھیڑ چھاڑ تک محدود نه رکھیں، بلکه اس نے یکے بعد دیگرے محمّد بن ایّوب البکری والیِ وَلْبه (Huelva) [رکّ باں] والیِ شَلْطِیش (Saltes) [رکّ باں] (جس کا بیٹا مشہور جغرافیه دان تھا) اور حاکم شِلْب (Silves) یعنی بنو مُزَیْن اور محمّد بن سعید بن ہارون والی شنت مریة الغرب (Santa Maria de Algarve) [رکّ باں] کو شکستیں دیں اور ان کی ریاستوں کا الحاق کر لیا - ان الحاقات کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے المعتضد نے ایک بھونڈی سی چال یه چلی که اس نے دعوٰی کیا که اسے خلیفه ہشام ثانی مل گیا ہے، حالانکه وہ چند برس پہلے بحالت گمنامی راہی ملک بقا ہو چکا تھا، نیز یه که اس کی انتھک کوشش یه ہے که وہ خلیفه کو اس کی سابقه سلطنت پوری کی پوری مطیع و منقاد اور پرامن حالت میں واپس دلائے - سلطان اشبیلیه کی ترکتاز سے محفوظ رہنے کی خاطر جنوبی اندلس کے پہاڑوں میں رہنے والے چھوٹے چھوٹے بربری سرداروں کی اکثریت نے اس شاطرانه حیلے کو تسلیم کر لیا اور عبّادی حکمران کی لیز امیرالمؤمنین [ہشام] کی، جسے المعتضد کے مفادات کے حصول کے لیے معجزانه طریقے پر دوبارہ منصّهٔ شہود پر لایا گیا تھا، لیکن احتیاط سے مستور رکھا گیا تھا، اطاعت قبول کر لی، لیکن ان کی سب مساعی رائیگاں گئیں - ایک روز عبّادی سلطان نے ان تمام چھوٹے چھوٹے بربری حکمرانوں کو ان کے ملازموں سمیت اپنے اشبیلیه کے محل میں مدعو کیا اور انہیں ایک حمّام میں، جس کے سب کھڑکی دروازے بند کر دیے گئے تھے، بند کر دیا جس سے ان کا دم گھٹ گیا اور وہ سب مر گئے - اس چال سے اس نے بنو خزرُون کے دارالحکومت اَرْکُش (Arcos) [رکّ باں] بنو دُمّر کے زیر نگین مُوروُر (Moron) [رکّ باں] اور بنو اِفْرن کے مرکز حکومت رنده Ronda [رکّ باں] پر قبضه کر لیا (۴۴۵ھ/۱۰۵۳ء).

یه فعل اندلس کے قوی ترین بربری حکمران، یعنی غرناطه کے زیری [رکّ باں] بادِیْس بن حَبُّوس کے غیظ و غضب کو مشتعل کرنے کے لیے کافی تھا اور یہی وہ شخص تھا جو المعتضد سے نبرد آزما ہو سکتا تھا، لیکن جب جنگ کا آغاز ہوا تو المعتضد نے دیکھا که قسمت بدستور اس کی یاوری کر رہی ہے - اس کے بعد جلد ہی اس نے حمّودی شہزادہ القاسم بن حَمُّود سے الجزیرۃ الخضراء چھین لیا - پھر اس نے قرطبه پر قبضه کرنے کی سعی کی اور اس مقصد کے لیے اپنے بیٹے اسمٰعیل کے زیر قیادت ایک مہم روانه کی، لیکن اسمٰعیل نے اس موقع سے فائدہ اٹھا کر بغاوت کر دی تاکه وہ الجزیرۃ الخضراء کو دارالحکومت بنا کر اپنی علٰحدہ حکمرانی قائم کر سکے - اس طالع آزمائی میں وہ اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھا اور یه واقعه المعتضد کے دوسرے بیٹے محمد المعتمد کی سیاسی زندگی کا نقطهٔ آغاز بن گیا - اپنے والد کے احکام کے مطابق محمد ایک فوج لے کر مالقه کے عربوں کی اعانت کے لیے روانه ہوا جنھوں نے غرناطه کے بربری حکمران، بادیس کی ظالمانه حکومت کے خلاف بغاوت کر دی تھی، لیکن بادیس نے اشبیلیه کی افواج کو تہس نہس کر دیا اور شہزادے نے با حسرت و یاس رنده کی جانب راہ فرار

اختیار کی اور وہاں پہنچ کر اپنے باپ سے خواستگار معافی ہوا اور اس نے اسے معاف کر دیا۔ اس واقعے سے بہت پہلے المعتضد جعلی ہشام کے افسانے کو خیرباد کہہ چکا تھا، کیونکہ اب اسے اس کی ضرورت نہ رہی تھی۔ وہ سلاطین اندلس میں شجاع ترین اور باہیبت ترین حکمران تھا۔ اس کا سوا بربروں کے کوئی دشمن نہ تھا۔ یہ بربر المعتضد کی طرح کے مسلمان تھے لیکن شمال کے عیسائی ہمسایوں سے بھی کہیں زیادہ اس کے اندلسی عربی نظریات سے دور تھے۔ اگر وہ کہیں اور ہوتا تو اسے Berberoktonos کا خطاب بھی مل گیا ہوتا۔

جب ۴۶۱ھ/۱۰۶۹ء میں اشبیلیہ کے اس طاقتور حکمران کا انتقال ہوا تو اس کا بیٹا محمّد بن عبّاد، جو زیادہ تر اپنے اعزازی لقب المعتمد [رک بآن] سے معروف ہے، اس کی توسیع یافتہ مملکت پر قابض ہو گیا، جو اب جزیرہ نمائے اندلس کے بیشتر جنوب مغربی حصّے پر محتوی تھی۔ جلوس کے دوسرے ہی سال المعتمد نے سلطان طلیطلہ المأمون [رک بآن] کی حریصانہ نظروں کے باوجود ولایت قرطبہ کو، جو زمانۂ سابق میں، بنو جہوَر کے زیر نگیں تھی، اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔ نوجوان شہزادے عبّاد کو امویوں کے اس سابق دارالحکومت کا حاکم مقرر کر دیا گیا لیکن سلطان طلیطلہ (یحیٰی بن اسمٰعیل، المأمون) کی انگیخت پر ایک طالع آزما موسوم بہ ابن عُکّاشہ نے ۴۶۸ھ/۱۰۷۵ء میں ایک اچانک حملہ کرکے قرطبہ پر قبضہ کر لیا اور نوجوان شہزادہ عبّاد اور اس کے سالار عسکر محمّد بن مرتین دونوں کو قتل کر دیا۔ المأمون نے شہر پر قبضہ کر لیا اور چھے مہینے کے بعد یہیں اس کا انتقال ہو گیا۔ المعتمد جس کی پدرانہ شفقت اور شاہانہ غرور دونوں کو ٹھیس لگی تھی، تین سال تک قرطبہ پر دوبارہ قابض ہونے کی ناکام کوشش کرتا رہا اور کہیں ۴۷۱ھ/۱۰۷۸ء میں جا کر کامیاب ہوا۔ اس نے ابن عُکّاشہ کو قتل کر دیا اور اس کی افواج نے مملکت طلیطلہ کا وہ تمام علاقہ، جو دریائے Quadalquivir (وادی الکبیر) اور Guadiana (وادی یانا) کے درمیان واقع تھا، فتح کر لیا؛ تاہم عین اسی زمانے میں اس کے وزیر ابن عمّار [رک بآن] کو اپنی پوری سوجھ بوجھ سے کام لے کر قشتالہ (Castille) کے الفانسو ششم کی اشبیلیہ کے خلاف ایک مہم کو دگنا خراج ادا کرنے کے عوض پر امن طریقے سے ختم کروانا پڑا۔

درحقیقت یہی وہ وقت تھا کہ عیسائی حکمرانوں کے عزم و استقلال کی بدولت، جنھوں نے مسلمان ملوک الطوائف کی باہمی خونریز آویزشوں سے فائدہ اٹھایا تھا، فتح نو (reconquista) کی اس لہر نے جو کچھ دیر کے لیے رک گئی تھی، بلکہ آخری اموی خلفا اور پہلے مطلق العنان عامری حکمرانوں کے زمانے میں پیچھے ہٹ گئی تھی، دوبارہ جزیرہ نما کے جنوب کی طرف بڑھنا شروع کر دیا۔ اس میں کلام نہیں کہ اس وقت بھی مسلمانوں کو کچھ کامیابیاں حاصل ہو رہی تھیں، جن کا ذکر بعض مسلم مؤرّخین نے تفصیل سے کیا ہے، لیکن یہ واقعہ فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ گیارھویں صدی کے وسط سے بہت سے مسلم حکمرانوں کی یہ حالت ہو گئی تھی کہ وہ بھاری خراج ادا کرکے عیسائی ہمسایوں کی عارضی غیر جانبداری حاصل کرنے کی کوشش کیا کرتے تھے۔ ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء میں طلیطلہ پر الفانسو ششم کے قبضے سے ذرا پہلے المعتمد کو یہ محسوس ہونے لگا تھا کہ وہ شدید قسم کی مشکلات میں الجھ گیا ہے۔ ابن عمّار کے ناعاقبت اندیشانہ مشورے پر اس نے قرطبہ کے الحاق کے بعد ولایت مرشیا Murcia [رک بہ مرسیہ] پر بھی، جو اس وقت ایک عربی

الاصل حکمران محمّد بن احمد ابن طاهر کے زیرنگین تھی، قبضہ کرنے کی کوشش کی۔ ۴۷۱ھ/۱۰۷۸ء میں ابن عمّار برسلونہ Barcelona کے کاؤنٹ Romon Berenguer ثانی کے پاس گیا اور دس ہزار دینار کے بدلے مرسیہ کو فتح کرنے میں اس کی معاونت کا طلب گار ہوا اور اس رقم کی ادائی کے لیے المعتمد کے ایک لڑکے الرّشید کو بطور یرغمال پیش کیا۔ آمدو رفت کے ایک پریشان کن سلسلے کے بعد تیس ہزار دینار پر فیصلہ ہوا اور یہ رقم کاؤنٹ مذکور کو ادا کر دی گئی۔ اس کے بعد ابن عمّار فتح مرسیہ کے لیے روانہ ہوا اور قلعہ بلْج (اب Vilches) کے حاکم ابن رشیق کی اعانت سے اپنے اس منصوبے میں جلد ہی کامیاب ہوگیا، لیکن زیادہ عرصہ نہ گزار تھا کہ ابن عمّار مرسیہ میں اپنے آقا کے لیے ناقابل برداشت بن گیا۔ ابن رشیق نے بھی اس کا ساتھ چھوڑ دیا اور اس نے مرسیہ سے فرار ہو کر پہلے لیون (Leon) پھر سرقسطہ (Saragossa) اور لارده (Lerida) میں پناہ لی۔ سرقسطہ میں واپس آکر اس نے شَقُوره (Segura) [رک بآں] کے خلاف سرقسطہ کے حاکم المؤتمن بن هود [رک بہ [بنو] هودؔ] کی فوج کشی میں اس کی مدد کرنے کی کوشش کی، لیکن گرفتار ہو گیا اور اسے المعتمد کے حوالے کر دیا گیا جس نے عمر بھر کے باہمی محکم تعلّقات کی پروا نہ کرتے ہوئے اسے اپنے ہاتھ سے قتل کر دیا۔

دریں اثنا الفانسو ششم نے طلیطلہ کے متعلق، جس کا محاصرہ اس نے ۴۷۳ھ/۱۰۸۰ء سے شروع کر رکھا تھا، اپنے عزائم کا علانیہ اظہار شروع کر دیا۔ دو سال بعد جب اسے یہ معلوم ہوا کہ اس نے المعتمد سے سالانہ خراج وصول کرنے کے لیے اس کے پاس جو وفد بھیجا تھا اس کے ارکان سے بدسلوکی کی گئی ہے اور اس کے یہودی خزانچی ابن شَلِیب کو جو وفد کے ہمراہ گیا تھا، اس بنا پر قتل کر دیا گیا ہے کہ اس نے کم عیار روپیہ لینے سے انکار کر دیا تھا، تو وہ مملکت اشبیلیہ میں داخل ہو گیا، الشَّرَف (Aljarafe) [رک بآں] کے خوشحال قصبات پر حملہ آور ہوا اور علاقہ شذونہ (Sidona) [رک بآں] کے پار طریف Tarifa [رک بآں] تک جا پہنچا اور یہاں فخریہ طور پر وہ مشہور فقرہ کہا جس میں اس نے ہسپانیہ کی آخری سرحد کو بھی پاؤں تلے روند ڈالنے کا دعوٰی کیا ہے۔

طلیطلہ پر الفانسو کا قبضہ ہسپانیہ میں اسلام کے لیے ایک کاری ضرب تھی، چنانچہ شاہ قشتالہ نے فوراً المعتمد سے ان مقبوضات کا مطالبہ کیا جو کسی زمانے میں ذوالنون حکمرانوں کی مملکت کا ایک جزو تھے، یعنی موجودہ صوبوں Ciudad Real اور Cuenca کا ایک حصہ۔ اندلس کے طول و عرض میں اس کے روز افزوں مطالبات نے ایک نہایت مشکل صورت حال پیدا کر دی۔ باوجود اپنی ناپسندیدگی کے اندلسی حکمران المعتمد کی سرکردگی میں اس پر مجبور ہوگئے کہ المرابطی سلطان یوسف بن تاشفین [رک بہ المرابطون] سے جس نے حال ہی میں ایک ناقابل مقاومت اقدام سے پورے مراکش پر قبضہ کر لیا تھا، اعانت طلب کریں۔ فیصلہ یہ ہوا کہ اس کے پاس ایک سفارت بھیجی جائے جو وزیر ابو بکر بن زَیدُون اور بطلیوس، قرطبہ اور غرناطہ کے قاضیوں پر مشتمل ہو۔ یہ گفتگو نتیجہ خیز ثابت ہوئی، گو قدرے مشکل سے؛ بالآخر یوسف بن تاشفین نے آبنائے جبل الطّارق کو عبور کیا اور ۲۲ رجب ۴۷۹ھ/۲ نومبر ۱۰۸۶ء کو بطلیوس کے نزدیک الزّلّاقہ [رک بآں] کے مقام پر، عیسائی افواج کو خونریز شکست فاش دی۔ یہاں اجمالی طور پر یہ ذکر کر دینا کافی ہوگا کہ چونکہ یوسف بن تاشفین کو مجبوراً افریقہ واپس جانا پڑا، اس لیے وہ اپنی

فتح سے وہ تمام فوائد حاصل نہ کر سکا جن کی امید مسلم حکمرانان اندلس لگائے بیٹھے تھے، اور دوسری طرف خود یہ حکمران اس فیصلہ کن اثر و رسوخ کی وجہ سے جو اندلسی فقہا کو المرابطی حکمران پر حاصل ہو گیا تھا، یوسف کی نظروں سے گر گئے۔ اس کے واپس چلے جانے کے بعد عیسائی افواج نے از سر نو مسلم مقبوضات میں دخل اندازی شروع کر دی، یہاں تک کہ المعتمد کو اس دفعہ خود مراکش میں یوسف بن تاشفین کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ درخواست کرنا پڑی کہ وہ اپنی افواج لے کر دوبارہ آبنائے کو عبور کرے۔ یوسف نے یہ استدعا قبول کرلی اور اگلے موسم بہار (۴۸۰ھ/۱۰۸۸ء) میں الجزیرہ میں وارد ہوا اور قلعۂ آلیط (Aledo) کے محاصرے کے لیے روانہ ہوا، لیکن ناکام رہا۔ عوامی جوش اور فقہا کے مشوروں سے متأثر ہو کر وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ اندلس میں خود ہی جہاد شروع کر دینا اس کے لیے یہ زیادہ سود مند ہوگا۔ اسی وقت سے اس نے ان حکمرانوں کو جو اس سے طالب مداخلت ہوے تھے، تخت سے اتار کر بے دخل کرنا شروع کر دیا اور کچھ ہی عرصے بعد وہ قلمرو اشبیلیہ پر قابض ہونے کے لیے برسرپیکار ہو گیا۔ ایک دستۂ فوج نے سیر بن ابی بکر کی سالاری میں ۱۰۹۰ء کے اختتام تک پہلے الطریف، بعد ازاں قرطبہ (جہاں المعتمد کا ایک بیٹا، فتح المأمون کام آیا)، پھر قرمونہ اور بالآخر المعتمد کے ایک بے حد شجاعانہ جوابی حملے کے باوجود اشبیلیہ پر قبضہ کرلیا۔ ہزیمت یافتہ حکمران کو، جسے المرابطی فاتح نے قید کر لیا، پہلے اپنی بیویوں اور بچوں سمیت طنجہ بھیجا گیا، پھر مکناس میں اور چند ماہ بعد مراکش کے قریب آغمات میں نظر بند کر دیا گیا۔ یہاں اس نے چند برس آلام و مصائب میں بسر کیے اور ۴۸۸ھ/۱۰۹۴ء میں یہیں پچپن برس کی عمر میں انتقال کیا۔ ان المناک حالات میں خاندان عبادیہ کا بھی اس کے ساتھ ہی خاتمہ ہو گیا، جسے باوجود اس کے فرمانرواؤں کی زیادتیوں اور مظالم کے ملوک الطّوائف میں درخشاں ترین خاندان سمجھا جا سکتا ہے اور جس کے دور حکومت میں گیارھویں صدی کے اندلس میں علم و ادب کی شمعیں اپنی پوری آب و تاب سے روشن رہیں۔ [المعتمد خود ایک اچھا شاعر اور ادیب تھا؛ اس کی وہ نظمیں جو اس نے اپنی اسیری کے زمانے میں لکھی تھیں مشہور ہیں]۔

مآخذ: (۱) ابن بسّام: الذّخیرہ، ج ۴؛ (۲) عبداللہ بن بلکّین: التّبیان؛ (۳) ابن الابّار: الحُلّۃ السیراء (طبع Dozy: Notices etc.)؛ (۴) عبدالواحد المرّاکُشی: المُعجِب؛ (۵) ابن الخطیب: الاحاطۃ؛ (۶) وہی مصنّف: اَعمال الاعلام؛ (۷) ابن عذاری: البیان المُغرِب، ج ۳؛ (۸) الفتح بن خاقان: قلائدُ العِقیان اور مَطمَحُ الاَنفُس؛ (۹) ابن خلدون: العِبَر، ج ۴ و مترجمۂ de Slane، ج ۲؛ (۱۰) الحُلَل المَوشِیّہ؛ (۱۱) ابن ابی زرع: روض القرطاس؛ (۱۲) المَقّری: Analectes؛ عبادیّہ سے متعلق ان مصنّفین کے اکثر اقتباسات کو R. Dozy نے Scriptorum arabum Loci de Abbadidis، لائیڈن ۱۸۴۶ء میں جمع کر دیا ہے؛ (۱۳) R. Dozy: Histoire des Musulmans d' Espagne، بار دوم، لائیڈن ۱۹۳۲ء، ج ۳؛ (۱۴) A. Gonzales Palencia: Historia de Espana Musulmana، بار دوم، برشلونہ ۱۹۲۹ء، ص ۷۳ ببعد؛ (۱۵) E. Lévi-Provençal: Inscriptions arabes d' Espagne، لائیڈن - پیرس ۱۹۳۱ء؛ (۱۶) A Prieto Vives: Los reyes de taifas، میڈرڈ ۱۹۲۶ء (بالخصوص مسکوکات)؛ (۱۷) E. Lévi-Provençal: Esp. Mus، ج ۳۔

(E. Lévi-Provençal [تلخیص از ادارہ])

* **عَبّاد بن زِیاد**: بن ابی سفیان ابو حَرْب، اموی سالار۔ امیر معاویہؓ نے اسے سجستان کا والی مقرر کیا، جہاں اس کا قیام سات برس تک رہا۔ اپنی مشرق مہمات کے دوران میں اس نے قندھار فتح کیا۔ ۶۱ھ/۶۸۰ - ۶۸۱ء میں یزید بن معاویہ نے اسے معزول کردیا اور اس کی جگہ اس کے بھائی سَلْم بن زیاد کو خراسان و سجستان کا والی مقرر کیا۔ ۶۴ھ/۶۸۴ء میں وہ اپنے ہی قبیلے والوں پر مشتمل ایک دستۂ فوج کا قائد بن کر معرکۂ مَرجِ راھط [رک باں] میں شریک ہوا۔ بعد ازاں وہ دومۃ الجَنْدَل کی جانب واپس جانا چاہتا تھا، لیکن اسے مجبوراً المختار بن ابی عُبَیْد [رک باں] کے ایک نائب سے نبرد آزما ہونا پڑا۔ اس کے انتقال کی تاریخ معلوم نہیں۔

مآخذ: (۱) البلاذُری: فتوح، ص ۳۶۵، ۳۹۷، ۴۳۳؛ (۲) وہی مصنف: انساب، ۵: ۱۳۶، ۲۶۷ تا ۲۶۸؛ (۳) الطَّبَری، ۲: ۱۹۱ ببعد؛ (۴) ابن قُتَیْبہ: المعارف، ص ۱۷۷؛ (۵) الاغانی، بار اول، ۱۷: ۵۳ ببعد۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **عَبّاد بن سلیمان الصَّیْمَری**: (یا الضَّیْمَری)، بصرے کا ایک معتزلی عالم (م ۲۵۰ھ/۸۶۴ء)۔ وہ ہشام بن عَمرو الفُوَطی (جو ۲۱۰ھ/۸۲۵ء کے لگ بھگ زندہ تھا) کا شاگرد اور اپنے باپ کی طرح بصری مکتب فکر (ابو الہُذَیل کے متبعین) کے عام رجحان پر تنقید کیا کرتا تھا اور اس کے جواب میں ابو الہُذَیل کے جانشین، الجُبّائی اور ابو ہاشم اسے ہدف تنقید بناتے تھے۔ اس کے مخصوص نظریات کے متعلق ہماری معلومات الاشعری کے مقالات سے ماخوذ ہیں۔

وہ اللہ تعالٰی اور انسان کے امتیاز پر زور دیتا ہے، لیکن تسلیم کرتا ہے کہ اللہ تعالٰی کو بھی ان معنوں ایک شے کہا جا سکتا ہے کہ وہ "غیر" ہے (محل مذکور، ص ۵۱۹)۔ اسے اس بات پر اصرار تھا کہ اللہ ازلی ہے اور اسی بنا پر وہ عارضی دنیوی اشیا سے بے نیاز ہے۔ خدا ازل سے سمیع و بصیر نہیں کیونکہ اس صورت میں ایسی آوازوں اور چیزوں کا وجود بھی تسلیم کرنا پڑے گا جنھیں خدا ازل میں سن اور دیکھ رہا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۷۳، ۴۹۳)؛ وہ "سب چیزوں سے پہلے" نہیں ہے (کتاب مذکور، ص ۱۹۶، ۵۱۹)۔ کوئی حادثہ (مثلاً ایک بظاہر فوق الفطرت واقعہ) اپنی عارضی نوعیت کی وجہ سے وجود باری تعالٰی کا ثبوت مہیا نہیں کرسکتا (کتاب مذکور، ص ۲۲۵)۔ اس طرح اس نے اللہ تعالٰی کی صفات الفعل اور صفات ابدی میں فرق کیا ہے (کتاب مذکور، ۱۷۹، ۱۸۶، ۴۹۵ تا ۵۰۰)۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے اس امتیاز کی داغ بیل ڈالی جسے بعد میں راسخ العقیدہ علماے کلام نے اپنا لیا۔

وہ اس بات پر بے حد مصر تھا کہ خدا کوئی ایسی بات نہیں کرتا جو کسی لحاظ سے بھی بری (شرّ) ہو بلکہ وہ اس کا بھی منکر تھا کہ خدا نے کفر کو برا (قبیح) بنایا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۲۷ تا ۲۲۸، ۵۳۷ تا ۵۳۹)۔ اس کا عقیدہ تھا کہ جہنم میں بدکاروں کو جو عذاب خدا کی طرف سے ہوگا وہ بھی برا نہیں۔ اس کے سیاسی نظریات (کتاب مذکور، ص ۴۵۴، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۷) کا مقصد بظاہر مختلف معاصر سیاسی جماعتوں کے مابین مفاہمت تھی، لیکن اس مسئلے کا ابھی کافی مطالعہ نہیں ہوا۔

مآخذ: (۱) الاشعری: مقالات الاسلامیین، بمدد اشاریہ؛ (۲) الخیّاط: الانتصار، ص ۹۰ تا ۹۱، ۲۰۳؛ (۳) البغدادی: الفرق، ص ۱۴۷ تا ۱۴۸، ۲۶۱ تا ۲۶۲؛ (۴) ابن المرتضٰی: المعتزلہ، طبع آرنلڈ، ص ۴۴؛ (۵) الشہرستانی، ص ۵۱؛ (۶) A. S. Tritton : *Muslim*

Theology، ص ۱۰۵ تا ۱۱۹؛ (۷) Montgomery Watt : *Free Will and Predestination in Early Islam*، ص ۸۱ تا ۸۴ .

(W. MONTGOMERY WATT)

* **عبّاد بن محمّد** : رکّ بہ عبّاد (بنو) .

* **عبّادان (آبادان)** : شطّ العرب کے بائیں کنارے پر اسی نام کے ایک جزیرے کی جنوب مغربی جانب واقع ہے ۔ لوگوں کا عقیدہ ہے کہ آٹھویں یا نویں صدی عیسوی میں ایک بزرگ موسوم بہ عبّاد نے اس کی بنیاد رکھی تھی (اہل بصرہ کے ہاں یہ دستور تھا کہ وہ کسی اسم عَلَم کے آخر میں "آن" بڑھا کر اسے اسم ظرف مکان بنا لیتے تھے) ۔ ان دنوں عبّادان ساحل سمندر پر واقع تھا، لیکن شطّ العرب کے ڈیلٹا کی بتدریج توسیع کی وجہ سے اب یہ خلیج فارس کے دہانے سے کچھ اوپر تیس میل کے فاصلے پر ہے ۔ اوائل عہد عباسیہ میں عبّادان ان مرتاض درویشوں کا مرکز تھا جو رباط میں سکونت رکھتے تھے (L. Massignon : *Essai*، ص ۱۳۵؛ ابوالعتاہیہ : دیوان، ص ۲۱۸) .

حدود العالم، ص ۱۳۹ میں (نیز دیکھیے ص ۳۹۲) عبادان کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ "ساحل بحر پر ایک ترقی پذیر اور خوشحال قصبہ ہے ۔ تمام عبّادانی چٹائیاں یہیں سے برآمد ہوتی ہیں اور بصرے اور واسط کے لیے نمک بھی یہیں سے جاتا ہے" ۔ ساڑھے تین سو برس بعد جب ابن بطّوطہ عبّادان میں وارد ہوا تو اس کی حیثیت ایک بڑے گاؤں سے زیادہ نہ تھی جو ایک شور اور غیر مزروعہ میدان میں واقع تھا ۔ بعد میں وہاں کے باشندوں نے دریا کے متصل زمین سے شور خارج کرکے وہاں کھجور کے درخت لگائے اور اب درختوں کے یہ جھنڈ شطّ العرب کے دونوں ساحلوں اور دریاے بہمنشیر کے کناروں کا، جو جزیرۂ عبّادان کے شمال مشرقی حصے میں بہتا ہے، ایک بہت نمایاں پہلو ہیں ۔ عبّادان ہمیشہ ایک گاؤں ہی رہا یہاں تک کہ ۱۹۰۹ء میں انگریزی ۔ ایرانی تیل کمپنی (Anglo-Iranian Oil Company) نے اسے تیل صاف کرنے کے کارخانے قائم کرنے کے لیے منتخب کیا ۔ اس وقت سے اس کی وسعت میں بے حد اضافہ ہوا ہے؛ ۱۹۵۱ء میں اس کی آبادی تقریبًا دو لاکھ تھی اور اس کا تیل صاف کرنے کا کارخانہ دنیا میں سب سے بڑا کارخانہ بن چکا تھا ۔ ۱۹۳۵ء میں رضا شاہ نے اپنی اس حکمت عملی کے مطابق کہ عربی ناموں کو فارسی شکل دی جائے، عبّادان کو آبادان میں بدل دیا .

مآخذ : (۱) ناصر خُسرو : سفرنامہ، طبع شیفر، ص ۸۹؛ (۲) Le Strange، ص ۴۸ ببعد؛ (۳) L. Lockhart : *Khuzistan Past and present*، در *Asiatic Review*، اکتوبر ۱۹۴۸ء؛ (۴) *Abadan Refinery*، در *Review of Middle East Oil Petroleum Times*، لندن، جون ۱۹۴۸ء .

(L. LOCKHART)

* **العبّادی** : ابوعاصم محمّد بن احمد بن محمّد بن عبداللہ بن عبّاد، جنھیں عموماً القاضی الہروی کہا جاتا ہے، ایک مشہور شافعی فقیہ، جو ۳۷۵ھ/۹۸۵ء میں ہرات میں پیدا ہوئے ۔ انھوں نے وہاں اور نیشاپور میں تعلیم حاصل کی اور پھر وسیع پیمانے پر سیاحت کی، جس کے دوران میں وہ متعدد علما سے ملے ۔ بالآخر وہ ہرات کے قاضی مقرر ہوئے اور وہیں ۴۵۸ھ/۱۰۶۶ء میں ان کا انتقال ہوا ۔ وہ اپنے مغلق اور ادقّ طرز بیان کے لیے بدنام تھے ۔ ان کی تصانیف میں سے، جنھیں السبکی نے شمار کیا ہے، صرف یہ موجود ہیں : (۱) طبقات الشافعیین (جس سے الاسنوی نے استفادہ کیا) ۔ اس کے متعدد مخطوطات ہیں؛ (۲) ادب القضاء، اس کی شرح ان کے شاگرد ابو سعد (یا سعید)

بن ابی احمد بن ابی یوسف الهروی (م حدود ۵۰۰ھ) نے الاشراف اعلیٰ غوامض الحکومة (السُّبکی، ۴ : ۱۳) کے نام سے لکھی تھی۔ ان کے بیٹے ابوالحسن ایک کتاب الرّقم کے مصنّف ہیں۔

مآخذ : (۱) السُّبکی : طبقات، ۴ : ۳۲ (ان کی تصانیف کے اقتباسات اور ان کی طرزنگارش پر بحث سمیت)؛ (۲) ابن خلّکان، عدد ۵۵۸؛ (۳) F. Wüstenfeld : Schâfi'iten، شمارہ ۴۰۸؛ (۴) Brockelmann، ۱ : ۳۸۳ و تکملہ، ۱ : ۶۶۹۔

(J. SCHACHT)

* **عبّاس اوّل** : الملقّب به "اعظم"؛ ایران کے صفوی خاندان کے بادشاہ محمد خدا بندہ [۹۸۵ھ/۱۵۷۸ء تا ۹۹۵ھ/۱۵۸۷ء] کا دوسرا بیٹا عباس مرزا رمضان ۹۷۸ھ/۲۷ جنوری ۱۵۷۱ء کو پیدا ہوا۔ [دوسرے بیٹوں کے نام یہ ہیں: حمزہ مرزا، ابو طالب اور طہماسپ؛ حمزہ لائق اور منتظم شخص تھا، لیکن اسے ۹۹۴ھ میں ایک شخص خدا وردی نے ہلاک کر دیا اور ابوطالب کو ولی عہد بنایا گیا۔ اس سے عباس مرزا کو، جو اب سب بھائیوں میں بڑا تھا، سخت رنج پہنچا۔ اس وقت وہ حاکم خراسان تھا۔ وہ مرشد قلی خان استاجلو کی رفاقت میں قزوین پہنچا اور قزوین کے جو لوگ حمزہ کے قتل میں شریک تھے، انھیں کیفر کردار کو پہنچایا، اپنے دونوں بھائیوں کی آنکھیں نکلوا دیں اور قلعہ الموت میں محبوس کر دیا۔ خدا بندہ ۹۹۵ھ میں عباس مرزا کے حق میں تخت و تاج سے دست بردار ہو گیا (دیکھیے عبداللہ رازی: تاریخ مفصّل ایران، ص ۳۹۸) اور عباس مرزا سولہ برس کی عمر میں تخت نشین ہوا]۔

عباس کے سامنے دو بڑے کام تھے: (۱) قزلباش امرا کو اپنے حلقۂ انقیاد میں لانا اور (۲) ایرانی علاقوں پر مغرب کی جانب سے عثمانی ترکوں اور مشرق کی طرف سے ازبکوں کی یلغاروں کا سدباب کرنا۔ اس غرض سے اس نے گرجستان کے عیسائی اسیروں میں سے جو اسلام قبول کر چکے تھے، ایک سوار فوج مرتب کی، جسے براہ راست شاہی خزانے سے تنخواہ ملتی تھی۔ ان سواروں کی اعانت سے شاہ سون [رک بآں]، یعنی شاہ دوست سپاہ کے جذبۂ وفاداری کو کامیابی سے ابھار کر اس نے ایک بغاوت کی سرکوبی کی، جو امرا کی سرکردگی میں ہوئی تھی۔ اس کے بعد مرشد قلی خان سے، جو اب غیر معمولی اقتدار حاصل کر چکا تھا، خلاصی حاصل کر لی۔ نو مسلم سپاہیوں کی اہمیت بتدریج بڑھتی گئی۔ اللہ وردی خان کو فارس کا حاکم مقرر کرنے سے ایک "نو مسلم" کو قزلباش امرا کی ہمسری کا مرتبہ مل گیا۔ آخر ان میں سے بعض افراد رفتہ رفتہ حکومت کے بیس فی صد اعلیٰ عہدوں پر فائز ہو گئے۔ عبّاس نے منظّم طریق پر عراق، عجم فارس، کرمان اور لرستان کے صوبوں میں امن و سکون قائم کیا اور گیلان و مازندران کے مقامی حکمرانوں کو مطیع بنایا، لیکن دو محاذوں کی جنگ سے بچنے کے لیے عباس نے قسطنطنیہ میں ۹۹۸ھ/۱۵۸۹-۱۵۹۰ء میں ایک ایسے معاہدۂ صلح پر دستخط کر دیے جو ایران کے لیے بہت مضرت رساں تھا۔ اس معاہدے کی رو سے لرستان اور کردستان کے کچھ حصوں کے علاوہ آذربیجان، قرہ باغ، گنجہ، گرجستان، قراجہ داغ کے علاقے عثمانی ترکوں کے مقبوضات قرار دیے گئے۔

عبّاس نے اللہ وردی خان کے سپرد یہ کام کیا کہ وہ دربار ایران کے ایک انگریز طالع آزما رابرٹ شرلے Robrty Sherley کے مجوزہ خطوط پر فوج کی از سر نو تنظیم کرے، چنانچہ ۱۲ ہزار تفنگچیوں کی ایک فوج، جس کا بیشتر حصہ سواروں پر مشتمل تھا، مقامی کاشتکاروں سے بھرتی کی گئی۔ گرجستانی نو مسلموں میں سے مزید بھرتی کر کے ان کی طاقت

دس ہزار نفوس تک بڑھا دی گئی، مزید تین ہزار کو شاہ کے ذاتی محافظ دستے کے لیے مقرر کیا گیا، ۱۲ ہزار توپچیوں اور ۵۰۰ توپوں پر مشتمل توپ خانے کا ایک دستہ بھی انھیں سے مرتب کیا گیا، توپیں شرلے کی زیر نگرانی ڈھالی گئیں اور اس طرح عبّاس کے پاس ۳۷ ہزار سپاہیوں کی ایک باقاعدہ فوج تیار ہو گئی۔

شیبانی عبداللہ بن سکندر [رک بآن] اور عبدالمؤمن کی وفات کے بعد، ازبکوں کی توجہ خاندانی رقابتوں کی جانب منعطف ہو گئی اور عبّاس نے (۱۰۰۷ھ/ ۱۵۹۸-۱۵۹۹ء میں) انھیں ہرات میں شکست دے کر مشہد اور ہرات جو دس سال سے ازبکوں کے قبضے میں تھے، دوبارہ واپس لے لیے۔ شمالی مشرقی سرحد کے استحکام کی غرض سے عبّاس نے بلخ، مرو، اور استرآباد میں اپنے مطیع و منقاد ازبک سرداروں کو متعین کیا، لیکن ماوراء النہر کے نئے خان، باقی محمد نے ۱۰۰۹ھ/ ۱۶۰۰-۱۶۰۱ء میں بلخ پر دوبارہ قبضہ کر لیا اور اگرچہ عبّاس اس کے مقابلے کے لیے پچاس ہزار پر مشتمل فوج لے کر آیا، لیکن اسے پسپائی پر مجبور ہونا پڑا (۱۰۱۱ھ/ ۱۶۰۲-۱۶۰۳ء)، پھر بیماری پھیلی تو اس کی فوج کی بڑی تعداد لقمۂ اجل ہو گئی۔ توپ خانے کی بیشتر توپیں بھی وہیں رہ گئیں۔ اس موقع پر مشرقی معرکہ آرائیاں معطل کر دی گئیں، لیکن مغرب کی جانب عبّاس نے ۱۰۱۲ھ/ ۱۶۰۳-۱۶۰۴ء میں آذربیجان پر حملہ کرکے نخجوان (نخجوان) اور اریوان پر قبضہ کر لیا اور ترکوں کو جن کی قیادت چغالہ زادہ [سنان پاشا] کر رہا تھا، ۱۰۱۴ھ/ ۱۶۰۵-۱۶۰۶ء میں تبریز کے نزدیک مقام سیس پر شکست دی اور ان کے بیس ہزار آدمی کام آئے۔ صفویوں نے گنجہ اور طفلس پر قبضہ کر لیا۔ ترکی کی اندرونی بدنظمیوں کے سبب ایران کے خلاف ان کی جنگی تیاریوں میں فرق آ گیا۔ وہ اس وجہ سے بھی ناکام رہے کہ ایرانی، شخور، سعد اور نخجوان کے علاقوں کو تباہ و برباد کر دیتے، اور وہاں کے باشندوں کو بھی نکال باہر کرتے تھے۔ بالآخر ۱۰۲۷ھ/ ۱۶۱۷-۱۶۱۸ء کو سراب میں معاہدۂ صلح پر دستخط ہوئے، لیکن ۱۰۳۳ھ/ ۱۶۲۳-۱۶۲۴ء میں عباس نے اس معاہدے کو نظر انداز کر کے بغداد اور دیار بکر پر قبضہ کر لیا۔

عباس نے دیگر اطراف میں بھی صفوی مملکت کی توسیع کی۔ ۱۰۱۰ھ/ ۱۶۰۱-۱۶۰۲ء میں بحرین کا الحاق ایران سے کیا، ۱۰۱۶ھ/ ۱۶۰۷-۱۶۰۸ء میں شیروان پر دوبارہ قبضہ کیا، ۱۰۳۰ھ/ ۱۶۲۰-۱۶۲۱ء میں برطانوی امداد سے جزیرہ ہرمز کو پرتگیزوں سے آزاد کرایا [ہرمز کی بندرگاہ گمبرون جب پرتگیزوں سے لے لی گئی تو اس وقت اس بندرگاہ کو بندر عباس کے نام سے موسوم کیا گیا] لیکن مسلسل اور شدید لڑائیوں کے باوجود گرجستان کے لیے بھی لڑائیاں ہوئیں، لیکن اس کا مستقل الحاق عمل میں نہ آ سکا، اور بالآخر عباس گرجستانی حکمران تیمرز Taymuraz کی حکومت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو گیا۔ بسا اوقات آبادی کی کثیر تعداد کو ایک خطے سے دوسرے خطے میں منتقل کرنے کے لیے عسکری ضروریات کو بہانہ بنا لیا جاتا تھا، چنانچہ روم سے تقریباً ۲۰ ہزار ارمنوں کو فوج میں بھرتی کر لیا گیا اور مزید ۳ ہزار دیگر کنبوں کو جلفا سے اصفہان بھیج دیا گیا، ۱۰۲۳ھ/ ۱۶۱۴-۱۶۱۵ء میں قرہ باغ کے قرہ مانلو قبیلے کو فارس میں منتقل کیا اور کاخت سے گرجیوں کا بڑی کثیر تعداد میں ورود ہوا۔ صرف ۱۰۲۵ھ/ ۱۶۱۶-۱۶۱۷ء کی مہم میں ۱۳۰۰۰۰ قیدی پکڑے گئے تھے۔ اقوام اور عقائد کا اختلاط قزلباشوں کی قوت کو توڑنے میں ایک مؤثر عمل ثابت ہوا۔

عباس نے یورپی ممالک اور ہندوستان کے ساتھ قریبی سفارتی تعلقات قائم کر رکھے تھے لیکن اس کی یہ کوشش کہ ترکوں کے خلاف ایک یورپی اتحاد قائم کیا جائے، ناکام رہی ۔ اگرچہ عباس نے احتیاطاً مغل شہنشاہوں، اکبر اور جہانگیر سے خوشگوار تعلقات قائم کر رکھے تھے، تاہم وہ قندھار کو جسے اکبر نے ۹۹۹ھ/۱۵۹۰-۱۵۹۱ء میں فتح کر لیا تھا، ہمیشہ ایرانی علاقہ قرار دیتا رہا؛ چنانچہ ۱۰۳۱ھ/۱۶۲۱-۱۶۲۲ء میں اس نے اس شہر پر دوبارہ قبضہ کر لیا ۔ عباس نے حکمرانوں اور کریمیا کے تاتاری خوانین سے بھی دوستانہ مراسم قائم رکھے ۔ بیرونی ممالک کے رہبانی سلسلوں مثلاً Capuchin Friars اور Carmelites Augustinians کو بھی ایران میں اپنی سرگرمیاں جاری رکھنے کی پوری آزادی حاصل تھی ۔ ۱۰۰۷ھ/۱۵۹۸-۱۵۹۹ء میں رابرٹ کے بھائی، سر انتھونی شرلے Sherley کو ایرانی سفیر حسین علی بیگ بیات کے همراہ یورپ روانہ کیا گیا؛ یہ لوگ پراگ، وینس، روم، ولاّدولد Valladolid اور لزبن گئے ۔ اس کے جواب میں ھسپانویوں، پرتگیزوں اور انگریزوں نے بھی اپنے اپنے سفیر بھیجے ۔ آخرالذکر حکومت کا ایلچی سر ڈوڈ مور کاٹن Dodmore Cotton دربار ایران میں پہلا باضابطہ انگریزی سفیر مقرر ہوا ۔ عباس نے قناتیں [زمین دوز نہریں]، پل، سرائیں اور سڑکیں تعمیر کرائیں، بالخصوص وہ ساحلی سڑک جو مازندران میں سے گزرتی ہے، اس کا بڑا کارنامہ سمجھا جاتا ہے ۔ اس کی ان کوششوں سے مواصلات کو بہت ترقی ہوئی ۔ اس نے اصفہان کو جو ۱۰۰۶ھ/۱۵۹۷-۱۵۹۸ء میں اس کا نیا دارالحکومت بن چکا تھا، مساجد، محلاّت اور باغات سے سجایا [اس نے بعض شہروں مثلاً قزوین، کاشان، استر آباد، تبریز اور همدان کی آبادی اور خوشحالی کے لیے بہت کوشش کی] ۔ بحیرۂ خزر کے کنارے اشرف اور فرح آباد میں بھی محلات تعمیر کیے ۔ زندگی کے آخری ایّام میں وہ عموماً یہیں رہا کرتا تھا، اس نے اس امکان کا بھی جائزہ لیا تھا کہ دریاے کارون کے منبع سے کچھ پانی زائندہ رود [زندہ رود] میں منتقل کر دیا جائے ۔

عباس میں بہت سی اچھی صفات تھیں لیکن وہ بے رحم بھی تھا؛ اس نے محض اپنے تحفظ کی خاطر اپنے اهل خاندان کے بعض افراد کو قربان کر دیا ۔ اس نے جیسا کہ پہلے ذکر آ چکا ہے، دو بھائیوں ابو طالب اور طہماسپ کو نابینا کر کے قلعہ الَموت میں قید کر دیا ۔ اس نے ایک بیٹے محمد باقر میرزا کو ۱۰۲۲ھ/۱۶۱۳ء میں بغاوت کے الزام میں قتل کر دیا، ایک اور بیٹے امام قلی کو جسے عباس نے اپنی علالت کے دوران میں (۱۰۳۰ھ/۱۶۲۰ء) ولی عہد مقرر کیا تھا صحت یابی پر اس کی آنکھیں نکلوا دیں ۔ [بڑے بیٹے صفی میرزا کو قتل کرایا اور دوسرے بیٹے خدا بندہ کو بینائی سے محروم کیا (دیکھیے عبداللہ رازی: کتاب مذکور، ص۴۰۳)]۔ [عبداللہ رازی نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ قطعی بات ہے کہ شاہ عباس جیسے بزرگ و دانشمند بادشاہ نے کسی سبب کے بغیر یہ اقدامات نہیں کیے اور چونکہ حقیقت حال هم پر واضح نہیں، اس لیے ایسے عظیم بادشاہ پر اعتراض کرنے کا همیں حق نہیں پہنچتا، جس نے هماری مملکت کو اوج رفعت پر پہنچایا، بہرحال صفی میرزا کے قتل کے بعد وہ بہت غمگین رہا ۔ اس کی قتل گاہ کو اس نے "بَسْت" (مقدس پناہ گاہ) کا درجہ دیا اور جن لوگوں نے اس کے خلاف الزام تراشی کی تھی، انہیں کیفر کردار کو پہنچایا ۔ اس دن سے شاہ عباس نے زینت و آرائش ترک کر کے سادہ لباس پہننا شروع کر دیا اور مرتے وقت نصیحت کی کہ صفی مرزا کے پہلے بیٹے سام مرزا کو تخت نشین کریں ۔ کتاب مذکور، ص ۴۰۳ تا ۴۰۴] ۔

اپنے عہد حکومت کے پورے دور میں عباس نے اپنی رعایا سے "پیر و مرشد" کا سا رشتہ قائم رکھنے کو بہت اہمیت دی اور اسی لیے وہ اردبیل اور مشہد کے شیعی مقامات مقدسہ پر اکثر جایا کرتا تھا۔ ازبکوں نے وہاں کی جن عمارتوں کو نقصان پہنچایا تھا، ان کی مرمت کرائی۔ جب اس نے ترکوں سے کربلا اور نجف اشرف کے شہر مسخر کر لیے تو وہاں بھی حاضری دینے لگا تھا۔

مآخذ: (۱) اسکندر منشی: تاریخ عالم آرای عباسی، تہران ۱۸۹۷ء؛ (۲) A true report of Sir Anthony Sherley's journey، لندن ۱۶۰۰ء؛ (۳) Garcias di Silva y Figueroa: De rebus Persarum Epistola، اینٹورپ ۱۶۲۰ء؛ (۴) Ambassade en Perse ترجمہ de Vicqfort، پیرس ۱۶۶۷ء؛ (۵) Pietro della Valle: Voyages، پیرس ۱۷۴۵ء؛ (۶) Sir John Malcolm: History of Persia، لندن ۱۸۱۵ء، ۱: ۵۵۵ ببعد؛ (۷) Chardin: Voyages du Chevalier Chardin، طبع Langles، پیرس ۱۸۱۱ء؛ (۸) The three brothers، لندن ۱۸۲۵ء؛ (۹) W. Parry: A new and large discourse، لندن ۱۶۰۱ء؛ (۱۰) Cl. Huart: Histoire de Bagdad، ص ۵۵ ببعد؛ (۱۱) Browne، ۴: ۹۹ ببعد؛ (۱۲) L. L. Bellan: Chah Abbas I، پیرس ۱۹۳۲ء؛ (۱۳) V. Minorsky: تذکرۃ الملوک، لندن ۱۹۴۳ء؛ [(۱۴) نصراللہ فلسفی: زندگانی شاہ عباس اوّل، تہران ۱۹۵۳ء]۔

(R. M. Savory [و ادارہ])

* **عبّاس ثانی**: رک بہ صفویہ۔

* **عبّاس بن ابی الفُتوح**: یحیٰی بن تمیم بن معز بن بادیس الصنہاجی، الافضل رکن الدین ابوالفضل، فاطمی وزیر جو شمالی افریقہ کے بنو زیری میں سے تھا۔ اس کی ولادت بظاہر ۵۰۹ھ/۱۱۱۵ء سے کچھ ہی پہلے ہوئی تھی، کیونکہ اس امر کا تاریخی ثبوت موجود ہے کہ اس سال وہ ابھی شیر خوار تھا۔ اس وقت اس کا باپ قید میں تھا، ۵۰۹ھ میں اسے جلاوطن کرکے سکندریہ بھیج دیا گیا۔ اس کی بیوی بُلّارہ اور تنہا عباس بھی اس کے ساتھ تھے۔ ابوالفتوح کی وفات کے بعد اس کی بیوہ نے سکندریہ اور اَلبُحَیرہ کے سالار عسکر، اور سلطنت فاطمیّہ کے ایک طاقتور جرنیل ابن سلّار [رک بہ العادل ابن سلّار] سے عقد کر لیا۔ جب ۵۴۴ھ/۱۱۴۹-۱۱۵۰ء میں خلیفہ الظّافر نے ابن مَصال کو منصب وزارت پر، جو کچھ عرصے سے خالی تھا، مامور کیا تو ابن سلّار نے عَلَم بغاوت بلند کر دیا، اپنی فوج لے کر قاہرہ کی طرف بڑھا اور خلیفہ کو مجبور کیا کہ وہ منصب وزارت اس کے سپرد کر دے۔ انھیں پُرآشوب ایام میں عبّاس پہلی بار سیاسی سٹیج پر نمودار ہوا۔ اس نے اپنے سوتیلے باپ کا ساتھ دیا۔ اس کے سپرد یہ خدمت ہوئی کہ وہ ابن مَصال کا تعاقب کرے جو فرار ہو گیا تھا۔ ابن مصال مارا گیا اور ۲۳ ذوالقعدۃ ۵۴۴ھ/۳ مارچ ۱۱۵۰ء کو ابن سلّار قاہرہ میں داخل ہوا۔ اس کے بعد کئی برس تک عباس دربار قاہرہ سے وابستہ رہا اور اس کا بیٹا ناصرالدّین نَصر خلیفہ کا منظور نظر بن گیا۔ ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء کے آغاز بہار میں عباس کو قلعۂ عَسقلان کی افواج کا سالار مقرر کر دیا گیا۔ شام میں یہ آخری جگہ تھی جس پر فاطمیوں کا ابھی تک قبضہ تھا۔ کہتے ہیں کہ شام پہنچنے سے پہلے اس نے مقام بِلبیس پر، اُسامہ بن مُنقِذ کی انگیخت سے (ان مختلف مؤرخین نے جو اسامہ کی اس حرکت کا ذکر کرتے ہیں، بظاہر ایک ہی مشترک مأخذ سے معلومات حاصل کی ہیں، دیکھیے Cahen، ص ۱۰۹، حاشیہ ۲)، یہ فیصلہ کیا کہ اپنے سوتیلے باپ کو قتل کرکے وزارت پر قبضہ کر لے۔ چنانچہ عباس

کا بیٹا نصر، خفیہ طور پر قاہرہ واپس آیا اور اس نے خلیفہ کی، جو اس کا پرستار تھا، منظوری حاصل کرنے کے بعد ابن سلّار کو ۶ محرم ۵۴۸ھ/ ۳ اپریل ۱۱۵۳ء کو قتل کر دیا۔

عباس نے بعجلت تمام واپس پہنچ کر وزارت پر قبضہ کر لیا، اور ۲۷ جمادی الاولٰی ۵۴۸ھ/ ۲۰ اگست ۱۱۵۳ء کو عسقلان پر فرنگی (Franks) قابض ہو گئے۔ عباس کو اس منصب پر دیر تک رہنا نصیب نہ ہوا۔ اسامہ (جو نصر کا یار غار تھا اور ان تمام واقعات میں جن کا وہ ذکر کرتا ہے، شریک تھا) کے بیان کے مطابق عباس اور اس کا بیٹا نصر ایک دوسرے کو بے حد شک و شبہے کی نظر سے دیکھنے لگے۔ عباس کو یہ وہم تھا کہ خلیفہ نصر کو اس کے قتل پر اکسا رہا ہے۔ اُسامہ لکھتا ہے کہ میں نے باپ بیٹے کے درمیان صلح کرائی اور اب ان دونوں نے خلیفہ کے قتل کا ارادہ کر لیا۔ نصر نے خلیفہ کو فریب سے اپنے مکان پر بلایا اور محرم ۵۴۹ھ کے آخری دن/۱۶ اپریل ۱۱۵۴ء کو اسے قتل کر دیا۔ عباس نے قتل کا الزام خلیفہ کے قریب ترین مرد رشتے داروں کے سر تھوپ کر سب کو موت کے گھاٹ اتار دیا، اور الظافر کے نابالغ بیٹے کو "الفائز بنصر اللّٰہ" کا لقب دے کر تخت پر بٹھا دیا۔

ان حرکات نے دربار اور عوام میں ایک ہیجان پیدا کر دیا۔ چنانچہ اسیوط کے گورنر طلائع بن رُزّیک کے نام ایک پیغام بھیجا گیا۔ وہ آیا تو عباس و نصر دونوں شام کی طرف بھاگ نکلے۔ لیکن فرنگیوں (Franks) کو عباس کے دشمنوں نے پہلے ہی متنبہ کر دیا تھا؛ چنانچہ وہ مُویلح کے قریب اچانک ان دونوں پر ٹوٹ پڑے اور عباس، ۲۳ ربیع الاوّل ۵۴۹ھ/۷ جون ۱۱۵۴ء کو قتل کر دیا گیا۔ نصر کو گرفتار کر کے فاطمی حکومت کے حوالے کر دیا گیا۔

(اس سجّل کے متن کا مخطوطہ جو قاہرہ میں اس کی آمد کے اعلان پر مشتمل ہے، برٹش میوزیم میں محفوظ ہے، تکملہ: ۱۱۳۰، ورق ۶۷-ب)۔

مآخذ: (۱) اُسامہ بن مُنقِذ: الاعتبار، طبع Derenbourg، ص ۵ تا ۶، ۱۳ تا ۲۲، ۶۹؛ (۲) ابن ابی طیّ، دیکھیے Cahen؛ (۳) ابن الظافر، دیکھیے Wüstenfeld و Cahen؛ (۴) ابن المُیَسَّر، طبع Massé، ص ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۵؛ (۵) ابن الاثیر، ۱۱: ۹۳، ۹۴، ۱۲۲، ۱۲۵ تا ۱۲۸؛ (۶) ابو شامہ: کتاب الرَّوْضَتَیْن، قاہرہ ۱۲۸۷ھ و ۱۲۸۸ھ، ۱: ۹۵ ببعد؛ (۷) ابن خَلْدُون: العِبَر، ۴: ۷۴ ببعد؛ (۸) ابو الفداء، ۳: ۱۹ تا ۲۰؛ (۹) ابن تغری بردی، ج ۳؛ (۱۰) ابن خَلِّکان، عدد ۴۹۶، ۵۲۲؛ (۱۱) المَقْرِیزی: اَلخِطَط، ۲: ۲۰؛ (۱۲) F. Wüstenfeld: *Gesch. der Fatimiden Chalifen*، ص ۲۱۳ ببعد؛ (۱۳) Lane Poole: *History of Egypt*، ص ۱۷۴؛ (۱۴) H. Derenbourg: *Ousama Ibn Mounkidh*، ۱: ۲۲۰ ببعد، ۲۳۸ تا ۲۵۸؛ (۱۵) مؤرخین کے مآخذ سے متعلق تنقید کے لیے دیکھیے Cl. Cahen: *Quelques Chroniques anciens relatives aux derniers Fatimides*، *BIFAO*، ۱۹۳۷ء-۱۹۳۸ء، ص ۹۱، حاشیہ ۲؛ عباس کے معاملات سے متعلق لظبی (۱۶) عماد الدّین کی خریدۃ القصر "شعرائے مصر"، (قاہرہ ۱۹۵۱ء)، ۱: ۱۱۹، ۱۹۰ میں منقول ہیں۔

(C. H. Becker--S. M. Stern)

عبّاس بن فِرناس: وَرْدُوس، ابوالقاسم، * اندلس کا شاعر اور ادیب [الزّبیدی نے اسے لحاۃ اندلس کے طبقۂ ثالثہ میں شامل کیا ہے، (بغیۃ الوعاۃ)]۔ وہ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں اندلسی اموی اُمرا یعنی الحکم اول، عبدالرّحمٰن ثانی اور محمّد اوّل کے وابستگان دولت سے تھا۔ اس کے حالات زندگی سے متعلق ہمیں کوئی تاریخی مواد نہیں ملا، ہم صرف اس قدر جانتے ہیں کہ وہ بربر اصل سے تھا اور بنو امیہ کا "مولٰی" تھا، نیز یہ

کہ وہ کورۃ تاکُرُنّا، یعنی رُنْدَۃ کے علاقے کا رہنے والا تھا اور اس نے ۲۷۴ھ/۸۸۷ء میں وفات پائی۔ ابن حیّان کی المقتبس کی ایک نئی دریافت شدہ جلد کی بدولت جو امارت اندلس کے متعلق ہے اور جس میں اس کا ایک مفصّل تذکرہ اور اس کے اشعار کے متعدّد اقتباسات درج ہیں، اس کی زور دار شخصیت پوری طرح عیاں ہوتی ہے۔ اس تذکرے میں عبّاس بن فِرناس کو جو اپنی قصیدہ گوئی کی بدولت متواتر تین بادشاہوں کے عہد حکومت میں دربار قرطبہ میں اپنے مقام کو قائم رکھ سکا، زیادہ تر ایک ایسے شخص کی حیثیت میں پیش کیا گیا ہے جس کی طبیعت میں جستجو اور اختراع کا مادّہ موجود تھا۔ کہتے ہیں کہ اس نے عراق کا سفر کیا اور واپسی میں اپنے ساتھ کتاب سند ہند اندلس لایا۔ قرطبہ میں وہ تنہا ایسا شخص تھا جو علم عروض پر خلیل بن احمد کی کتاب کے مضامین کی تشریح کر سکتا تھا۔ بلّور بنانے [صناعة الزّجاج من الحجارة] کی ایجاد بھی اس سے منسوب کی جاتی ہے۔ اس نے ایک گھڑی (المیقاتہ) اور چوڑی دار گولا (armillary sphere) بنایا۔ وہ ہوا بازی کا ایک قدیم پیشرو بھی تھا، چنانچہ اس نے ایک غلاف تیار کیا جس میں پر اور متحرک بازو لگے ہوئے تھے اور یہ جسارت کی کہ خود اسے پہن کر ایک چٹان سے کود پڑا اور چند لمحوں تک ہوا میں منڈلا کر زمین پر گرا، لیکن معجزانہ طور پر مرنے سے بچ گیا۔ [اس نے اپنے گھر میں آسمان کی شکل کی ایک چیز بنائی، جس میں دیکھنے والوں کو ستاروں، بادل، بجلی اور گرج کا گمان ہوتا تھا]۔ اسے کبھی کبھی زندقہ سے بھی متہم کیا گیا، لیکن اس الزام کو ثابت کرنے میں اس کے حریفوں کو کامیابی نہیں ہوئی۔

مآخذ : (۱) ابن حیّان : المقتبس، ج ۱، ورق ۱۳۰ تا ۱۳۲ و بمواضع کثیرہ؛ [(۲) العقد الفرید، ۲ : ۳۰۵]؛ (۳) الضّبّی : بُغیۃ الملتمس، ص ۸۱، و شمارہ ۱۲۴۲؛ (۴) المقری : نفح الطّیب (*Analectes*)، ۲ : ۲۵۴؛ [(۵) السُّیوطی : بغیۃ الوُعاۃ، ص ۲۷۶]؛ (۶) A. González Palencia : *Moros y Christianos en España medieval*، میڈرڈ ۱۹۴۵ء، ص ۲۰ ببعد؛ (۷) E. Lévi-Provençal : *La civilisation arabe en Espagne*، ص ۶۷ ببعد؛ (۸) وہی مصنف : *Esp. mus.*، ۱ : ۲۷۴۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **عبّاس بن ناصح الثقفی** : ابو العلاء، تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی شاعر۔ وہ بہت عرصے تک مصر، حجاز اور عراق میں مقیم رہا [عراق میں اس نے الاصمعی اور دیگر علماے بصرہ و کوفہ سے استفادہ کیا اور ابو نُواس سے اس کا کلام سنا]۔ اس طرح وہ مختلف معاشرتوں اور متبائن ثقافتوں سے متمتّع ہوا۔ وہ امیر الحکم اوّل کا معتمد خاص تھا، جس نے اسے [شذونہ اور خود] اس کے وطن الجزیرة الخضراء (Algeciras) کا قاضی مقرر کیا اور اس نے بہت جلد ایک لغوی اور نحوی کی حیثیت سے شہرت حاصل کر لی۔ [اس کے اشعار میں جزالت تھی اور شعر گوئی میں اس کا مسلک وہی تھا جو قدیم عربوں کا تھا۔ فقہ و روایت (حدیث) میں بھی اس کا ایک مقام تھا، مگر شعر و شاعری سے زیادہ اعتنا تھا اس لیے وہ فقیہ و محدّث کی حیثیت سے مشہور نہ ہو سکا]۔ ابن حیّان نے اپنی تصنیف المقتبس میں اس کے اشعار کے بہت سے نمونے محفوظ کیے ہیں۔ وہ عبدالرحمٰن ثانی کے آخری زمانۂ حکومت، یعنی حدود ۲۳۸ھ/۸۵۲ء میں فوت ہوا۔

مآخذ : (۱) ابن حیّان : المقتبس، ج ۱، ورق

۹۳ و بعد؛ (۲) ابن الفرضی : تاریخ، عدد ۸۷۹؛ (۳) المقری : نفح، بمدد اشاریہ .

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **عبّاس (بنو)** : رکّ بہ عبّاسیہ .

* **العبّاس بن الأحنف** : رکّ بہ ابن الاحنف (نیز دیکھیے [آ]، لائیڈن، بار دوم، بذیل العباس بن الاحنف) .

* **العبّاس بن الحسین الشّیرازی** : ابوالفضل، وزیر، ۳۵۲ھ/۹۶۳ء میں المہلبی کا انتقال ہو گیا تو معزّالدّولہ بُویہی نے امور وزارت العباس کو، جو اس وقت صاحب دیوان النفقات تھا اور ایک اور کاتب ابن فسانجس (ابوالفرج محمد بن العباس بن الحسین بن فسانجس) کے سپرد کر دیے، مگر ان میں سے کسی کو وزیر کا لقب نہ ملا ۔ ۳۵۶ھ/۹۶۷ء میں جب معزّالدّولہ مر گیا، تو اس کے بیٹے اور جانشین عزّالدولہ بختیار نے العباس کو وزیر مقرر کیا (ابن مسکویہ، ص ۲۴۲) ۔ العبّاس معزّالدولہ کے ایک دوسرے بیٹے (الحبشی) کی بغاوت دبانے میں کامیاب ہوا، لیکن سبکتگین الحاجب کی عداوت، مالی مشکلات اور ابن فسانجس کی سازشیں، جو ابن عباس سے دولت اینٹھنا چاہتا تھا، ان سب کا انجام اس کی معزولی پر ہوا ۔ معزولی کے بعد اسے اس کے حریف کے حوالے کر دیا گیا، لیکن یہ دوسرا شخص اپنے فرائض سے عہدہ برآ ہونے میں زیادہ کامیاب نہ ہوا اور ۳۵۹ھ/۹۷۰ء میں العباس آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا اور ازسرنو وزیر مقرر ہوا (ابنِ مسکویہ، ۲ : ۲) ۔ اب اس نے ابن فسانجس کو کلیۃً خارج کر دیا ۔ اس کے بعد اس نے فوجیوں کو تنخواہ دینے کے لیے رعیت اور تجّار پر مصادرات عائد کیے ۔ اس کے خلاف پھر نفرت اور حقارت کی عام لہر دوڑ گئی اور خاص طور سے محمّد بن بقیہ، جو بختیار کے محل کا مختار کل داروغہ (majordomo) تھا، اس کا سخت مخالف ہو گیا ۔ ۳۶۲ھ/۹۷۳ء میں ابن بقیّہ کی فریب کاریوں کی وجہ سے وہ گرفتار کر لیا گیا اور ابن بقیہ وزیر ہو گیا (ابن مسکویہ، ص ۳۱۲) ۔ العباس کوفے میں محمّد بن عمر العلوی کے مکان میں مقید کر دیا گیا، جہاں وہ بہت جلد مر گیا ۔ گمان غالب یہ ہے کہ اسے زہر دیا گیا ۔ [اس کی عمر اس وقت ۵۹ برس کی تھی (ابن مسکویہ، ص ۳۱۳)] .

العباس کا ایک محل بغداد میں تھا، جس کا نام خاکان [خاقان ؟] تھا ۔ اس محل کو بختیار کے حکم سے برباد کر دیا گیا ۔ اس محل کے حالات اور اس میں جو جشن ہوتے رہے، ان کے اور العباس کی دوسری تعمیرات کے لیے دیکھیے الحُصْری : ذیلِ زَہر الآداب، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ص ۲۷۵ ببعد .

مآخذ : (۱) ابن مسکویہ، ۲ : [الجزو السادس من کتاب تجارب الامم، مصر ۱۳۳۳ھ] ۱۲۱، ۱۹۸ ببعد، ۲۱۰ ببعد، اور دیگر حوالے جو اوپر آئے ہیں؛ (۲) التّنوخی : نشوار المحاضرۃ، ۱ : ۱۵؛ (۳) ابن الاثیر، ۸ : ۵۰۴ ببعد .

(M. CANARD)

* **العبّاس رضی بن عبدالمُطّلب** : کنیت ابوالفضل، رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے چچا، آپؐ کے والد بزرگوار (عبداللہ [رکّ باں]) کے سوتیلے بھائی ۔ ان کی والدہ قبیلۂ النّمر کی نُتَیلہ بنت جَناب تھیں ۔ خاندان عبّاسیہ، جو ان کے بیٹے عبداللہ کی اولاد سے ہے، انھیں سے منسوب ہے ۔ عہد عباسیّہ کے مؤرخین ان کی بے حد تکریم و تعظیم اور اسی بنا پر ان کے حالات زندگی کے بارے میں شدت عقیدت کا اظہار کرتے تھے ۔ وہ تجارت کرتے تھے اور اپنے سوتیلے بھائی ابوطالب سے زیادہ خوشحال تھے ۔ ابوطالب نے ایک قرض کی ادائی یوں کی کہ حاجیوں کو پانی پلانے (سِقایۃ) اور کھانا کھلانے (رِفادہ) کا منصب بھی انھیں تفویض کر دیا تھا ۔ اگرچہ الطائف میں

ان کا ایک باغ بھی تھا، پھر بھی دولت و ثروت میں وہ قبائل عبد شمس اور مخزوم کے سرکردہ لوگوں کے ہمسر نہ تھے۔ حضرت عباسؓ بڑے قد آور، با رعب، عقلمند اور جمیل و حسین آدمی تھے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی بڑی تعظیم و تکریم کرتے تھے۔ آپؐ سے تین برس پہلے پیدا ہوے تھے۔ بنو ہاشم کے بے کسوں، محتاجوں اور غریبوں کے لیے روٹی، کپڑا اور دیگر ضروریات کی فراہمی اپنے ذمے لے رکھی تھی۔ بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی ہمیشہ حمایت کی۔ ایک روایت یہ ہے کہ انھوں نے عَقَبَہ کے اجتماع میں حضورؐ کی حمایت کی تھی۔ حضرت عباسؓ جنگ بدر میں قریش کی طرف سے لڑے، قید ہوگئے، لیکن بعد میں رہا کر دیے گئے [اس جنگ میں انھیں مجبورًا شامل ہونا پڑا تھا]۔ انھوں نے ۸ھ/ ۶۳۰ء میں فتح مکہ کے وقت اسلام کا کھلم کھلا اظہار کر دیا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے فرط مسرت سے ان کی پذیرائی کی اور فتح مکہ کے بعد سقایہ کا موروثی منصب انھیں کے پاس رہنے دیا۔ روایت ہے کہ انھوں نے غزوۂ حُنَین میں نہایت پامردی کا ثبوت دیا، اور اپنے گرجدار نعرے سے جنگ کا پانسا پلٹ دیا۔ انھوں نے مدینۂ منورہ میں اقامت اختیار کی اور غزوۂ تَبُوک کے لیے مالی امداد دی تھی۔ بعض روایات کی رو سے انھوں نے محاربات شام میں حصہ لیا۔ جب حضرت عمرؓ نے مسجد نبوی کی توسیع کرنا چاہی تو انھوں نے اپنا مکان اس مقصد کے لیے ان کی نذر کر دیا۔ یہ بھی مروی ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم انھیں خیبر کی پیداوار میں سے سالانہ حصّہ دیا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے وظائف کی فہرست پر نظرثانی کرکے انھیں اصحاب بدر کے برابر کر دیا تھا۔ ان کا انتقال ۳۲ھ/۶۵۳ء میں ہوا۔ اس وقت ان کی عمر [۸۸ یا ۸۹] سال تھی۔ [ان کے نامور فرزند حضرت عبداللہ بن عباسؓ [رک بآں] کا مرتبہ صحابہ اور فقہا و مفسرین مدینہ میں بہت بلند تھا آنحضرتؐ کی ہجرت مدینہ کی ابتدائی تجاویز میں وہ بھی شامل تھے]۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام : السیرۃ؛ (۲) الواقدی : المغازی، طبع Wellhausen؛ (۳) الطبری : تاریخ، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن سعد : طبقات، ۴/۱ : ۱ تا ۲۲؛ (۵) الیعقوبی : تاریخ، ۲ : ۷۴؛ (۶) ابن حجر : الاصابۃ، ۲ : ۶۶۸ تا ۶۷۱؛ (۷) ابن الاثیر : اسد الغابۃ، ۳ : ۱۰۹ تا ۱۱۲؛ [(۸) البلاذری : انساب الاشراف، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ (۹) الذہبی : سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۵۷ تا ۶۷؛ (۱۰) المحب الطبری : ذخائر العقبٰی فی مناقب ذوی القربٰی، ص ۱۹۵]۔

(W. MONTGOMERY WATT)

* **العبّاس بن عمرو الغَنَوی** : تیسری صدی ہجری کے اواخر/حدود ۹۰۰ عیسوی میں خلفاے عباسیہ کا مشہور سپہ سالار اور عامل؛ اس نے ۲۸۶ھ/ ۸۹۹ء میں عرب قبائل کے خلاف عراق میں جنگ کی۔ خلیفہ المعتضد نے ۲۸۷ھ/۹۰۰ء میں اسے یمن اور بحرین کا حاکم مقرر کیا اور ساتھ ہی یہ حکم دیا کہ بحرین کے قرمطی سردار ابو سعید الجنّابی کے خلاف فوج کشی کرے۔ وہ بصرے سے ایک فوج کے ساتھ روانہ ہوا، جس میں باقاعدہ سپاہی، بصرے کے رضا کار اور بدوی معاونین شریک تھے، لیکن پہلی ہی جھڑپ میں اس کے بدوی معاونین اور بصرے کے رضا کاروں نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا اور دوسرے روز کی خونریز لڑائی میں وہ مع اپنے سات سو آدمیوں کے گرفتار کر لیا گیا (آخر رجب ۲۸۷ھ/جولائی ۹۰۰ء)۔ قرمطیوں نے تمام قیدیوں کو تو قتل کر دیا مگر العباس کو چھوڑ دیا اور اس کے ہاتھ خلیفہ کو یہ پیغام بھیجا کہ اگر اس کے بعد کوئی اور

حملہ کیا گیا تو وہ بھی اسی طرح خطرناک اور نقصان دہ ثابت ہوگا ۔ اس لڑائی کا بیان اور اس کے نتائج کا ذکر ہمیں ڈخویہ M.J. de Goeje : *Memoire sur les Carmathes de Bahrain*، ص ۳۷ تا ۴۱ پر ملتا ہے جو الطّبری کے بیانات پر مبنی ہے ۔ اس کے علاوہ ڈخویہ نے العباس کی رہائی کی داستان بھی دی ہے، جس نے اس کے معاصرین اور مؤرخین کو حیرت میں ڈال دیا تھا اور جسے اور لوگوں التّنوخی (الفرج بعد الشدّۃ، قاہرہ ۱۹۰۳ء، ۱ : ۱۱۰ ببعد) نے بھی بیان کیا ہے ۔ العباس ان سپہ سالاروں میں سے ایک تھا جنھوں نے لئے خلیفہ المکتفی کے اکسانے پر ۲۸۹ھ/۹۰۱ء میں اپنے سالار اعظم بدر کا ساتھ چھوڑ دیا تھا ۔ ابن الاثیر کے بیان کے مطابق ۲۹۶ھ/۹۰۸ء میں وہ قم اور کاشان کا حاکم تھا ۔ وہ مونس کی اس فوج کے ساتھ بھی گیا تھا جس نے ۳۰۲ھ/۹۱۴ و ۹۱۵ تا ۳۰۳ھ/۹۱۵ء میں فاطمی حملے کے خلاف مصر کی حفاظت کی تھی (ابن تغری بردی، قاہرہ، ۳ : ۱۸۶) ۔ اپنے آخری زمانۂ حیات میں وہ دیار مصر کا شہری اور فوجی حاکم اور الرقّہ میں سکونت پذیر رہا جہاں ۳۰۵ھ/۹۱۷ء میں اس کا انتقال ہو گیا ۔ وہ بلاشبہہ اسی ضلعے میں پیدا ہوا تھا اور قصر العباس جو نصیبین (Nisibis) اور سنجار کے درمیان واقع ہے اسی کے نام سے موسوم ہے (یاقوت، ۴ : ۱۱۴) ۔

[آ، لائیڈن، بار اوّل میں جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس زمانے میں ایک اور العباس بن عمرو بھی تھا جو الغنوی سے مختلف تھا، اس کے ماننے کے لیے کوئی معقول وجہ نہیں ۔

مآخذ : (۱) الطبری، ۳ : ۲۱۹۳، ۲۱۹۶ ببعد و ۲۲۱۰؛ (۲) عریب، طبع De Goeje، ص ۹۹؛ (۳) مسکویہ، طبع Amedroz، ۱ : ۵۶؛ (۴) ابن الأثیر، ۸ : ۳۴۴، ۳۴۵؛ (۵) المسعودی : مروج، ۸ : ۱۹۲ ببعد؛ (۶) وہی مصنّف : التّنبیہ، ص ۲۹۳ ببعد، مترجمہ Carra de Vaux، ص ۳۹۹ تا ۴۰۰؛ (۷) ابن تغری بردی، قاہرہ، ۳ : ۱۲۲، ۱۸۶؛ (۸) ابن خلّکان، عدد ۵۴۷، مترجمۂ دیسلان، ۱ : ۳۷۲ و ۳ : ۷۴۳، ۴ : ۳۳۱؛ (۹) ابن العماد : شذرات، ۲ : ۱۹۳ تا ۱۹۵؛ (۱۰) C. Lang : *Mutadid als Prinz und Regent*، در *ZDMG*، ۱۸۸۷ء، ص ۲۷۰ تا ۲۷۱ ۔

(M. CANARD)

* **العبّاس بن المأمون** : المعتصم کے عہد کا مدّعی خلافت ۔ اس کے والد خلیفہ المأمون نے ۲۱۳ھ/۸۲۸-۸۲۹ء میں اسے الجزیرہ اور اس کے قرب و جوار کے سرحدی علاقے کا حاکم مقرر کیا تھا اور اس نے اس زمانے میں بوزنطیوں سے لڑنے میں بڑی بہادری دکھائی تھی ۔ المأمون ۲۱۸ھ/۸۳۳ء میں فوت ہوا اور اس کا بھائی ابو اسحٰق محمّد المعتصم باللہ بن ہارون، جسے خود المأمون نے اپنا جانشین نامزد کیا تھا، عباسیوں کے تخت پر بیٹھا، مگر اس فوج نے جسے المأمون نے رومیوں کی سرکوبی کے لیے جمع کیا تھا العباس کی خلافت کا اعلان کر دیا، حالانکہ وہ خود اپنی فوج کی یہ خواہش پوری کرنے کا بالکل ارادہ نہ رکھتا تھا اور اس نے اپنے چچا کی بیعت کر لی تھی ۔ بعد ازآں وہ اپنی فوج کے پاس واپس گیا اور اس کی ناخوشی اور بے اطمینانی دور کرنے میں کامیاب ہوا ۔ اس کے بعد خلیفہ نے اپنی حیثیت کو مضبوط کرنے کے لیے بطور حفظ ماتقدم کئی تدابیر اختیار کیں ۔ اس نے الطُّوانہ (Tyana) کے قلعے کو مسمار کر دیا، بوزنطیوں کے خلاف لڑائی بند کر دی اور فوج کو منتشر کر دیا ۔ پھر اس نے اپنی ذاتی حفاظت کے لیے کچھ ترکی فوجی دستوں کی تنظیم کی اور انھیں انعام و اکرام سے اس حد تک نوازا کہ عرب فوجیں ناراض ہو گئیں، جو ویسے بھی المأمون کی موت کے بعد سے برابر اپنی مخالفت کا اظہار کرتی

رہتی تھیں۔ ایک عرب سپہ سالار عُجَیف بن عَنْبَسَة نے، جو المعتصم کی ملازمت میں تھا، اس بے چینی سے فائدہ اٹھاتے ہوے ایک سازش برپا کی، جس کا مقصد یہ تھا کہ خلیفہ کو قتل کرکے العباس کو تخت خلافت پر بٹھا دیا جائے۔ اس نے کسی نہ کسی طرح العباس کو بھی اپنا ہم خیال بنا لیا، لیکن اس سازش کا راز کھل گیا اور سازش کرنے والوں کو اس اقدام کے بدلے اپنی جانوں سے ہاتھ دھونا پڑے۔ ۲۲۳ھ/۸۳۸ء میں العباس مَنْبِج میں بحالت اسیری فوت ہو گیا۔

مآخذ: (۱) الیعقوبی؛ (۲) الطبری؛ (۳) المسعودی: مُرُوج، بمدد اشاریہ؛ (۴) الاغانی، فہارس؛ (۵) De Goeje و de Jong: *Fragm. Hist. Arab.*، بمواضع کثیرہ؛ (۶) ابن الأثیر، بمدد اشاریہ؛ (۷) B. Marin: *Abu Ja'far Muhammad b. Jarir al-Tabari's the Reign of Al-Mu'tasim*، نیوہیون ۱۹۵۱ء، بمدد اشاریہ۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **العبّاس بن محمّد:** بن علی بن عبداللہ، عباسی خلفا ابوالعباس السفاح اور ابو جعفر المنصور کا بھائی۔ عباس نے ۱۳۹ھ/۷۵۶ء میں مَلَطْیَه کو دوبارہ فتح کرنے میں مدد کی۔ اس کے تین سال بعد المنصور نے اسے الجزیرہ اور اس کے قرب و جوار کے سرحدی علاقے کا والی مقرر کیا، لیکن ۱۵۵ھ/۷۷۲ء میں وہ برطرف کر دیا گیا۔ اس زمانے کی سیاسیات میں اس کا دخل خواہ کتنا ہی غیر اہم کیوں نہ ہو، اس کا نام ہمیں سنین مابعد کے تاریخی حالات میں اکثر ملتا ہے۔ اس نے اپنے آپ کو خاص طور پر ان لڑائیوں میں اکثر نمایاں کیا جو بوزنطیوں کے خلاف لڑی گئیں۔ ۱۵۹ھ/۷۷۵-۷۷۶ء میں خلیفہ المہدی نے اسے اس فوج کا قائد مقرر کیا جو اس نے ایشیاے کوچک پر چڑھائی کرنے کے لیے جمع کی تھی اور اس نے ان فرائض کو جو اسے سپرد کیے گئے تھے، بہت کامیابی سے انجام دیا۔ اس کا انتقال ۱۸۶ھ/۸۰۲ء میں ہوا۔

مآخذ: (۱) الطّبری، ۳: ۱۲۱؛ (۲) البلاذُری: فُتوح، ص ۱۸۳؛ (۳) الیعقوبی، ۲: ۴۶۶ ببعد؛ (۴) ابن الأثیر، ۵: ۲۴۷ ببعد؛ (۵) المسعودی: مُرُوج، ۶: ۲۶۶ و ۹: ۶۳ ببعد؛ (۶) de Goeje و de Jong: *Fragm. Hist. Arab.*، ص ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۶۵، ۲۷۵، ۲۸۴؛ (۷) ابن تغری بردی: النجوم الزاهرہ، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ (۸) الاغانی، فہارس؛ (۹) S. Moscati، در *Orientalia*، ۱۹۴۵ء، ص ۳۰۹، ۳۱۰۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **العبّاسؓ بن مرداس:** بن ابی عامر بن حارثہ بن عبد قیس السُّلَمی، ایک عرب شاعر، جو "مخضرمون" میں سے تھے۔ [ان کا شمار اصاغر صحابہ میں ہوتا ہے]۔ انھوں نے شہسوار (فارس) اور شاعر کی حیثیت سے شہرت پائی۔ اگرچہ انھیں اپنی نامور سوتیلی ماں، یعنی الخنساء کی سی شہرت میسر نہ ہوئی، تاہم شاعری میں وہ اپنے بہن بھائیوں سے، جو سب کے سب شاعر تھے، فائق تھے۔ ان میں سے ایک بھائی سُراقہ بن مرداس اور بہن عمرة بنت مرداس ان کے بعد تک زندہ رہے اور انھوں نے ان کی موت پر مرثیے لکھے۔ مشہور ہے کہ انھیں اپنے باپ سے ایک بت ملا تھا، جس کا نام ضمار تھا (ضماد تصحیف ہے؛ دیکھیے تاج العروس، ۳: ۳۵۳) اور جس کی پوجا وہ اور ان کے قبیلے کے لوگ کیا کرتے تھے۔ ایک مرتبہ آدھی رات کو انھیں اس بت کے اندر سے آواز سنائی دی اور دوسری بار ایک شخص نے کڑک کر انھیں سوتے سے جگایا اور دونوں مرتبہ انھیں پیغمبر برحقؐ کے ظہور سے مطلع کیا گیا۔ اس اندرونی تحریک پر العباس اسلام

قبول کرنے کے لیے مدینے پہنچے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم اس وقت فتح مکّہ کی تیاری میں مصروف تھے ۔ انھوں نے العباس کے لیے یہ تجویز فرمائی کہ وہ مع اپنے افراد قبیلہ کے حضورؐ سے القُدَید میں ملیں ۔ العباس بنو سلیم کے پاس واپس گئے اور انھوں نے اپنے بت کو جلا دیا ۔ ان کی بیوی حبیبہ بنت الضّحاک السُلَمِی شوہر کی اس تبدیلی مذہب پر ان سے ناراض ہو کر اپنے خاندان والوں میں واپس چلی گئی ۔ العباس نے اپنا وعدہ پورا کیا اور فتح مکّہ (۸ھ/ ۶۳۰ء) کے موقع پر اپنے قبیلے کے نو سو مسلّح بہادر (مُعلّم) سواروں کے ہمراہ شریک ہوے [مرداس نے خود "ہزار" سوار لکھا ہے] ۔ وہ مؤلّفة القلوب، یعنی ان بارسوخ عرب سرداروں میں سے تھے جن کے بارے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو حکم ہوا تھا کہ مدارات و عطا سے ان کی تالیف قلوب کریں تاکہ دوسرے بھی اسلام کی طرف راغب ہوں (منتہی الارب) ۔ جنگ حنین (۶۳۰ء) کے موقع پر جب مسلمانوں میں وہ مال غنیمت تقسیم ہوا جو ہوازن سے ہاتھ آیا تھا تو اپنا حصہ دوسرے سرداروں کے مقابلے میں کم دیکھ کر العباس نے ایک قصیدے میں شکوہ کیا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و وآلہٖ وسلّم نے یہ شعر سنے تو ان کے حصّے میں اضافہ فرما کر انھیں مطمئن کر دیا ۔ فتح مکّہ کے بعد وہ سُلیم کے علاقے میں واپس چلے گئے ۔ وہ حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت تک زندہ رہے، جن کے سامنے کہا جاتا ہے کہ وہ ایک دوسرے شاعر کے مُتَخاصِم کی حیثیت سے پیش ہوے ۔ ابن سَعْد کا بیان ہے کہ وہ بصرے کے قریب آباد ہو گئے تھے اور اکثر شہر میں آتے رہتے تھے، جہاں اہل بصرہ ان سے حدیثیں سنا کرتے تھے ۔ ان کے بیٹے جُلْہمة کا شمار بھی ان رواۃ حدیث میں ہے جنھوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم سے حدیثیں روایت کی ہیں ۔ ان کی اولاد بصرے اور اس کے قرب و جوار میں آباد ہو گئی ۔

بحیثیت شاعر العباس کی شہرت میں ان کے کلام کے محاسن کے دوش بدوش بظاہر ان کی شخصی وجاہت کو بھی دخل تھا ۔ ان کے مشہور ترین قصیدے غالبًا یہ ہیں : (۱) مہاجات، جو ان کے اور ان کے ہم قبیلہ خُفاف بن نَدْبة کے درمیان ہوئی؛ (۲) قصیدہ، جو انھوں نے ضمار کو جلانے اور اسلام قبول کرنے کے متعلق لکھا؛ (۳) قصیدہ، جو انھوں نے اپنے حصے کے کم ہونے پر لکھا؛ (۴) قصیدہ، (اصمعیات، عدد ۸۴، دیکھیے دیباچہ، ص ۱۲)، جو اس موقع پر لکھا گیا جب انھوں نے یمن میں [بنوزبید پر] ایک کامیاب حملہ کیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا کوئی دیوان مرتب نہیں کیا گیا ۔ ان کا جو کلام موجود ہے اس سے وہ ایک زبان آور اور قادر الکلام شاعر [شدید العارضة والبیان] ضرور معلوم ہوتے ہیں، لیکن کسی غیر معمولی استعداد کا پتا نہیں چلتا ۔ ان کے ایسے اشعار کے علاوہ جو زبان کی مقامی خصوصیات کے مظہر ہیں وہ اشعار بڑی لائق توجہ ہیں جو ان کے تأثرات اسلامی کے آئینہ دار ہیں ۔

مآخذ : (۱) الاغانی، بار اوّل، ۱۳ : ۶۴ تا ۷۲؛ (۲) ابن قتیبہ : کتاب الشّعر، ص ۴۶۹ تا ۴۷۰؛ (۳) ابن سَعْد، ۴/۲ : ۱۵ تا ۱۷؛ (۴) ابو تمام : الحماسة، ص ۹۱ تا ۹۳ (نسبت اشعار مشکوک)، ۴۱۲ تا ۴۱۶، ۵۱۲ تا ۵۱۳؛ (۵) ابن ہشام : السیرة، بمدد اشاریہ؛ (۶) خزانة [الادب]، بمدد اشاریہ؛ (۷) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۸) C. Rabin : *Ancient West Arabian*، لندن ۱۹۵۱ء، بمدد اشاریہ .

(G. E. VON GRUNEBAUM)

* **العبّاس بن الولید** : اموی سپہ سالار، خلیفہ الولید اوّل کا بیٹا ۔ العبّاس کی شہرت خاص طور پر

اس کی ان مجاہدانہ سرگرمیوں کی مِنّت پذیر ہے جو اس نے امویوں اور بوزنطیوں کی باہمی مسلسل جنگوں میں دکھائیں۔ جہاں تک جزئیات کا تعلق ہے عربی اور بوزنطی مآخذ میں بعض اوقات اختلاف نظر آتا ہے۔ الولید اوّل کے ابتدائی دور خلافت میں العباس اور اس کے چچا مَسْلَمَہ بن عبدالملک نے الطُوانہ (Tyana) کو فتح کیا جو [ایشیائے کوچک میں رومیوں کے ایشیائی مقبوضات کے انتہائی مشرق صوبے] کَپَدوقیہ Cappadocia کا سب سے اہم قلعہ تھا۔ [اس موقع پر] مسلمانوں کی ہمتیں پست ہونے لگی تھیں، چنانچہ ہزیمت خوردہ لشکر کے پاؤں جمانے اور اسے نئے سرے سے جنگ پر آمادہ کرنے میں العباس کو بہت مستعدی سے کام لینا پڑا۔ یونانی شہر میں پسپا ہونے پر مجبور ہوئے، جسے بہت جلد گھیر لیا گیا اور ایک طویل محاصرے کے بعد فتح ہو گیا۔ عرب مؤرخین سقوط قلعہ کی تاریخ جمادی الآخرہ ۸۸ھ/مئی ۷۰۷ء دیتے ہیں، لیکن بوزنطی دو سال بعد کی تاریخ بتاتے ہیں۔ اس کے بعد کے زمانے میں عرب مؤرخین بہت سی فوجی کارروائیوں کا ذکر کرتے ہیں، جو ان دونوں اموی سپہ سالاروں نے مل کر یا الگ الگ انجام دیں۔ سب سے اہم واقعات العباس کا کیلِکیا (Cilicia) میں سباستوپول Sebastopol پر قبضہ اور ۹۳ھ/۷۱۲ء میں مسلمہ کی بنطس Pontus میں اَمَسِیا کی فتح ہے۔ اس سے اگلے سال العباس نے پسِڈِیا Pisidia میں انطاکیہ (Antioch) پر قبضہ کر لیا۔ بعد کی لڑائیوں میں وہ مسلمہ کی برابر وفاداری سے امداد کرتا رہا۔ ۱۰۱ھ/۷۲۰ء میں جب عمر ثانی کی وفات پر یزید بن المہلّب نے، جو عراق کا والی تھا، ایک خطرناک بغاوت کے شعلے بلند کیے تو اس کے مقابلے کے لیے پہلے العباس کو تنہا اور بعد ازآں مَسْلَمَہ کے ہمراہ بھیجا گیا۔ یزید ۱۰۲ھ/۷۲۰ء میں خلیفہ کی افواج کے خلاف ایک لڑائی میں مارا گیا اور بہت جلد امن قائم ہو گیا۔ ولید ثانی کے زمانۂ خلافت میں العباس نے اوّلاً اپنی دانائی اور وفاداری کا ثبوت اس طریق پر دیا کہ اپنے بھائی یزید کی سازش کی مخالفت کی اور اسے اور دوسرے سرواتیوں کو متنبہ کیا کہ وہ بغاوت کے فتنے کو ابھرنے نہ دیں ورنہ ان کا خاندان بالآخر تباہ و برباد ہو جائے گا۔ بعد میں اسے تشدّد کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑا اور اس نے ۱۲۶ھ/۷۴۴ء کے پرامن انقلاب حکومت میں حصّہ لیا۔ کچھ عرصے بعد مروان ثانی آخری اموی خلیفہ نے اسے قید کر دیا اور وہ ۱۳۲ھ/۷۵۰ء میں حرّان کے قید خانے میں کسی وبائی مرض کا شکار ہو کر مر گیا.

مآخذ: (۱) الطبری، ۲: ۱۱۹۱ ببعد؛ (۲) الیعقوبی، ۲: ۳۵۰ ببعد؛ (۳) البلاذُری: فُتوح، ص ۱۷۰، ۱۸۹، ۲۹۹؛ (۴) G. Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۱: ۵۱۰ ببعد؛ (۵) A. Müller: *Der Islam im Morgen- und Abendland*، ۱: ۴۱۵ ببعد؛ (۶) W. Brooks، در *Journal of Hellenic Studies*، ۱۸۹۸ء، ص ۱۸۲؛ (۷) J. Wellhausen: *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern*، در *NGWGött*، ۱۹۰۱ء، ص ۴۳۶ ببعد؛ (۸) F. Garbrieli، در *RSO*، ۱۹۳۴ء، ص ۱۹ ببعد، ۲۲۰.

(F. Gabrieli و K. V. Zettersteen).

* **عبّاس آباد**: ایران میں بہت سے مقامات کا نام، جن میں سے معروف ترین وہ قلعہ بند قصبہ ہے جو چشمۂ گز کے کنارے خراسان کی سڑک پر، سبزوار (تقریباً ۷۵ میل) اور شاہ رود (تقریباً ۶۸ میل) کے درمیان واقع ہے۔ یہاں شاہ عباس اوّل [رک بآں] نے تقریباً ایک سو گرجی خاندانوں کی ایک بستی آباد کی تھی۔ ۱۹۳۴ء میں یہاں صرف ایک بوڑھی عورت ایسی رہ گئی تھی جسے گرجی زبان آتی تھی.

اس کے علاوہ ایک اور عبّاس آباد ہے، جو

شہزادۂ عباس میرزا [رک بآں] نے دریاے ارس کے بائیں کنارے پر (نخجوان کے قریب) آباد کیا تھا۔ یہ قصبہ اپنے سربل سمیت، جو دریا کے دائیں کنارے پر ہے، ۱۸۲۸ء کے صلح نامے کی رو سے روس کے حوالے کر دیا گیا؛ [نیز رک بہ فرح آباد]۔

(V. MINORSKY)

* **عباس افندی**: رک بہ بہاء اللہ۔

* **عباس حلمی اول**: خدیو مصر، ۱۸۱۳ء میں پیدا ہوا۔ وہ احمد طوسون (۱۷۹۳ تا ۱۸۱۶ء) کا بیٹا اور محمد علی [رک بآں] کا پوتا تھا۔ وہ اپنے چچا ابراہیم کی وفات (۱۰ نومبر ۱۸۴۸ء) کے بعد اس کا جانشین ہوا۔ اپنی حکومت کے آغاز ہی سے اس نے غیر ملکی لوگوں سے سخت عداوت کا اظہار شروع کر دیا۔ اس نے اپنے پیش رووں کے زمانے میں نافذ ہونے والی ان اصلاحات کو خطرناک اور ناجائز بدعات قرار دیا جنھیں ترک کرنا ہی بہتر تھا۔ بہت سے مدارس کے علاوہ، جو محمد علی نے کھولے تھے، کئی کارخانے، دکانیں اور حفظان صحت سے متعلق ادارے بند کر دیے گئے؛ یہی نہیں، اس نے ڈیلٹا کے بند کی تعمیرات کو بھی منہدم کرنے کے احکام صادر کر دیے۔ بہت سے غیر ملکی، خاص طور پر فرانسیسی حکام معزول کر دیے گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی حکومت کے شروع ہی میں فرانسیسی اقتدار زوال پذیر ہو گیا۔ اس کے برخلاف وہ برطانیہ کے قریب تر آ گیا۔ برطانیہ نے اسے اس تنازع میں اپنی امداد پیش کی جو اس کے اور دولت عثمانیہ کے درمیان مصر میں تنظیمات [رک بآں] نافذ کرنے کے بارے میں پیدا ہو گیا تھا۔ اس امداد کے معاوضے میں برطانیہ کو ۱۸ جولائی ۱۸۵۱ء کو اسکندریہ اور قاہرہ کے درمیان ریل بنانے کی اجازت مل گئی۔ اس ریلوے لائن کو سویز تک بڑھانے کا مقصد یہ تھا کہ خاکنائے سویز کو کاٹنے کے فرانسیسی منصوبے کا توڑ کیا جائے۔

قطرۃً شکی مزاج، شقی القلب اور بعض اوقات ظالم ہونے کی وجہ سے عباس بہت جلد غیر مقبول ہو گیا؛ تاہم یہ بات ملحوظ رکھنا چاہیے کہ کم از کم اس کی حکومت کے ابتدائی برسوں میں مغرب کے زیر اثر جاری ہونے والی اصلاحات سے اس کی بیزاری سلطنت کے اخراجات میں بڑی کمی کا باعث ہوئی، جس سے ملک کے غریب ترین طبقے کا بوجھ ہلکا ہو گیا۔ انھیں بعض ٹیکس معاف کر دیے گئے اور جبریہ بھرتی اور بیگار سے بڑی حد تک نجات مل گئی۔ مزید برآں بعض مغربی اور مصری مؤرخین نے عباس کی اس رجعت پسندی اور قدامت پرستی کی توجیہ اس کی پر جوش قوم پرستی سے کی ہے اور بقول ان کے اسی جذبے نے اسے ہر ممکن طریقے سے تمام خارجی اثرات کو، جن کے نتائج سے وہ خائف تھا، محدود کرنے کی طرف مائل کیا؛ لیکن Sammarco نے اس دعوے کی تردید کی ہے۔

عباس حلمی اپنی طبعی بدگمانیوں کی وجہ سے عزلت گزینی پر مجبور تھا؛ چنانچہ وہ بنہا کے محل میں گوشہ نشین ہو گیا تھا، جہاں بڑے پراسرار حالات میں ۱۳ جولائی ۱۸۵۴ء کو اس کے دو ملازموں نے اس کا گلا گھونٹ کر مار ڈالا۔ اس کا چچا محمد سعید [رک بآں] اس کا جانشین ہوا۔

مآخذ: (۱) *Précis de l'histoire de l'Egypte par divers historiens et archéologues*، ج ۳: A. Sammarco: *Les règnes de 'Abbas, de Sa'id et d'Ismā'il* (1848-1879)، قاہرہ ۱۹۳۵ء، ص ۱ تا ۱۷؛ (۲) G. Hanotaux: *Histoire de la nation égyptienne*، ج ۶، پیرس ۱۹۳۶ء؛ (۳) J. Heyworth-

Introduction to the History of Education : Dunne *in Modern Egypt*، لنڈن ۱۹۳۹ء، ص ۲۸۵ تا ۳۱۲ و اشاریہ.

(M. COLOMBE)

* **عبّاس حلمي ثانی :** خدیو مصر، ۱۴ جولائی ۱۸۷۴ء کو اسکندریہ میں پیدا ہوا اور ۲۰ دسمبر ۱۹۴۴ء کو جنیوا میں فوت ہوا۔ اس نے وی انا کے Theresianum میں اپنے بھائی محمّد علی (متولد ۹ نومبر ۱۸۷۵ء) کے ساتھ تعلیم پائی اور ۸ جنوری ۱۸۹۲ء کو اپنے باپ محمّد توفیق [رکّ باں] کا جانشین ہوا۔ کچھ ھی دنوں بعد قاھرہ میں مقیم انگلستان کے سیاسی نمائندوں اور قونصل جنرلوں کے ساتھ اس کے اختلافات شروع ھو گئے، یعنی پہلے Sir Evelyn Baring (لارڈ کرومر Lord Cromer) سے اور پھر لارڈ کچنر سے [رکّ بہ مصر].

اگست ۱۹۱۴ء میں جب پہلی عالمی جنگ شروع ھوئی تو عباس حلمي استانبول میں تھا، جہاں وہ موسم گرما میں پہنچ گیا تھا۔ ۲۵ جولائی ۱۹۱۴ء کو اس پر قاتلانہ حملہ ہوا تھا، جس میں وہ زخمي ھوگیا اور بغرض علاج عثمانی دارالسلطنت میں مقیم رہا۔ جب ترکیہ مرکزی طاقتوں کے طرفدار کی حیثیت سے جنگ میں شامل ھو گیا تو خدیو نے استانبول سے مصریوں اور سوڈانیوں کے نام ایک پیغام بھیجا، جس میں کہا گیا تھا کہ وہ اپنے ملک پر [غاصبانہ] قبضہ کرنے والوں کے خلاف جنگ کریں۔ اسی روز قاھرہ میں حالت محاصرہ کا اعلان کر دیا گیا اور اس کے ایک ماہ بعد یعنی ۱۸ دسمبر ۱۹۱۴ء کو برطانیہ نے مصر کو اپنی حمایت میں لے لینے کا فیصلہ کر دیا؛ ۱۹ دسمبر ۱۹۱۴ء کو خدیو کو معزول کر دیا گیا اور اس کی جگہ شہزادۂ حسین کامل کو، جو محمّد علی کے خاندان کے شہزادوں میں سب سے بڑا تھا، تخت نشین کر دیا گیا۔ جنگ عظیم کے دوران میں عباس حلمی، جسے "نوجوان ترک" اپنے پیچھے پیچھے رکھتے تھے، پہلے تو استانبول میں مقیم رہا اور پھر وی انا میں، جہاں سے اس نے سوئٹزرلینڈ کے کئی سفر کیے۔ اس نے اپنی زندگی کے آخری برس بھی اسی ملک میں بسر کیے۔ ۱۹۲۲ء میں جب مصر ایک خودمختار ملک بن گیا (برطانوی اعلان، مؤرخہ ۲۸ فروری ۱۹۲۲ء) اور سلطان فؤاد [رکّ باں] نے، جو ۱۹۱۷ء میں حسین کامل کے مرنے پر اس کا جانشین ہوا تھا، ۱۵ مارچ ۱۹۲۲ء کو شاہ [ملک] کا لقب اختیار کر لیا، تو معزول شدہ خدیو کی بابت یہ اعلان ہوا کہ تخت و تاج کے متعلق اس کے تمام حقوق زائل ھو گئے (لیکن یہ فیصلہ اس کی "براہ راست اور جائز اولاد ذکور" پر عائد نہیں ھوتا تھا؛ ۱۳ اپریل ۱۹۲۲ء کا فرمان شاھی در جریدۂ رسمی مصریہ مؤرخہ ۱۵ اپریل، عدد ۳۸، غیر معمولی)، اس کی جائداد ضبط کر لی گئی اور مصر میں اس کا داخلہ ممنوع قرار دیا گیا؛ تاھم کچھ زمانے تک عباس حلمي کے مصر میں بہت سے طرفدار موجود رہے اور وہ کہیں مئی ۱۹۳۱ء میں جا کر قطعی طور پر "تخت مصر" سے دست بردار ہوا.

• معزول شدہ خدیو کے دو بیٹے تھے : محمّد عبدالمنعم اور محمّد عبدالقادر۔ محمّد عبدالمنعم، جو ۲۰ فروری ۱۸۹۹ء کو پیدا ہوا تھا، شاہ فاروق کی دست برداری پر (۲۶ جولائی ۱۹۵۲ء کو) مجلس نیابت (ریجنسی کونسل) کا رکن مقرر ھوا اور اکتوبر ۱۹۵۲ء میں تنہا نائب السّلطنت (ریجنٹ) بن گیا۔ وہ اس عہدے پر جون ۱۹۵۳ء تک فائز رہا، جب کہ مصر کی جمہوریت کا اعلان ھو گیا.

مآخذ: (۱) Lord Cromer: Modern Egypt، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۲) وہی مصنف: Abbas II، لنڈن ۱۹۱۵ء؛ (۳) G. Hanotaux: Histoire de la nation égyptienne، ج ۷؛ (۴) حسن شفیق: Statut juridique international de l' Egypte، پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۵) محمّد سیف اللہ رشدی: L Hérédité du trone en Egypte contemporaine، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۶) عباس حلمی ثانی: A few words on the Anglo-Egyptian settlement، لنڈن ۱۹۲۹ء.

(M. COLOMBE)

* **عبّاس میرزا**: پسر فتح علی شاہ، ذوالحجہ ۱۲۰۳ھ/۱۷۸۹ء میں قصبۂ نوا میں پیدا ہوا اور ۱۰ جمادی الآخرہ ۱۲۴۹ھ/۲۵ اکتوبر ۱۸۸۳ء کو فوت ہوا۔ گو وہ سب سے بڑا بیٹا نہیں تھا، تاہم وہ اس لیے تخت کا وارث قرار پایا کہ اس کی ماں بھی قاجار خاندان سے تھی۔ یورپ کے جو لوگ اس سے واقف تھے وہ اس کی شجاعت، فیاضی اور دیگر صفات حمیدہ کی مدح سرائی میں یک زبان ہیں۔ واٹسن (R. G. Watson: History of Persia، ص ۱۲۸ ببعد) اسے "خاندان قاجار کا اشرف ترین فرد" قرار دیتا ہے۔ وہ عسکری فنون سے والہانہ شغف رکھتا تھا اور اس نے یکے بعد دیگرے روسی، فرانسیسی اور برطانوی افسروں اور فوجیوں کی مدد سے اپنی آذربیجان کی فوج میں، جہاں کا وہ کئی برس تک اُستاندار (گورنر جنرل) رہا تھا، یورپی تدابیر حربی اور نظم و ضبط کو داخل کیا۔ ان فوجی اصلاحات کے باوجود وہ روس کے خلاف اپنی مہموں میں ناکام رہا، البتہ ترکوں کے خلاف جنگ (۱۸۲۱ تا ۱۸۲۲ء) میں وہ کامیاب رہا۔

وہ اپنے باپ کی زندگی ہی میں ۱۸۳۳ء میں بمقام مشہد فوت ہو گیا۔ اس سے اگلے سال ۱۸۳۴ء میں فتح علی شاہ کے انتقال پر عبّاس مرزا کا بیٹا محمّد تخت نشین ہوا۔

مآخذ: (۱) محمّد حسن خان: مطلع الشمس، تہران ۱۳۰۲ھش، تتمہ ۵؛ (۲) رضا قلی خان: روضۃ الصفای ناصری، ۹: ۳۳۲؛ (۳) A. Morier: A second journey through Persia, Armenia and Asia Minor، لنڈن ۱۸۱۸ء، ص ۱۸۵ ببعد، ۲۱۱ تا ۲۲۰؛ (۴) Maurice de Kotzebue: Voyage en Perse، پیرس ۱۸۱۹ء، ص ۱۲۱ ببعد؛ (۵) A Dupré: Voyage en Perse، پیرس ۱۸۱۹ء، ۲: ۲۲۵؛ (۶) P. A. Jaubert: Voyage en Arménie et en Perse، پیرس ۱۸۲۱ء، ص ۱۵۱ تا ۱۷۲؛ (۷) JRAS، ۱۸۳۴ء، ص ۳۲۲؛ (۸) ZDMG، ۱۸۴۸ء، ص ۳۰۱؛ ۱۸۶۶ء، ص ۲۹۳.

(L. LOCKHART)

* **عَبَّاسَہ**: مصر کا ایک قصبہ، جو عبّاسہ بنت احمد بن طُولون کے نام سے موسوم ہے۔ اس شہزادی نے ایک دفعہ یہاں اپنا خیمہ نصب کیا تھا اور یہیں اس نے [اپنی بھتیجی] قَطْر النَّدٰی بنت خُمارَوَیہ کو، جو خلیفہ المعتضد سے بیاہی گئی تھی، وداع کیا تھا۔ اس عارضی خیمہ گاہ کے اردگرد عمارتیں بن گئیں اور ان میں سے "قصر عباسہ" کو بعد میں [بحذف مضاف] صرف عبّاسہ کہنے لگے۔ اس زمانے میں یہ شام جانے والی سڑک پر آخری قصبہ تھا اور وادی تُومیلات کے مدخل پر واقع تھا۔ یہ وادی ایک تنگ سا سرسبز قطعہ ہے، جو مشرق میں البُحَیرات المرساۃ (Bitter Lakes) تک پہنچتا ہے اور قرونِ وسطٰی میں وادی السَّدِیر بلکہ وادی عبّاسہ کے نام سے بھی مشہور تھا۔

اس شہر کے لیے اپنے محل وقوع کی بنا پر فوجی اہمیت حاصل کر لینا ایک لازمی بات تھی، چنانچہ یہ طُولُونیوں کے آخری زمانے میں اور پھر مملوکوں کے عہد میں افواج کے اجتماع کا مرکز

تھا ۔ یہاں اس تجارتی مال پر جو شام سے درآمد کیا جاتا تھا محصول وصول کرنے کے لیے محصول خانہ بنایا گیا تھا ۔ سلطان برقوق کے حکم سے شرح محاصل میں جو بعض تبدیلیاں کی گئی تھیں ان کے سلسلے میں اس محصول خانے کا بھی ذکر آیا ہے ۔

فاطمی حکمران اپنے دارالسّلطنت سے عموماً باہر نہ جاتے تھے، پھر بھی بقول المقدسی عبّاسہ کے مکانات اپنے باہر کو نکلے ہوے شہ نشینوں کی بدولت فسطاط کے مکانات سے زیادہ خوش نما تھے ۔ الملک الکامل بن الملک العادل ایوبی نے، جو یہاں زیادہ عرصے تک قیام کیا کرتا تھا، اسے خاص طور پر آراستہ کیا تھا ۔ اس نے یہاں باغ لگوائے اور بارہ دریاں بنوائیں ۔ یہ بادشاہ یہاں مچھلیوں اور دوسرے جانوروں کے شکار کے لیے آیا کرتا تھا اور خبر رساں سانڈنی سوار یہاں اسے قاہرہ کی سیاسی اور انتظامی خبریں پہنچایا کرتے تھے ۔

عباسہ مملوکی دور کے آخر تک شکاریوں کے مقام اجتماع کا کام دیتا رہا ۔ قائت بای بھی یہاں وقتاً فوقتاً آیا کرتا تھا، لیکن بہت عرصہ ہوا کہ اس قصبے کی حربی اہمیت جاتی رہی، کیونکہ اس کے پچیس میل کے فاصلے پر شمال مشرق میں صالحیّہ اور بعد میں اس کے بالکل قریب ظاہریہ آباد ہو گیا ۔

اس ضلع میں بدوی عرب آباد تھے، جو وادی تُومیلات میں خانہ‌بدوشوں کی زندگی بسر کرتے تھے ۔ ان کا سردار، بعض مؤرخین کے قول کے مطابق، عبّاسہ میں رہتا تھا ۔ بہرحال دور عثمانی میں عبّاسہ کا کوئی ذکر نہیں آتا، چنانچہ تاریخ الجَبَرتی میں اس کا نام کہیں نہیں ملتا ۔ بونا پارٹ Bonapart کی فوجوں نے صالحیّہ ہی سے ریگستانی راستے کی نگہبانی کی تھی ۔ عبّاسہ آج کل اَبُو حَمّار اور تَل الکَبِیر کے درمیان ایک غیر اہم سا قصبہ ہے ۔

مآخذ : (۱) علاوہ ان مصنفین کے جو J. Maspero و G. Wiet : *Matériaux*، در *MIFAO*، ۳۶ : ۱۲۳۵، میں مذکور ہیں: (۲) المقریزی، طبع *MIFAO*، ج ۳، ۶ و ۹، بمدد اشاریہ؛ (۳) المَقدسی، ص ۱۹۹؛ (۴) الکِندی، ص ۲۴۷؛ (۵) ابن تغری بردی، قاهره، ۴ : ۱۰۹ تا ۱۱۱، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۹، ۱۴۸، ۸ : ۱۴۱، ۱۰ : ۱۷۰ تا ۱۷۱، ۲۲۲؛ (۶) ابن إیاس، طبع Kahle و مصطفیٰ، ۲ : ۶۵، ۱۲۳، ۱۸۸، و ترجمة Wiet، ۲ : ۷۴، ۱۴۳، ۲۱۴؛ (۷) زکی محمّد حسن : *Les Tulunides*، ص ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۹ ۔

(G. Wiet)

* **عبّاسة** : خلیفہ المہدی کی بیٹی اور خلیفہ ہارون الرشید اور الہادی کی بہن ۔ سُویقۃ العبّاسہ کا نام اسی کے نام پر ہے ۔ یکے بعد دیگرے اس کی تین شادیاں ہوئیں، مگر تینوں شوہروں کا اس کی زندگی ہی میں انتقال ہو گیا؛ اسی بنا پر ابونواس نے طنز آمیز اشعار لکھے ۔ برامکہ کے زوال اور جعفر بن یحیی البرمکی کے سلسلے میں بھی اس کا نام لیا جاتا ہے اور الطَّبَری نے کچھ واقعات نقل کیے ہیں، لیکن الطبری سے پہلے کے بعض مؤرخین اس واقعے کا ذکر نہیں کرتے ۔ یہ بات بھی خاص طور پر قابل غور ہے کہ ابونواس کے شارحین نے عبّاسہ کے جن شوہروں کے نام لیے ہیں ان میں جعفر کا نام شامل نہیں ۔ ابن خَلدون نے اس کی واقعیت کو مشتبہ قرار دیا ۔ جعفر سے عبّاسہ کے تعلقات کا افسانہ، جو الطَّبری کی فارسی اشاعت میں درج ہے، یک سر غلط ہے ۔ عبّاسہ کے جعفر سے مزعومہ تعلقات شروع ہونے کے وقت عبّاسہ کی عمر چالیس سال کی ہو چکی تھی ۔ یہ بالکل یقینی ہے کہ عبّاسہ کا دوسرا شوہر جعفر کی وفات سے گیارہ سال قبل مر چکا تھا ۔

[ظاہر ہے کہ اس عمر] میں جوانی کی رنگ آمیزیاں بعید از قیاس قرار پاتی ہیں۔ اس لیے یہ قرین عقل ہو گا کہ ہم اس قصے کو عوام کی خیال آرائی کا نتیجہ قرار دیں، جس سے اس مقرب بارگاہ وزیر کے زوال کو ایک شاعرانہ رنگ دینا مقصود تھا۔ یہ اس لیے بھی اغلب معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کے دور جاہلیت کے قصوں میں بالکل ایسی ہی ایک اور کہانی ملتی ہے جس میں ایک بادشاہ کی بہن کی شادی اس کے وزیر سے ہوئی تھی (دیکھیے جَذِیمة الاَبْرَش)؛ لہٰذا اس کہانی کے لب لباب کو جعفر پر منطبق کر دینا بہت آسان تھا۔ جو کچھ زیادہ تر راویوں نے عبّاسہ کے متعلق لکھا ہے وہی بعض نے ہارون کی دو فرضی بہنوں میمونہ اور فاختہ کی بابت بھی تحریر کیا ہے؛ یہ افسانے مسلمان بادشاہوں کے کردار کو مشکوک بنانے کے لیے تراشے گئے ہیں۔ عبّاسہ اور جعفر کا افسانہ یورپی مصنفین کے لیے اکثر تخیل انگیز ثابت ہوا ہے، چنانچہ ۱۷۵۳ء میں فرانسیسی زبان میں ایک داستان حسن و عشق لکھی گئی؛ پھر قریب تر زمانے یعنی ۱۹۰۴ء میں ایک اور قصہ شائع ہوا (Albert Tozza و Aimé Giron : *Les nuits de Bagdad*)؛ [دیکھیے نیز جرجی زیدان : العبّاسة اخت الرّشید] .

مآخذ : (۱) ابو نُواس : دیوان، طبع اسکندر آصف، ص ۱۷۴؛ (۲) یاقوت، ۴ : ۲۰۰؛ (۳) مسلم بن الولید : دیوان، ص ۲۱۲، ۳۰۴؛ (۴) الاغانی، بار اوّل، ۲۰ : ۲۲؛ (۵) ابن قُتَیبه : المعارف، ص ۱۹۳؛ (۶) الطّبری، ۳ : ۶۷۶؛ (۷) الطبری، بزبان فارسی، ترجمه Zoenberg، ۴ : ۴۶۴؛ (۸) المَسْعُودی : مروج، ۶ : ۳۳۸؛ (۹) *Fragmanta historicorum arab.*، طبع de Geoje و de Jong، ۱ : ۳۰۷؛ (۱۰) منسوب به ابن قُتَیبه : الامامة، ۲ : ۳۳۰؛ (۱۱) ابن بدرون، طبع Dozy، ص ۲۲۹؛ (۱۲) ابن تغری بِرْدی، ۱ : ۴۶۵، ۴۸۱؛ (۱۳) ابن خلکان، عدد ۱۲۹؛ (۱۴) ابن حَجَلہ : دیوان الصُّبابة برحاشیۂ تزیین الاسواق، ۱ : ۵۴؛ (۱۵) الاِتلِیدی : اِعلام النّاس، ص ۸۷؛ (۱۶) الف لیلة ولیلة، طبع Habicht، ۷ : ۲۵۹؛ (۱۷) G. Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۲ : ۱۳۷؛ (۱۸) A. Müller : *Der Islam im Morgen-und Abendland*، ۱ : ۳۸۰؛ (۱۹) Chauvin : *Bibliogr.*، ۵ : ۱۶۸ .

(J. Horovitz)

عبّاس (بنو) : رک بہ عباسیّہ . ⊗

عبّاسیہ : (بنو العبّاس) خاندان خلفا، ۱۳۲ھ/ ۷۵۰ء تا ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء۔ اس خاندان کی نسبت ان کے مورث اعلٰی (عمّ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم) العبّاس بن عبدالمطّلب بن ہاشم کے نام سے ہے . *

جس تحریک کی بنا پر اموی خلافت کا خاتمہ ہوا اور خلافت عباسیہ قائم ہوئی اس کے منبع و منشا اور اس کی ماہیت کا حال بہت عرصے تک صرف انہیں مآخذ سے معلوم ہوتا رہا جو عباسیوں کے خاندان کی عظمت و جلالت قائم ہو چکنے کے بعد مرتب ہوے اور جن میں کئی بار رد و بدل بھی ہوتا رہا۔ مقابلۃً زیادہ تنقیدی کوائف وہ ہیں جو فان فلوٹن G. Van Vloten نے اپنی کتاب *De opkomst der Abbasiden in Chorasan*، لائیڈن ۱۸۹۰ء، اور *Recherches sur la domination arabe le chiitisme et les croyances messianiques sous le califat des Omayyades*، ایمسٹرڈم ۱۸۹۴ء، میں درج کیے ہیں اور جن پر ولہاوزن J. Wellhausen نے اپنی کتاب *Das Arabische Reich und Sein Sturz*، برلن ۱۹۰۲ء کے آخری باب، ترجمۂ انگریزی، کلکتہ ۱۹۲۷ء میں اضافہ کیا ہے۔ بعد کی تحقیق سے ان نتائج کی جن پر آخرالذکر مصنف پہنچا، کچھ ردوبدل اور ترمیم کے ساتھ تصدیق ہو چکی ہے۔

خاص طور پر ان نئی معلومات سے جو زمانۂ حال میں فرقۂ شیعہ کی ابتدائی تاریخ کے متعلق روشنی میں آئی ہیں اور بالخصوص النوبختی کی فرق الشیعۃ (طبع رٹر Ritter، استانبول ۱۹۳۱ء) سے ان نتائج کی مزید تصدیق ہو گئی ہے۔ ان نتائج پر ابن خلدون بہت حد تک اپنی تاریخ میں پہلے ہی پہنچ چکا تھا۔ بنو العباس کی وہ جماعت جس نے امویوں سے سلطنت چھینی تھی ہاشمیہ کہلاتی تھی۔ بعد کے مؤرخین کے قول کے مطابق اس نام کی نسبت ہاشم سے تھی جو العباس رضؓ، علیؓ اور نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے مورث اعلٰی تھے اور اس کا استعمال دعوی استحقاق خلافت کو نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی قرابت کی بنا پر منوانے کے لیے کیا گیا تھا، لیکن حقیقۃً اس نام یعنی ہاشمیہ کا مفہوم کچھ اور ہی تھا [جیسا کہ آگے آتا ہے] اور اس سے بنو العباس کی جماعت کے صحیح منبع و منشا کا واضح طور پر پتا چلتا ہے۔ عہد اموی میں شیعیوں اور ان کے حامیوں کی ایک بڑی تعداد اور ان سب جماعتوں کو جن کا سلطنت کے مختلف حصوں، خاص طور پر جنوبی عراق میں کچھ زیادہ چرچا ہوا، مجموعی طور پر دو بڑے گروہوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ان میں سے ایک گروہ ان لوگوں کا تھا جو ان مدعیان خلافت کے پیرو تھے جو حضرت فاطمہؓ کی اولاد سے تھے اور جن کی بابت عام طور پر کہا جا سکتا ہے کہ وہ اعتدال پسند تھے اور عقائد جمہور (سنّیوں) سے صرف اتنا اختلاف رکھتے تھے کہ وہ ان کے موروثی حقوق کی بنا پر بنو علی کے سیاسی دعووں کی تائید کرتے تھے۔ دوسرا گروہ پہلے پہل ۶۶ھ/۶۸۵ء میں ظاہر ہوا، جب المختار نے محمّد بن علیؓ (ابن الحَنَفِیہ) کے نام پر علم بغاوت بلند کیا۔ آئندہ چالیس سال برس میں محمّد بن الحَنَفِیہ اور ان کے جانشینوں کے دعاوی کی حمایت فرقوں کے ایک ایسے سلسلے نے کی جو زیادہ انتہا پسند کردار کے تھے، انھیں کچھ آزردہ خاطر اور ناقص الاسلام موالی سے بھی تائید حاصل ہوئی۔ یہ نو مسلم لوگ بہت سے (غیر اسلامی) خیالات اپنے سابق مذاہب کے لے کر آئے تھے۔ ۸۱ھ/۷۰۰-۷۰۱ء میں محمّد بن الحنفیہ کی وفات پر ان کے پیرو تین بڑے بڑے گروہوں میں تقسیم ہو گئے، جن میں سے ایک ان کے بیٹے ابو ہاشم عبداللہ [رک باں] کے متبعین کا تھا اور ان کے نام کی نسبت سے ہاشمیہ کہلاتا تھا۔ ۹۸ھ/۷۱۶ء میں ابو ہاشم کے لاولد فوت ہونے پر ان کے پیرو بھی کئی جماعتوں میں تقسیم ہو گئے، جن میں سے ایک کا یہ دعوی تھا کہ ابو ہاشم نے اپنی وفات سے ذرا ہی پہلے، جو فلسطین میں محمّد بن علیؓ کے والد کے گھر میں واقع ہوئی تھی، امامت بذریعۂ وصیت محمّد بن علیؓ بن عبداللہ بن العبّاس کو منتقل کر دی تھی۔ یہ جماعت برابر ہاشمیہ کہلاتی رہی اور اسے راوندیہ بھی کہتے تھے (دیکھیے S. Moscate: *Il testamento di Abū Hāšim*، RSO، ۱۹۵۲ء، ص ۲۸ ببعد؛ نیز دیکھیے B. Lewis: *The Origins of Ismā'īlism*، کیمبرج ۱۹۴۰ء، ص ۲۵، ۴۴)۔

ابو ہاشم کی وصیت کی یہ داستان خواہ، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے، فرضی بھی ہو تو بھی اصل حقیقت پھر بھی اپنی جگہ واضح رہتی ہے اور وہ یہ ہے کہ محمّد بن علی نے ابو ہاشم کے دعاوی اختیار کر لیے؛ اور اس کے ساتھ ہی اس نے ہاشمیہ فرقے اور اس کی تبلیغی تنظیم کو بھی اپنے ہاتھ میں لے لیا، جو بالآخر عبّاسیوں کے کام آئی۔ عبّاسیوں کی ابتدائی تبلیغی سرگرمیوں کے حالات غیر مکمل ہی نہیں، بلکہ ایک حد تک متضاد بھی ہیں۔ ان سے مجموعی طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ

زوردار تبلیغی سرگرمی ۱۰۰ھ/۷۱۸ء سے شروع ہوئی۔ ہاشمیوں نے اپنے صدر مقام کوفے سے خراسان میں ایلچی بھیجے جن میں سے خداش کو خاصی کامیابی ہوئی۔ لیکن اس کا راز قبل از وقت افشا ہو گیا، جس کی پاداش میں وہ ۱۱۸ھ/۷۳۶ء میں قتل کر دیا گیا۔ شیعیوں کا اعتدال پسند طبقہ، جس کی حمایت محمد بن علی ابھی تک حاصل کرنے کی کوشش کر رہے تھے، وہ خداش کے انتہا پسندانہ عقائد نشر کرنے کی بنا پر اس سے برگشتہ ہو گیا۔ چنانچہ اس کی موت پر محمّد نے بھی مناسب سمجھا کہ وہ اس سے اپنی بے تعلقی کا اظہار کرے اور خراسان میں اپنے ارادے کو سلیمان بن کثیر کی نگرانی میں دے دے، جو شیعیوں کا بڑا مبلّغ تھا۔ اس کے بعد کچھ زمانہ تعطّل کا رہا۔ جس کے دوران میں ۱۲۵ھ/۷۴۳ء میں محمّد کی وفات ہو گئی۔ ان کا بیٹا ابراہیم [رکّ بآن] ان کی جگہ امامت کا مدعی ہوا اور خراسانی پیرووں نے، جن میں سلیمان بن کثیر بھی شامل تھا، اس کے دعوے کو تسلیم کر لیا۔ ابراہیم کے زمانے میں عملی سرگرمی کی ایک نئی شکل ظہور میں آئی، یعنی ۱۲۸ھ/ ۷۴۵-۷۴۶ء میں ابراہیم نے اپنے مولٰی ابومسلم [رکّ بآن] کو اپنا ذاتی نمائندہ بنا کر خراسان بھیجا۔ ابومسلم کے نسب کے متعلق تاریخی مآخذ میں اختلاف ہے، لیکن اس حد تک اتفاق ہے کہ وہ ابراہیم کا آزاد کردہ ایرانی غلام تھا۔ اس زمانے میں کنیت کا استعمال ایک ایسا امتیازی حق تھا جو کسی غیر عرب کو شاذ ہی میسّر ہوتا تھا اور عباسیوں کے ایرانی کارندوں مثلاً ابومسلم اور اس کے نائب ابوجہم اور اس کے حریف ابوسلمة الخلّال کا اپنے ناموں کے ساتھ کنیت استعمال کرنا تعجب سے خالی نہ تھا۔ بعض مآخذ کی رو سے ابومسلم کا دعوٰی تھا کہ وہ خاندان عباسیہ سے تعلق رکھتا ہے۔ ممکن ہے اسے واقعۃً خاندان عباسیہ سے منسلک کر لیا گیا ہو۔ اس زمانے میں بعض شیعی عناصر میں یہ رواج بھی تھا کہ وہ اپنے مقبول متبعین کو آل رسول صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم سے استحقاق کی اجازت دے دیتے تھے اور اس طرح سے یہ عجمی گویا ضمناً عربوں میں بھی شامل ہو جاتے تھے۔ بعد میں یہ طریق استحقاق کسی قدر ترمیم کے ساتھ خلفاے عباسیّہ کی خاندانی سیاست کا ایک جزو بن گیا (رکّ بہ اَبْناء).

خراسان میں ابومسلم کی دعوت نے نمایاں اور فوری کامیابی حاصل کی۔ گو اس دعوت کے مخاطب زیادہ تر ایرانی موالی تھے۔ تاہم اس نے یمنی عربوں میں بھی قابل ذکر مقبولیت حاصل کی اور کہا جاتا ہے کہ بہت سے زرتشتی اور بدھ دہقان بھی اس کے ساتھ ہو گئے، جن میں سے بعض ایسے بھی تھے جنھوں نے اس وقت پہلی بار اسلام قبول کیا تھا۔ ابومسلم کی تعلیمات کی نوعیت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ دو باتیں بہرطور واضح ہیں: ایک یہ کہ وہ ہاشمیہ کا وفادار کارندہ تھا، دوسری یہ کہ یہ لوگ شیعیوں کے انتہا پسند طبقے میں شامل تھے۔ لہٰذا یہ امر قرین قیاس ہے کہ اس نے انھی عقائد کی تعلیم دی ہو گی جو غالی شیعیوں میں پھیلے ہوئے تھے۔ جن میں ایرانی النسل عنصر بھی ضرور شامل ہوگا۔ جس کی وجہ سے وہ اپنے مخالفوں میں اور بھی زیادہ قابل قبول ثابت ہوئے ہوں گے۔ سیاہ پرچم کا لہرانا، جو بعد میں خاندان عباسیہ کا نشان بنا، اس زمانے میں ظہور امام موعود کے نقطۂ نظر سے خاص اہمیت رکھتا تھا۔ قیامت کے متعلق ان پیشگوئیوں میں جو اس زمانے میں رائج تھیں قیامت کی جن نشانیوں اور علامات کا ذکر تھا ان میں سیاہ جھنڈے [الاعلام السّود] بھی شامل تھے، بنو امیّہ کے خلاف شروع کے باغیوں نے انھیں

مذہبی بغاوت کے نشان کے طور پر استعمال کیا تھا ۔ اس لیے ابومسلم کا انھیں استعمال کرنا ظہور امام کی توقعات کو بیدار کرنا تھا ۔ اس کی ان سرگرمیوں سے وہ اعتدال پسند عرب شیعہ جن کی قیادت سلیمان بن کثیر انجام دے رہا تھا کسی حد تک مخالف ہو گئے، لیکن مصلحت کے پیش نظر ابومسلم نے [وقتی طور پر] خراسان سے واپس جا کر یہ ثابت کر دیا کہ اس کے بغیر اور اس کی تدابیر کے بغیر کوئی مؤثر تحریک ممکن نہیں ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنی تحریک کے مُسلّم قائد کی حیثیت سے بعد خراسان واپس آیا ۔ رمضان ۱۲۹ھ/مئی ۔ جون ۷۴۸ء تک وہ اپنا ہنر دکھانے کے لیے تیار ہو چکا تھا ۔ اس کے لیے وقت اور محل دونوں سازگار تھے ۔ امویوں کے خلاف دو اہم تحریکیں (یعنی اعتدال پسند شیعہ اور خوارج) اپنا اپنا زور دکھا چکی تھیں ۔ اعتدال پسند شیعیوں نے ۱۲۲ھ/۷۴۰ء اور ۱۲۶ھ/۷۴۴ء میں شورش کی، خوارج نے ۱۲۷ھ/۷۴۵ء میں بغاوت کی ۔ ان تحریکوں سے دو مقصد حاصل ہوے : ایک تو امویوں کی حکومت کمزور ہو گئی، دوسرے خود ان شورشوں کی ناکامی سے کوئی ایسی قوت باقی نہ رہی جو ہاشمیوں کے برسر اقتدار آنے کے بارے میں مد مقابل ثابت ہوتی ۔ عراق جو زمانۂ سابق میں امویوں کی مخالف تحریک کا بڑا مرکز تھا اپنی قوت کھو چکا تھا ۔ علاوہ ازیں اس پر امویوں کی کڑی نگرانی تھی ۔ اپنی توجہ خراسان پر مرکوز کر کے عباسی گویا ایک نئی زمین میں ہل چلا رہے تھے ۔ ان کا یہ انتخاب بہت مناسب تھا، فعّال اور جنگجو ایرانی باشندے، جن میں مذہبی اور سرحد کی فوجی روایات نے جوش پیدا کر رکھا تھا، اموی حکومت کے غیر مساویانہ سلوک سے بہت برافروختہ تھے ۔ عرب فوجی اور آبادکار خراسان کے طویل قیام کی وجہ سے نیم ایرانی بن چکے تھے، اور ان کا آپس میں بہت سخت اختلاف تھا ۔ چنانچہ ابومسلم کے فاتحانہ اقدامات کے زمانے میں بھی انھوں نے اپنی اور اموی والی نَصْر بن سَیّار [رک بآں] کی تمام تر قوت عربوں کے قبائلی نزاعات کی طرف منعطف کر رکھی تھی ۔ ابومسلم نے بہت جلد مَرو پر قبضہ کر لیا، اور اس کے بعد اپنے سپہ سالار قَحْطَبَة الطّائی [رک بآں] کی گرانقدر امداد سے تمام خراسان کو اموی سلطنت سے چھین لیا، جو پہلے ہی پارہ پارہ ہو رہی تھی ۔ خراسان سے عباسی افواج پہلے رَے کی طرف بڑھیں اور وہاں سے ایک کمکی فوج کو، جو کرمان سے آ رہی تھی، شکست دے کر نہاوند پر قابض ہو گئیں ۔ اب عراق تک راستہ صاف تھا ۔ ۱۳۲ھ/۷۴۹ء میں عباسی فوج نے دریاے فرات کو شہر کوفہ سے کوئی تیس یا چالیس میل شمال میں عبور کیا، اور ایک اور اموی فوج سے جو ابن ھُبیرہ [رک بآں (۲)] کی سرکردگی میں تھی مقابلہ کر کے اسے شکست دی ۔ قَحْطَبَہ خود میدان جنگ میں مارا گیا، لیکن اس کے بعد اس کے بیٹے الحَسن بن قَحْطَبَہ نے لشکر کی کمان سنبھال لی اور فتح پر فتح کرتا ہوا کوفے پر قابض ہو گیا ۔ ۱۳۰ھ/۷۴۸ء میں ابراہیم الامام کو اموی خلیفہ مروان نے گرفتار کر لیا اور کچھ عرصے کے بعد ابراہیم کا انتقال ہو گیا ۔ لہٰذا اس کے بھائی ابوالعباس [رک بآں] کو ہاشمی افواج نے ۱۳۲ھ/۷۴۹ء میں کوفے میں السّفاح کے لقب سے خلیفہ بنا دیا، [اس طرح بنو عباس کی خلافت کا آغاز ہوا] ۔ عباسیوں کے پہلے خلیفہ کی تخت نشینی کے ساتھ ہی عباسیوں اور انقلاب پسندوں کے تعلقات میں پہلا رخنہ نمودار ہوا جب داعی ابوسَلَمہ [رک بآں] مشتبہ حالات میں مار ڈالا گیا ۔ اس پر یہ الزام تھا کہ وہ خلافت کو آل عباس کے بجاے آل علی میں منتقل کرنے کی کوشش میں

ہے ۔ ابو مسلم نے ذمہ لیا کہ وہ ابوسلمہ کو ٹھکانے لگا دے گا، شاید اس خیال سے کہ اس کے عوض عباسی سلیمان بن کثیر کی موت پر سکوت اختیار کریں گے ۔ اسی دوران میں عباسیوں کی ایک اور فوج ابوعون کی قیادت میں نہاوند سے الجزیرۃ کی طرف بڑھی ۔ ۱۳۲ھ/۷۴۹ء میں اس نے شہرزور کے قریب دریائے زاب اسفل کے مشرق میں ایک اموی فوج کو، جو خلیفہ مروان کے بیٹے عبداللہ کی سرکردگی میں تھی، شکست فاش دی ۔ اس پر مروان خود میدان جنگ میں کود پڑا ۔ اور دریائے دجلہ کو عبور کرکے زاب اعلٰی کی طرف بڑھا، تاکہ ابوعون کی فوج کا مقابلہ کرے ۔ لیکن ابوعون نے اس اثنا میں لشکر کی کمان السفّاح کے چچا عبداللہ کے سپرد کر دی تھی، جو کوفے سے معتدبہ کمک لے کر اس کی امداد کو پہنچا تھا ۔ زاب اعلٰی کے معرکے نے، جو ۱۳۲ھ/۷۵۰ء میں ہوا، اموی خلافت کی قسمت کا ہمیشہ کے لیے فیصلہ کر دیا ۔ مروان شکست کھا کر شام کی طرف بھاگا، جہاں اس نے مزید مزاحمت کو منظم کرنے کی ناکام کوشش کی ۔ فاتح عباسی فوجیں مروان کے مقام سکونت حرّان میں سے ہوتی ہوئی شام میں داخل ہو گئیں ۔ انہوں نے دمشق پر قبضہ کیا اور پھر مروان کا تعاقب کرتی ہوئی مصر تک پہنچ گئیں ۔ یہاں مروان قتل کر دیا گیا اور اس کا سر کوفے میں السفّاح کے پاس بھیجا گیا ۔ اب نئے عباسی خاندان کا اقتدار تمام مشرق وسطٰی پر قائم ہو گیا ۔

عباسی انقلاب کی تاریخی اہمیت کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، اور مؤرخوں نے اس میں محض خاندان شاہی کی تبدیلی کے علاوہ بجا طور پر کچھ اور باتیں بھی محسوس کی ہیں ۔ انیسویں صدی کے بہت سے مستشرقین کو، جو گوبینو Gobineau وغیرہ کے نسلی نظریات سے غیر معتدل حد تک متأثر معلوم ہوتے ہیں، عباسیوں اور امویوں کی لڑائی میں ایران کی آریائیت اور عرب کی سامیت کی کشمکش نظر آتی ہے، جو عربوں پر ایرانیوں کی فتح پر منتج ہوئی ۔ اس سے امویوں کی وہ سلطنت جسے ولہاؤزن Wellhausen نے "سلطنت عرب" کہا تھا ختم ہو گئی اور اس کی جگہ ایک ایرانی سلطنت ایرانیت آمیز اسلام کا لبادہ اوڑھ کر قائم ہو گئی ۔ بادی النظر میں اس بیان کی تائید بہت سی باتوں سے ہوتی ہے ۔ مثلاً ایرانیوں نے اس انقلاب میں بلاشبہہ نمایاں حصہ لیا ۔ نیز نئی سلطنت کے وزیروں اور درباریوں میں ایرانیوں کو ممتاز ترین مقام حاصل تھا، اور عباسی حکومت و ثقافت میں ایرانی عناصر کا بہت کچھ دخل تھا ۔ یہ امر بھی تعجب انگیز نہیں کہ اس قسم کے بیانات ہمیں بعض عرب ماخذ میں بھی ملتے ہیں (دیکھیے المسعودی : مروج، ۸ : ۲۹۲؛ الجاحظ : البیان والتبیین، ۳ : ۱۸۱، ۲۰۶ اور دیگر ماخذ)، لیکن جدید تر مصنفین نے عربوں کی شکست کے متعلق ان نظریات میں بہت کچھ ترمیمات کی ہیں ۔ [پہلی بات تو یہ ہے کہ شیعیت کا اس انقلاب میں بڑا حصہ تھا اور شیعیت اگرچہ ایک حد تک "ایرانیوں کے قومی شعور" کا مظہر سمجھی جاتی رہی، تاہم اس کی ابتدا عرب ہی میں ہوئی اور اس لحاظ سے یہ ایرانی سے زیادہ عربی ذہن ہی کی ترجمان تھی] ۔ اس کا اصل مرکز جنوبی عراق کی مخلوط آبادی میں تھا، جو عربوں (نبطیوں) اور ایرانیوں پر مشتمل تھی ۔ اسے عربوں ہی نے ایران میں پہنچایا، اور قمّ جیسے مقامات ہی میں، جہاں عربوں کی نو آبادیاں تھیں، یہ پورے زور سے قائم رہی، [یہ بھی بالکل ظاہر ہے کہ] ابومسلم کی بغاوت اموی اور شامی حکومت کے خلاف تھی نہ کہ خود عرب کی حکومت کے؛ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اس بغاوت کی تائید بہت سے عربوں (خاص

طور پر اہل یمن) نے کی ۔ مزید یہ کہ اس بغاوت کے سرغنوں میں بہت سے عرب شامل تھے، جن میں قحطبہ جیسا جری سپہ سالار بھی تھا ۔ گو نسلی خصومتیں اس تحریک میں بلاشبہہ کارفرما رہیں اور گو فاتحین میں ایرانی زیادہ نمایاں رہے، پھر بھی وہ ایک عرب خاندان ھی کے مؤید تھے اور جیسا کہ ابوسلمہ اور ابومسلم اور برامکہ کے انجام سے ظاہر ہے، جب کبھی ان کا اپنے آقاؤں سے جھگڑا ہوا تو انہیں جلد ہی اس کا خمیازہ بھگتنا پڑا ۔ ابتدا میں ممتاز ترین سرکاری عہدے بیشتر اہل عرب کے لیے مخصوص رہے، عربی اب بھی سرکاری زبان تھی، مال گزاری کے سلسلے میں علاقۂ عرب کی اراضی کے لیے خاص رعایات تھیں ۔ عربوں کی فوقیت کا نظریہ اس قدر قوی تھا کہ ایک طرف تو ایرانیوں کو جعلی نسب نامے بنا کر اپنے آپ کو عرب نسل میں داخل کرنے کی ترغیب ہوئی، اور دوسری طرف شعوبیہ [رَکَ بآں] کے قوم پرستانہ رد عمل کو تقویت ہوئی ۔ جو کچھ عربوں کے ہاتھ سے جاتا رہا وہ یہی تھا کہ اب وہ حکومت کے تمام ثمرات کے تنہا مالک نہ رہے ۔ ایرانی اور عرب دونوں دربار عباسیہ میں پہنچتے تھے، اب حکمران کی خوشنودی، جو صحیح النسل عرب ہونے سے مخصوص نہ تھی بلکہ خاندان شاہی میں کسی ایک سے وابستگی کی صورت میں بھی ظاہر ہوتی تھی، اقتدار و امتیاز کے حصول کا ذریعہ بن گئی ۔ اگر سلطنت عرب کے زوال کا کوئی نقطۂ آغاز تلاش کرنا ہو تو اسے ان عطیات اور ارزاق کے بتدریج بند ہونے کے دور پر نظر ڈالنی چاہیے، یہ وہ "اموال" تھے جو عرب محاربین اور ان کے اہل خاندان کو ان کا حق سمجھ کر بیت المال سے دیے جاتے تھے، اس کے علاوہ عرب حکومت کا سورج اس وقت سے ڈھلنے لگا جب المعتصم کے زمانے سے ترک محافظ دستوں نے زور پکڑنا شروع کیا ۔

عباسی فتح کی حقیقی اہمیت سمجھنے کے لیے ہمیں بعد از فتح کی تبدیلی کے حقائق کا جائزہ لینا چاہیے، اس کے بجائے کہ ہم اس تحریک کے متعلق جو فتح کا سبب بنی، ان مفروضات پر غور کریں جو مشتبہ اسناد پر مبنی ھیں سب سے مقدم اور سب سے زیادہ واضح تبدیلی یہ تھی کہ مرکز ثقل شام سے ہٹ کر عراق میں آ گیا؛ یہ وہی عراق تھا جو قدیم زمانے میں مشرق وسطٰی کی بڑی بڑی عالمی سلطنتوں کا مرکز رہ چکا تھا اور اس تہذیب کا بھی محور تھا جسے Toynbee نے "شامی تہذیب" (Syriac) کے نام سے موسوم کیا ھے ۔ عباسیوں کے پہلے خلیفہ السفّاح نے اپنا دارالخلافہ ایک چھوٹے سے قصبے ہاشمیہ میں قائم کیا، جو اس نے کوفے کے قریب دریائے فرات کے مشرقی کنارے پر آباد کیا تھا ۔ بعد ازاں اس نے اپنا پایۂ تخت الأنبار میں منتقل کر دیا ۔ اس کے بھائی اور جانشین المنصور نے جو کئی لحاظ سے خلافت عباسیہ کا حقیقی بانی تھا، اپنا مستقل دارالخلافہ ایک نئے شہر کو بنایا، جو دریائے دجلہ کے مغربی کنارے پر مدائن (Ctesiphon) کے کھنڈروں کے قریب تھا، جہاں مختلف تجارتی شاہراہیں ایک دوسرے کو قطع کرتی تھیں ۔ اس کا سرکاری نام مدینة السّلام تھا، لیکن اس کا مشہور نام بغداد ھے ۔ یہ ایک چھوٹا سا قصبہ تھا جو اس جگہ کبھی پہلے آباد تھا ۔

پہلے اس شہر یا اس کے نواح سے خاندان عباسیہ نے حکومت کی پھر پانچ صدیوں تک عالم اسلام کے بیشتر حصے میں خلیفہ تسلیم کیے جاتے رہے ۔ ان کے دور حکومت پر، جسے اعلٰی ترین اسلامی تہذیب و تمدن کا پرعظمت زمانہ کہنا چاہیے، بغرض سہولت دو ادوار مقرر کیے جا سکتے

ہیں ۔ پہلا دور ۱۳۲ھ/۷۵۰ء سے ۳۳۴ھ/۹۴۵ء تک رہا ۔ اس میں خلیفہ کا اقتدار انتہائی عروج پر پہنچا اور پھر رفتہ رفتہ انحطاط پذیر ہوتا گیا اور عسکری قائد سامنے آتے رہے، جو اپنی فوج کے بل پر حکومت کرتے تھے ۔ دوسرا دور تقریباً ۳۳۴ھ/۹۴۵ء سے ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء تک کا تھا ۔ اس زمانے میں بجز ایک استثنا کے تمام خلفا کا اقتدار محض برائے نام رہ گیا تھا اور اصلی قوت امرا کے خاندانوں کے ہاتھ آ گئی تھی ۔

ان دونوں ادوار کے خاص خاص واقعات کا ذکر مختلف خلفا، خاندان یا مقامات وغیرہ کی ذیل میں آ جائے گا، یہاں صرف ان واقعات کا اجمالی خاکہ پیش کیا جائے گا اور ہر دور کی اہم ترین خصوصیات بیان کرنے کی کوشش کی جائے گی ۔

۱۔ پہلا دور: ۱۳۲ھ/۷۵۰ء تا ۳۳۴ھ/۹۴۵ء:

خلافت عباسیہ اپنے قیام کے فوراً بعد نامساعد حالات سے دوچار ہوئی، اس کے خلاف ہر طرف بغاوتیں اٹھ کھڑی ہوئیں، اور عرصے تک ہر نئے خلیفہ کو ہر طرف بلکہ عراق کے صوبے میں بھی، جو مرکز سلطنت تھا، شورشوں کا مقابلہ کرنا پڑتا تھا ۔ شام میں معزول شدہ اموی خاندان کے عرب حمایتی گڑبڑ کرتے رہتے تھے اور انھیں سُفیانی افسانے سے، جس کا چرچا بتدریج بڑھتا جا رہا تھا، مزید تقویت ملتی تھی ۔ یہ سفیانی بنو امیہ کے خاندان کی ایک "مہدوی" (messianic) شخصیت تھی جو علوی مدّعیانِ خلافت کے مقابلے میں غیر مطمئن عناصر کی حمایت حاصل کرنے کے لیے کوشاں تھی ۔ خود علوی جماعت بھی، جو وقتی طور پر اپنی امیدوں کے بر نہ آنے کی وجہ سے غیر منظم ہو گئی تھی، اور عباسیوں کی کڑی نگرانی کے باعث کچھ عرصے تک بالکل ماند پڑ گئی تھی، بہت جلد عباسی حکومت کی ایک خوفناک اور ثابت قدم دشمن کی حیثیت سے دوبارہ نمودار ہوئی ۔ ادھر خوارج بھی، گو ان کی قوت زیادہ نہ تھی، مخالفت سے باز نہ آتے تھے ۔ علاوہ بریں وہ لوگ بھی جو بظاہر خاندان عباسیہ کے حامی تھے، پورے طور پر قابل اعتماد نہ تھے ۔ عام بے اعتمادی کے اس ماحول میں صرف عباسی خاندان کے افراد ہی اعلیٰ ترین عہدوں پر مقرر کیے جاتے تھے لیکن ابوالعباس السفّاح کے انتقال کے بعد جب اس کا بھائی ابوجعفر المنصور کا لقب اختیار کرکے اس کی جگہ تخت خلافت پر بیٹھا تو اس کے چچا عبداللہ بن علی نے، جو اس وقت بوزنطی سرحد پر غازیوں کی قیادت کر رہا تھا، علم بغاوت بلند کیا اور اپنی خلافت کا اعلان کر دیا، لیکن یہ خطرناک آفت زیادہ تر ابومسلم کی مساعی سے ٹل گئی ۔ اب خود ابومسلم اور ہاشمیہ کا مسئلہ باقی تھا ۔ عباسیوں نے بھی مثل دوسرے حکمرانوں کے، جو ان سے قبل اور ان کے بعد وجود میں آئے اور جنھوں نے ان کے مانند ایک انقلابی تحریک کی بدولت اقتدار حاصل کیا تھا، بہت جلد یہ محسوس کر لیا کہ ان کے سامنے دو متضاد مسائل ہیں؛ یعنی آیا انھیں اپنی تحریک کے اصول و مقاصد کا لحاظ کرنا چاہیے، یا ملک اور حکومت کی ضروریات کو پیش نظر رکھنا چاہیے؟ عباسیوں نے اس بارے میں دوام سلطنت اور پابندی شریعت کو ترجیح دی جس سے ان کے بعض پیرو مایوس اور ناراض ہو گئے ۔ ابوسلمہ تو ختم ہو ہی چکا تھا، اب ابومسلم کی باری تھی ۔ المنصور نے جیسے ہی یہ محسوس کیا کہ اب اس میں اس شخص کے تکلیف دہ وجود سے نجات حاصل کرنے کی قوت موجود ہے تو اسے بھی موت کے گھاٹ اتار دیا ۔ ان اقدامات سے عباسیوں کے بہت سے انتہا پسند حمایتی ان سے برگشتہ ہو گئے ۔ اس کے

علاوہ ان راوندیہ [رک باں] کو جو اپنے عقائد میں زیادہ استوار تھے کچل ڈالنے کا بھی برا رد عمل ہوا۔ ان میں سے بعض نے اپنی نفرت کا اظہار اس طرح سے کیا کہ ایران میں نیم مذہبی اور نیم سیاسی بغاوتوں کا ایک سلسلہ شروع کر دیا اور دوسرے لوگ آگے چل کر اسمٰعیلیوں میں شریک ہو گئے، جو فاطمی شیعیوں کا ایک انتہا پسند فرقہ تھا۔ جس نے دوسری/آٹھویں اور تیسری/نویں صدی میں نشو و نما پائی تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ ان تغیّرات نے راسخ العقیدہ طبقے میں ایک تازہ اعتماد پیدا کر دیا، جس کی بدولت المنصور ہر قسم کی بغاوت اور بیرونی حملے کے مقابلے کے لیے تیار ہو گیا، اس طرح اس نے اپنے طویل اور درخشاں عہد میں عباسی حکومت کی بنا ڈالی۔ اس کام میں (خصوصاً مرکزی نظام حکومت کی جزئیات کو طے کرنے میں) المنصور کا ہاتھ بہت قابلیت سے ایک ایسے خاندان نے بٹایا جس نے آئندہ نصف صدی تک عباسی حکومت میں اہم اور اساسی فرائض سر انجام دیے۔ برامکہ [رک باں] عام طور پر ایرانی بتائے جاتے ہیں، لیکن وہ ان خراسانی باغیوں سے جنھوں نے ابومسلم کا ساتھ دیا تھا بالکل مختلف قسم کے تھے۔ اسلام قبول کرنے سے پہلے وہ مذہب زرتشت یا اس کی کسی فاسد العقیدہ شاخ کے وابستگان میں سے نہ تھے بلکہ بدھ مت کے پیرو تھے۔ وہ اشراف و اعیان کے اس طبقے سے تھے جو زمیندار بھی تھا اور پجاری بھی۔ یہ لوگ وسطی ایشیا کے شہر بلخ میں آباد تھے، جو زمانۂ قدیم میں دارالسلطنت رہ چکا تھا اور جس کی شاہانہ اور تاجرانہ روایات اس کے شہریوں کی حکمران جماعت کے لیے گونا گوں تجربات کا سرمایہ بہم پہنچاتی تھیں۔ خالد البرمکی اس وقت المنصور کا دست راست بنا جب بغداد کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ اس نے پہلے خود اور اس کے بعد اس کی اولاد نے خلافت کے مختلف اداروں کی توسیع و ترقی میں مدد دی اور انتظامی امور میں رہنمائی کی تاآنکہ ۱۸۷ھ/۸۰۳ء میں ہارون الرشید کے عہد حکومت میں برامکہ کا اقتدار دیکھتے ہی دیکھتے ایسے عجیب و غریب حالات میں ختم ہو گیا جو اب تک محتاج تشریح ہیں۔ مرکز سلطنت کے مشرق کی طرف منتقل ہونے، اعلٰی ترین عہدوں کے لیے صرف امرائے عرب کی اجارے داری کے اختتام اور برامکہ کی طاقت کے استحکام سے ایرانیوں کا اثر قوی سے قوی تر ہو گیا۔ دربار اور نظام حکومت میں ساسانی طریقوں کی تقلید کی جانے لگی۔ زندگی کے سیاسی اور ثقافتی دونوں شعبوں میں ایرانیوں کی اہمیت روزافزوں تھی۔ المہدی اور الہادی کے عہد میں بھی عجمیت کا یہ عمل برابر جاری رہا اور موالی کے اعلٰی عہدوں پر تقرر کے خلاف جو تعصب تھا رفتہ رفتہ معدوم ہو گیا۔ عرب قومیت کے ضعف پذیر رابطے کی جگہ خلفا نے صحیح اسلامی عقیدوں اور منظم ملک داری کی ہم آہنگی پر زیادہ زور دینا شروع کیا، تاکہ وہ اپنی سلطنت کو جس میں مختلف خیالات و عقائد اور مختلف علاقوں کے لوگ آباد تھے، ایسے سانچے میں ڈھال سکیں جس کی بنا ایک مشترک دین اور ہمرنگ معاشرت پر رکھی گئی ہو۔ المنصور نے ان عقائد کو جو عباسی تحریک کا سرچشمہ بنے تھے ترک کر دیا، اور اس کے بعد اس کے جانشینوں نے التزاماً راسخ العقیدہ علمائے دین و شریعت سے اظہار عقیدت کرنا اپنا مسلک بنا لیا اور منصب خلافت کے دینی عنصر پر زیادہ زور دینا شروع کر دیا۔ [یہ درست ہے کہ دین داری کے اس اظہار اور اہل دربار اور بعض اوقات خود خلیفہ کی قیود سے آزاد زندگی میں تضاد و تفاوت بھی ظاہر ہو جاتا تھا]۔ تاہم اس تدبیر سے انہیں اپنے سیاسی مقصد کے

حصول میں بڑی کامیابی ہوئی۔ مکۂ معظمہ اور مدینۂ منورہ کی از سر نو تعمیر ہوئی، عراق سے سفر حج کی باقاعدہ تنظیم عمل میں آئی اور مختلف ملحدانہ تحریکات نیز مانویت کو، جس نے زندقہ کے نام سے اسی زمانے میں زور پکڑا تھا اور جو غریب طبقے کی ایک احتجاجی تحریک بن گئی تھی، سختی سے کچل کر شریعت کی پابندی کو از سر نو تقویت بخشی گئی [رک بہ زندیق]۔ کچھ عرصے تک لوگوں پر معتزلی عقائد عائد کرنے کی کوشش بھی کی گئی اگر نائبرگ H. S. Nyberg کا دلچسپ مفروضہ صحیح مان لیا جائے تو یہ عباسیوں کی طرف سے شیعیوں کے ساتھ مصالحت کی ایک سرکاری کوشش تھی [رک بہ المعتزلہ]۔ المتوکل کے زمانے سے یہ کوشش ترک کر دی گئی اور اس کے بعد سے عباسی خلفا شریعت کے پابند رہے۔

عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ ہارون الرشید کے عہد میں عباسی اقتدار اپنے انتہائی اوج پر تھا۔ لیکن یہی وہ زمانہ ہے جب تنزّل کی اوّلین علامات نظر آنا شروع ہوئیں۔ ایران میں وہ مسلسل مذہبی بغاوتیں جن کا آغاز ابومسلم کے قتل سے ہوا خوفناک سے خوفناک تر ہوتی جا رہی تھیں اور نہ صرف بحیرۂ خزر کے صوبوں بلکہ خراسان میں بھی عباسی اقتدار کو دعوت مبارزت دے رہی تھیں۔ مغرب میں عباسی اقتدار بالکل زائل ہو چکا تھا۔ اندلس عباسیوں سے منحرف ہو کر ۱۳۸ھ/۷۵۶ء میں ایک اموی حکمران کی قیادت میں خود مختار بن چکا تھا۔ ۱۷۰ھ/۷۸۷ء میں یزید بن حاتم کی موت کے بعد، جو شمالی افریقہ میں عباسیوں کا آخری عمّال اور باوقار امیر تھا، پہلے مراکش اور پھر تونس میں خود مختار حکومتیں قائم ہو گئیں۔ اس کے بعد سے مصر کے مغرب میں بغداد کا اقتدار پھر کبھی قائم نہ ہو سکا۔ تونس کے اغلبیوں نے خلیفہ کی برائے نام سیادت کے ماتحت اپنی موروثی اور خود مختار حکومت قائم کر لی تھی۔ ان کے اس اقدام سے تمام صوبوں میں مقامی موروثی امارتوں کے قیام کا ایک مثالی نمونہ قائم ہو گیا اور ان کے تصرّفات کی بنا پر آخرکار خلافت کی مؤثر حکومت صرف وسطی اور جنوبی عراق تک محدود رہ گئی۔

ایک اور خطرناک وجہ سے سلطنت کی دفاعی قوت کی کمزوری نظر آنے لگی۔ عباسیوں کے دور کے آغاز تک اسلامی سلطنت کی سرحدیں کم و بیش استوار ہو چکی تھیں۔ بیرونی طاقتوں سے جو لڑائیاں ہوئیں ان میں سے وہی کسی قدر اہم سمجھی جا سکتی ہیں جو مصر کے بوزنطیوں سے ہوئیں اور ان کی بابت بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ نتیجہ خیز ہونے کے بجائے زیادہ تر نمائشی تھیں۔ ہارون کی غیر مختتم مہمات خلافت کی وہ آخری جارحانہ لڑائیاں تھیں جو بڑے پیمانے پر بوزنطیوں سے لڑی گئیں۔ اس کے بعد مسلمانوں کی حیثیت صرف دفاعی رہ گئی۔ بوزنطی افواج نے شام اور الجزیرہ میں ان کے کمزور مقامات معلوم کر لیے اور خزر حملہ آور قفقاز اور ارمینیا کی اسلامی قلمرو میں گھس آئے۔ شاید اس کمزوری کا سب سے بڑا سبب ایک تو وہ غیر واضح اندرونی آشوب و اضطراب تھا جو بڑھتے بڑھتے برامکہ کے زوال کا باعث ہوا اور دوسرے یہ کہ عنان حکومت ہارون نے اپنے ہاتھوں میں لے لی جو اتنے وسیع اور پیچیدہ کام سے عہدہ برآ نہ ہو سکتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس اقدام سے ایرانی امرا کا وہ طبقہ بد دل ہو گیا جو عباسی تحریک میں شریک تھا اور جس کی بدولت عباسیوں کو غلبہ حاصل ہوا تھا؛ حالانکہ سابق خلفا نے زیادہ متشدد عناصر سے نجات حاصل کر لینے کے بعد بھی اس جماعت کی ہمدردی کو خاصے عرصے تک قائم رکھا تھا۔ ہارون کے انتقال کے بعد مناقشات کی آگ، جو اندر ہی اندر سلگ رہی

تھی: اس خانہ جنگی کی صورت میں بھڑک اٹھی جو الامین اور المامون کے درمیان ہوئی۔ الامین کی قوت زیادہ تر دارالسلطنت اور عراق میں تھی اور المامون کی ایران میں، یہ خانہ جنگی المأمون کی فتح پر ختم ہوئی؛ کم از کم اس واقعے کو عرب اور ایرانی عناصر کے درمیان نسلی مجادلہ قرار دیا جا سکتا ہے، البتہ اس توضیح پر بھی اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں جو خود انقلاب عباسیہ کے متعلق اسی قسم کے نظریے پر کیے جاتے ہیں۔ گمان غالب یہ ہے کہ یہ خانہ جنگی ذرا ہی پہلے کے دور کے معاشرتی نزاعات کے سلسلے کی ایک کڑی تھی، جسے ایران و عراق کی کش مکش نے کچھ زیادہ نمایاں بنا دیا تھا۔ یہ مجادلہ اتنا نسلی نہ تھا جتنا طبقاتی۔ المأمون نے مشرق کی امداد پر بھروسا کرتے ہوئے کچھ زمانے تک یہ مناسب سمجھا کہ اپنا پایۂ تخت بغداد سے مرو میں منتقل کر دے، لیکن اپنی فتح کے کچھ عرصے بعد اس نے دانش مندی سے سابقہ مرکز کی طرف پھر لوٹ آنے کا فیصلہ کیا۔ اس کے بعد اہل خراسان وغیرہ نے اپنے عزائم کی تکمیل کا یہ راستہ نکالا کہ مقامی موروثی حکومتیں قائم کر لیں۔ ۲۰۵ھ/۸۲۰ء میں المأمون کا ایک ایرانی سپہ سالار طاہر خراسان میں بالکل خود مختار بن بیٹھا اور ایک موروثی حکومت قائم کر لی۔ دوسروں نے بھی اس کی تقلید کی، اور گو وہ اب بھی بڑی حد تک خلفا کی سیادت کو تسلیم کرتے تھے، لیکن انھوں نے ایران کے بیشتر حصے میں خلفا کو حاکمانہ (دنیوی) اقتدار سے محروم کر دیا۔

صوبوں میں تو خلفا کا اقتدار گھٹتے گھٹتے اب صرف اسی قدر رہ گیا تھا کہ وہ ان حکمرانوں کو جنھوں نے اپنی حکومت خود قائم کر لی تھی صرف استحقاق حکومت کی سند عطا کیا کرتے تھے لیکن خود عراق میں بھی ان کا اقتدار رو بہ انحطاط تھا۔ اسراف پسند دربار اور عمّال حکومت کی کثرت نے شدید مالی ابتری پیدا کر دی تھی، جس میں پہلے تو صوبائی محاصل کے مسدود اور پھر سونے اور چاندی کی کانوں کے ختم ہو جانے یا حملہ آوروں کے ہاتھ پڑ جانے سے مزید اضافہ ہو گیا۔ خلفا نے اس خرابی کو دور کرنے کی یہ تدبیر نکالی کہ سلطنت کے محاصل کا ٹھیکا دینا شروع کر دیا اور بعد میں [illegible] حاکم ہی ان کی وصولی کے ٹھیکے دار مقرر کر دیے گئے جو بہت جلد سلطنت کے حقیقی حکمران بن گئے اور ایسی صورتوں میں جب محاصل کا ٹھیکا اور صوبائی حکومت فوجی سپہ سالاروں کو تفویض کر دی گئی تو یہ تصرّف اور بھی مکمل ہو گیا، کیونکہ احکام کو منوانے کے لیے صرف انھی کے پاس فوجی طاقت ہوتی تھی۔ المُعتصم اور الواثق کے زمانے سے خلفا اپنے سپہ سالاروں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بن گئے۔ سپاہ سالار اکثر اپنی خواہش کے مطابق خلفا کو مقرر اور معزول کرتے رہتے تھے۔ وسط ایشیا کے ترکوں کو سپاہیوں اور افسروں میں بھرتی کرنے کے دستور کی ابتدا عام طور پر المعتصم سے منسوب کی جاتی ہے۔ چنانچہ اس وقت سے پیشہ ور عسکری جماعت میں زیادہ تر ترکوں ہی کا غلبہ ہو گیا۔ ۲۲۱ھ/۸۳۶ء میں اس نے بغداد سے تقریباً ساٹھ میل شمال میں بمقام سامرّا ایک نیا محل تیار کرایا۔ ۲۷۹ھ/۸۹۲ء تک سامرّا ہی خلفا کا مقام سکونت رہا۔ اس کے بعد المعتمد نے بغداد میں سکونت اختیار کی۔ سامرّا کو بسانے سے اس بڑھتی ہوئی خلیج کا پتا چلتا ہے جو ایک طرف خلیفہ اور اس کے خصوصی محافظین (Practoreans) اور دوسری طرف بغداد کے باشندوں کے درمیان حائل ہو رہی تھی۔ سامرا کے فن اور طرز تعمیر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حکمرانوں کا ایک نیا طبقہ پیدا ہو رہا تھا جو نئے مذاق اور نئی

روایات کا حامل تھا۔ الواثق کے زمانے میں ترکوں کی قوت برابر بڑھتی رہی، البتہ اس کے جانشین المتوکل نے خلافت کے اقتدار کو از سر نو بحال کرنے کے لیے سخت کوشش کی۔ اس نے ترک محافظین کی جماعت کی قوت کو توڑنے اور ان کے خلاف علماے دین اور شہری آبادی کی تائید حاصل کرنے کی کوشش کی۔ ان کی مذہبی عصبیّت کی تسکین کے لیے اس نے اپنے پیشروؤں کے معتزلی اصولوں کو نہ صرف ترک کر دیا بلکہ انھیں ممنوع بھی قرار دیا۔ نیز عیسائیوں اور یہودیوں پر قیود عائد کیں لیکن ان کوششوں میں وہ کچھ زیادہ کامیاب نہ ہوا۔ ۲۴۷ھ/۸۶۱ء میں المتوکّل قتل کر دیا گیا اور ملک میں افراتفری پھیل گئی۔ نو برس کی مختصر سی مدت میں یکے بعد دیگرے چار خلفا تخت نشین ہوے، لیکن وہ سب ترکی محافظین کے ہاتھوں میں بالکل بے بس تھے۔ ان ترک محافظین کی گرفت حکومت اور دارالحکومت پر قوی تر ہوگئی اور اس کے ساتھ ہی تمام صوبوں میں طوائف الملوکی یا داخلی خود مختاری کا دور دورہ ہو گیا۔ جنوبی عراق میں ان حبشی غلاموں نے جنھیں زنج [زَنْگ بار] کہتے تھے، بغاوت کر دی۔ یہ بصرے کے قریب شور دلدلوں میں کام کیا کرتے تھے۔ زنج کی شورش کے باعث حالات تیزی سے بگڑتے بگڑتے سلطنت کے لیے ایک عظیم خطرے کی صورت اختیار کر گئے۔ زنجی سرغنہ ("صاحب الزنج") نے بہترین قیادت کا ثبوت دیا۔ اس نے بہت سی شاہی افواج کو شکست دی اور جنوبی عراق کے بیشتر حصے نیز جنوب مغربی ایران میں اپنی مضبوط حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ وہ سلسلۂ مواصلات جو بغداد اور بصرے کے درمیان اور اس وجہ سے بغداد اور خلیج فارس کے درمیان قائم تھا، ٹوٹ گیا۔ جس سے مشرقی ممالک سے تجارت کے تمام راستے منقطع ہو گئے۔ ۲۶۴ھ/۸۷۷ء میں زنجیوں کے گروہ بغداد سے سترہ میل کے فاصلے پر چھاپے مار رہے تھے لیکن اس اثنا میں دارالسلطنت کے اندر زیادہ استحکام کا دور شروع ہو گیا۔ خلیفہ المعتمد، جو ۲۵۶ھ/۸۷۰ء میں تخت خلافت پر بیٹھا، کوئی زیادہ مؤثر حکمران نہ تھا، لیکن اس کا بھائی المُوَفّق جلد ہی دارالخلافہ کا خلیفہ بالقوہ بن گیا۔ اس نے اپنی بیس سالہ حکومت میں خاندان عباسی کے کھوئے ہوے اقتدار کو دوبارہ حاصل کرنے کی بہت کچھ کوشش کی۔ بغداد میں امن و امان اور استحکام قائم کرنا اس کا پہلا کام تھا۔ پھر وہ ان مسائل کے حل کی طرف متوجہ ہوا جو زنجیوں یا مختلف صوبائی سرغنوں کی غاصبانہ دستبرد سے پیدا ہوے تھے۔ ان صوبائی سرغنوں میں ایران کے صفّاری اور مصر و شام کے طولونی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ۲۶۹ھ/۸۸۲ء تک اس نے زنجیوں کو ان کے تمام مفتوحہ مقامات سے نکال دیا۔ اور ۲۷۰ھ/۸۸۳ء میں ان کا کلی طور پر قلع قمع کر دیا۔ گو وہ صفّاریوں اور طولونیوں کے استیصال میں ناکام رہا لیکن اسے اتنی کامیابی ضرور ہوئی کہ ان کے بڑھتے ہوے حوصلوں کا سدباب ہو گیا اور اس کے جانشینوں کا کام سہل ہو گیا۔ ۲۷۸ھ/۸۹۱ء میں المُوَفّق کی موت پر اس کا بیٹا المُعتضِد باپ کا قائم مقام ہونے کی حیثیت میں حکومت کرنے لگا اور اس سے اگلے سال المعتمد کے انتقال پر باقاعدہ خلیفہ بن گیا۔ المعتضد اور اس کا جانشین المکتفی دونوں قابل اور طاقتور حکمران تھے۔ ایران اور مصر میں کچھ عرصے کے لیے خلافت کا اقتدار پھر قائم ہو گیا اور حکومت کو اتنی مہلت مل گئی کہ وہ شیعیت کے خلاف عملی اقدام کر سکے جس نے اس زمانے میں پھر ایک شدید اور خطرناک صورت اختیار کر لی تھی۔ عباسیوں کے عروج کے بعد اور اس

کے نتیجے میں الحنفیہ سلسلے کے مدعیان خلافت کے معدوم ہونے پر شیعہ جماعت زیادہ تر ان ائمّہ کی معاون رہی جو فاطمی نسل سے تھے۔ ۱۴۸ھ/۷۶۵ء میں امام جعفر الصّادقؒ کی رحلت پر شیعوں کی جماعت دو گروہوں میں تقسیم ہو گئی۔ ان میں سے ایک گروہ "اسمٰعیلی" کے نام سے موسوم تھا۔ اس گروہ نے غائب شدہ جماعت حنفیہ کے بہت سے وظائف اور عقائد ورثے میں پائے تھے۔ آٹھویں اور نویں صدی سے پہلے تو خلافت ایک زراعتی اور عسکری مملکت تھی، ان صدیوں میں اسے ایک وسیع المشرب عالمی سلطنت کی حیثیت حاصل ہو گئی جس میں تجارتی اور صنعتی زندگی نے بہت فروغ پایا، بڑے بڑے شہر آباد ہوئے جو سرمایے اور محنت کا مرکز بن گئے۔ ان تمام امور سے سلطنت کی غیر منضبط معاشرتی ہیئت ترکیبی پر بہت زیادہ بار پڑا، جس سے عام بے اطمینانی پیدا ہو گئی۔ ثقافتوں اور نظریات کے تصادم نے، جو خارجی اثر اور اندرونی فرق سے رونما ہوا، ملحدانہ تحریکات کی اشاعت کے لیے پھر راستہ تیار کر دیا۔ نویں صدی کے اواخر اور دسویں صدی کے اوائل میں جو مستقل ہنگامے اور انقلابات وقوع پذیر ہوتے رہے ان سے یہ کشاکش انتہا تک پہنچ گئی اور خلفا کو مبارزت طلب گروہوں کا مسلسل مقابلہ کرنا پڑا۔ اس کی شکلیں مختلف تھیں۔ اگر ایک طرف اس نے بحرین، شام، الجزیرہ اور جنوبی عرب میں قرامطہ [رک بآں] کے انقلاب انگیز تشدّد کی شکل اختیار کی، تو دوسری طرف بغداد میں پر امن معلّمین اخلاق اور صوفیوں کی تنقید کی شکل میں ظہور کیا جو زیادہ گہری اور پر اثر تھی۔ المعتضد قرامطہ کے ہاتھوں شکست کھا کر مر گیا لیکن اس کا جانشین المکتفی قرامطہ کی بغاوت کو شام اور الجزیرہ میں کچل ڈالنے میں کامیاب ہوا، اور ۲۹۱ھ/۹۰۳ء میں وہ بوزنطوں پر، جنہوں نے اسلامی سلطنت کے انتشار سے ناجائز فائدہ اٹھانا چاہا تھا، ایک کامیاب جوابی حملے کی قیادت کر رہا تھا، کہ اسے پیام اجل آ پہنچا مگر شیعوں کی طرف سے جو خطرہ تھا وہ ابھی دور نہیں ہوا تھا۔ حصول اقتدار کے لیے ایک مختصر سی جدوجہد کے بعد المقتدر، جو اس وقت صرف تیرہ برس کا لڑکا تھا، المکتفی کی جگہ تخت خلافت پر بیٹھا۔ اس کی نابالغی کے زمانے میں اور اس کے بالغ ہونے کے بعد، اس کی کمزور اور طویل حکومت کے دوران میں وہ تباہ کن رجحانات جو خلیفہ کے نائب الموفق اور اس کے دو جانشینوں کے عہد میں رک گئے تھے، پھر رونما ہو گئے۔ قرامطہ نے اپنی تگ و دو پھر شروع کر دی اور اپنے مرکزوں سے، جو بحرین میں تھے، خلافت کے رشتۂ حیات کو خطرے میں ڈال دیا۔ ادھر مغرب میں اسمٰعیلی تحریک کے ایک اور بازو نے تونس میں فاطمیوں کی ایک حریف خلافت قائم کر لی۔ شمالی حصۂ شام میں بدوؤں کے حمدانی خاندان نے اپنی حکومت قائم کر لی۔ ایران میں ایک دوسرے شیعی خاندان آل بویہ نے اپنی حکومت کی بنا ڈالی، جس سے خود عراق کے لیے جلد ہی خطرہ پیدا ہو گیا۔ دارالسلطنت میں بدنظمی اور ابتری بڑھتے بڑھتے اس حد تک پہنچی کہ خلیفہ اپنے سپہ سالار مونس سے لڑتا ہوا مارا گیا۔ اس کے جانشینوں القاہر اور الرّاضی کے زمانے میں خلافت کا اقتدار کلّیۃً ختم ہو گیا۔ وہ واقعہ جو عام طور پر اس زوال کی علامت سمجھا جاتا ہے یہ تھا کہ امیر عراق ابن رائق کو امیر الامرا کا خطاب عطا کیا گیا۔ اس خطاب کا بظاہر یہ مقصد تھا کہ بغداد کے سر عسکر کی افضلیت اس کے ان رفقا پر جو دوسرے مقامات میں تھے قائم ہو جائے لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا یہ اثر بھی ہوا کہ ایک اعلٰی دنیوی حاکم کا وجود باضابطہ طور پر تسلیم کر لیا

کا جو مؤثر سیاسی اور عسکری اختیارات سے کام لے سکتا تھا، اور خلیفہ سلطنت اور دین کا محض ایک رسمی سربراہ اور اسلام کی مذہبی وحدت کا نمائندہ ہو کر رہ گیا۔ ۳۳۴ھ/۹۴۵ء میں انتہائی انحطاط نمودار ہوا جب بویہی امیر معزالدولہ بغداد میں داخل ہوا اور امیر الامرا کا خطاب اور اس کے ساتھ خلفا کے تاج تخت کی مؤثر نگرانی بھی شیعی حکمران خاندان کے ایک فرد کے ہاتھوں میں آ گئی۔

السفّاح کی تخت نشینی سے معزالدولہ کی آمد تک تقریباً دو صدیاں گزر چکی تھیں۔ اگرچہ اس مدت کا بیشتر حصہ ابھی تک خاصی تحقیقات کا محتاج ہے، پھر بھی رفتار واقعات کے بعض نمایاں خطوط نظر آ سکتے ہیں۔ ابتدائی زمانے میں عباسی خلفا اپنی طرز حکومت میں انھی خطوط پر چلتے رہے جن کے نقش آخری زمانے کے اموی حکمران قائم کر چکے تھے۔ اس تسلسل کو انھوں نے عام خیال کے برعکس کچھ زیادہ نہیں توڑا، قائم ہی رکھا۔ کچھ اصلاحات، جو اموی دور میں شروع ہو گئی تھیں، تیز رفتاری سے جاری رہیں۔ خلیفہ جس کی حیثیت شروع میں ایک بڑے عرب شیخ کی سی تھی، جو طبقۂ امرا کی رضا مندی سے حکومت کرتا تھا، جو کبھی موجود ہوتی تھی اور کبھی غائب، اب مطلق العنان بادشاہ بن گیا۔ اس کا دعوی تھا کہ اس کا اقتدار حکم الٰہی سے قائم ہوا ہے لیکن اس اقتدار کی بنیاد اس کی مسلح افواج پر تھی، اور وہ اسے سلطنت کے روز افزوں ضابطہ پرست نظام کے ذریعے استعمال کرتا تھا۔ اس لحاظ سے عباسی خلفا اموی خلفا سے زیادہ طاقتور تھے لیکن پرانے زمانے کے مطلق العنان مشرقی بادشاہوں سے کمزور تھے، کیونکہ مستقل جاگیرداروں کا کوئی طبقہ اور مذہبی علما کا کوئی سلسلہ ان کی پشت پر نہ تھا۔ وہ خود قانون شریعت کو مانتے تھے، جس کے اقتدار کا عہدۂ خلافت خود بلند ترین مظہر تھا۔ دارالخلافہ کے مشرق (بغداد) میں منتقل ہونے اور خلفا کی ملازمت میں ایرانیوں کی بڑھتی ہوئی تعداد سے ایرانی اثر دربار اور ادارۂ حکومت میں بڑھتا گیا۔ یہ ادارہ دیوانوں [رک بآں] یا وزارتوں کے ایک سلسلے پر مبنی تھا، جو وزیر [رک بآں] کے ماتحت کام کرتے تھے۔ بصرے کی حکومت امیر [رک بآں] (گورنر) اور عامل [مدبر مالیات] مل کر مرکز کی عام نگرانی میں چلاتے تھے، جو صاحب البرید [ناظم ڈاک و خبر رسانی] کے کارندوں کے ذریعے عمل میں آتی تھی [رک بہ برید]۔ فوج میں عرب عنصر نے رفتہ رفتہ اپنی اہمیت کھو دی، اور عطیات (Pensions)، جو عربوں کو پہلے دیے جاتے تھے، وہ بند کر دیے گئے، سوا ان سپاہیوں کے جو فوجی خدمات بجا لا رہے تھے۔ ابتدائی زمانے میں خراسانی سپاہی عباسی فوج کا دل متصور ہوتے تھے اور لفظ خراسانی کا تعلق علاقے سے تھا، قومیت سے نہ تھا۔ اس میں خراسان کے عرب اور ایرانی دونوں شامل تھے۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد فوج میں ترکی غلاموں نے ان کی جگہ لے لی اور المعتصم کے وقت سے ترکی عنصر عباسی فوج میں غالب رہا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ ترک ان مختلف امیروں اور سالاروں کی سیاسی قوت کا سرچشمہ بن گئے جنھوں نے انجام کار خلفا سے اقتدار چھین کر خود سنبھال لیا۔

عباسیوں نے ایک دینی تحریک کی بنا پر قوت حاصل کی تھی اور جس سلطنت پر وہ حکمران تھے اس کے اتحاد و اقتدار کی بنیاد انھوں نے مذہب ہی پر رکھنا چاہی۔ ہر چند کہ بہت حد تک وہ اس مقصد میں کامیاب ہوئے، انھیں مسلسل مخالفانہ مذہبی تحریکات کا مقابلہ بھی کرنا پڑا، بلکہ خود اہل السنت کے زیادہ متقی اور راسخ العقیدہ طبقے کی

بدنظمی اور بے رحمی کا بھی سامنا کرنا پڑا ۔

نویں اور دسویں صدی عیسوی کے سیاسی انحطاط کی وجہ سے سلطنت کی قوت بحیثیت مجموعی پارہ پارہ ہو گئی، اور دارالخلافہ میں خلفا کے اقتدار کا پہلے زوال ہوا اور پھر کلی طور پر خاتمہ ہو گیا ۔ تاہم ان امور کا خلافت کی معاشی اور ثقافتی زندگی پر کوئی فوری ناگوار اثر نہ ہوا ۔ عباسیوں کے برسر اقتدار آتے ہی ملک میں بحالی کی لہر دوڑ گئی جس کی بنا یہ تھی کہ سلطنت کے وسائل کو صنعت و حرفت اور تجارت میں بڑے وسیع پیمانے پر لگایا گیا اور اندرونی سلطنت، نیز بیرونی دنیا میں تجارتی تعلقات کا ایک بڑا جال بچھا دیا گیا ۔ ان تبدیلیوں سے اہم اجتماعی نتائج پیدا ہوئے ۔ عربوں کا جنگ جو طبقہ بے اثر ہو گیا، اور جس جماعت نے ان لوگوں کی جگہ لی وہ زمینداروں، اداری گماشتوں، پیشہ ور عسکریوں، ادبا، تجّار اور علما پر مشتمل تھی ۔ اسلامی شہر ایک فوج نشین شہر کی بجائے منڈی اور صراف خانے میں تبدیل ہو گیا، اور کچھ عرصے کے بعد ایک خوش حال اور متنوع مدنی ثقافت کا مرکز بن گیا ۔ اس دور کے ادب، فنون لطیفہ، علوم دینی، فلسفے اور سائنس کا ذکر اور جگہوں پر (علٰحدہ علٰحدہ مقالات میں) کیا گیا ہے ۔ یہاں صرف اس قدر بتا دینا ضروری ہے کہ یہ اسلامی سلطنت کا دور عروج تھا، اور اس میں ان کی تہذیب اوج کمال پر تھی ۔

(۲) دوسرا دور : ۳۳۴ھ/۹۴۵ء تا ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء ۔ بغداد پر بویہیوں کے قبضے سے لے کر مغول کے اس شہر کو فتح کرنے تک جو طویل مدت گزری، اس میں خلافت کی حیثیت ایک برائے نام ادارے کی ہو گئی، جو اہل السّنّت کی قیادت کا فرض انجام دیتا تھا اور ان متعدد دنیوی حکمرانوں کی حکومتوں کو جائز اور شرعی قرار دیتا تھا جو مختلف صوبوں اور خود دارالخلافہ میں ظاہراً تمام اختیارات استعمال کرتے رہے ۔ خلفا عموماً ان دنیوی حکمرانوں کے رحم و کرم پر تھے، جو انھیں اپنی مرضی کے مطابق مقرر اور معزول کرتے تھے ۔ آخری دور وہ مختصر سا زمانہ جب خلیفہ نے اپنے گزشتہ اقتدار کو از سر نو بحال کرنے کی کوشش کی اس سے مستثنیٰ ہے ۔ اس دور میں صرف الناصر ایک ایسا خلیفہ تھا جس نے تاریخ میں کچھ نقوش چھوڑے ہیں ۔ امیر الامرا کی حیثیت سے ابن رائق کا تقرر اس طویل سلسلے کی پہلی کڑی تھی ۔ یہ تقرر ایک غیر مذہبی فرمانروا کے منصب کو باضابطہ تسلیم کر لینے کا مرادف تھا ۔ اس دور کے خاص تاریخی حالات ان مقالوں میں ملیں گے جو ان مختلف خاندانوں کے متعلق لکھے گئے ہیں جنھوں نے غیر مذہبی فرمانروائی حاصل کی ۔

دسویں صدی کے ربع ثانی میں بہت سے امرا نے جو مذہبًا شیعی تھے اور ایرانی خاندان بُویَہ (یا بُویْہ) سے تعلق رکھتے تھے اور جبال دَیلم سے آئے تھے، مغربی ایران کے بیشتر حصے پر اپنے تسلّط کو وسعت دی اور خلفا کو مجبور کیا کہ ان کی حکومت قانونی طور پر تسلیم کر لی جائے ۔ ۳۳۴ھ/۹۴۵ء میں بویہی حکمران معزّالدّولہ بغداد میں داخل ہوا، اور خلیفہ المستکفی سے امیر الامرا کا خطاب جبرًا حاصل کیا ۔ سو برس سے زیادہ عرصے تک خلفا کو یہ برداشت کرنا پڑا کہ وہ ان محافظان قصر خلافت کو اپنے خود مختار آقا کی حیثیت سے تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے ۔ مگر قابل غور امر یہ ہے کہ اپنی شیعیت کے باوجود ان بویہیوں نے خاندان علیؑ میں سے کسی کو خلیفہ بنانے کی کوشش نہ کی (اثنا عشری شیعہ فرقے کے بارھویں امام کی غیبت اس سے تقریبًا

سو برس پہلے واقع ہوئی تھی)، بلکہ ظاہری طور پر وہ عباسی خلفا کی اطاعت کرتے رہے ۔ وہ انھیں اپنی قوت کے لیے ایک مذہبی آڑ اور سنّی دنیا میں اپنی حکمت عملی کی کامیابی کا ذریعہ بناتے رہے ۔ البتہ انتہا پسند شیعوں سے عباسیوں کو خطرہ پیدا ہوا ۔ ۳۵۶ھ/۹۶۹ء میں تونس کے اسمٰعیلی فاطمیوں نے مصر کو فتح کر لیا اور وہ جلد ہی اپنی قوت کو شام اور عرب میں وسعت دینے کے قابل ہو گئے ۔ یہ سب سے پہلا طاقتور اور خود مختار خاندان تھا جس نے مشرق وسطی میں اپنی حکومت قائم کی اور جو عباسی خلفا کو برائے نام بھی تسلیم نہ کرتا تھا ۔ اس نے اس کے علی الرغم اپنی ایک جداگانہ خلافت قائم کر لی اور تمام دنیائے اسلام کی قیادت کے لیے عباسیوں کے مدّ مقابل بن کر میدان میں اترے ۔ اپنی سیاسی اور فوجی قوت کی تائید کے لیے فاطمیوں نے ایک مکمل مذہبی تنظیم قائم کی، جس میں کارکنوں، داعیوں اور بہی خواہوں کا ایک جمِّ غفیر شامل تھا، جو تمام سلطنت عباسیّہ میں پھیلے ہوئے تھے ۔ اس کے علاوہ ان کی اقتصادی تدابیر نہایت ہوشیاری پر مبنی تھیں ۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ مشرقی تجارت خلیج فارس کے بجائے بحیرۂ احمر کی طرف ہٹ آئے ۔ اس سے بیک وقت دو فائدے متصور تھے : ایک تو مصر اس تدبیر سے قوی تر ہو جاتا تھا اور دوسرے عراق کمزور تر (دیکھیے B. Lewis : *The Fatimids and the Route to India*، استانبول اقتصاد فاکولتہ سی مجموعہ سی، ۱۹۵۰ء، ص ۳۵۵ تا ۳۶۰) ۔ یہ دعوٰی بے دلیل نہ ہوگا کہ مشرق میں بویہیوں کے غلبے سے چونکہ شیعیوں کی توجہ بٹ گئی تھی اس لیے اس زمانے میں جن اسباب نے خلافت عباسیہ کے چراغ کو گل ہونے سے بچایا ان میں یہ سبب بھی شامل ہے (دیکھیے H. A. R. Gibb : *The Caliphate and the Arab States*، در *History of the Crusades*، Univ. of Pennsylvania Press، ج ۱) ۔

کچھ عرصے کے بعد بویہیوں کی سلطنت بہت سی چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہو گئی، جن میں سے بعض پر بویہی اور بعض پر اور لوگ حکمران تھے ۔ ادھر ایران میں ایک نیا خاندان بنی سلجوق پیہم قوت حاصل کر رہا تھا ۔ گیارھویں صدی کے وسط تک بویہیوں کی قوت کا خاتمہ ہو گیا اور ایک ترکی سپہ سالار مسمّٰی البساسیری نے بغداد پر قبضہ کرکے وہاں فاطمی خلیفہ کے نام کا خطبہ پڑھا ۔ یہ مختصر سا واقعہ فاطمیوں کے عروج کا انتہائی نقطہ تھا ۔ ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء میں طغرل بیگ سلجوق نے بغداد میں داخل ہو کر اپنے "سلطان" ہونے کا اعلان کر دیا ۔ وقائع نگاروں نے یہ لقب ان سابق حکمرانوں کے لیے بھی استعمال کیا ہے جن کی فرمانروائی سلجوقیوں سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھی؛ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پہلے پہل بغداد کے سلجوق سلاطین ہی نے یہ لقب رسمی طور پر اختیار کیا اور اسے اپنے سکّوں پر کندہ کرایا تھا ۔ در حقیقت سلجوقیوں کی یہ سلطنت عظمٰی جو ایک صدی تک قائم رہی، امیر الامرا کے عہدے کے ارتقا کا منطقی نتیجہ تھی، اور یہ خطاب اس وقت سے دنیوی طاقت رکھنے والے ہر بالادست حکمران کے لیے استعمال ہوتا چلا آیا ہے ۔ سلجوقیوں نے بہت سی اہم تبدیلیاں کیں ۔ اپنے پیشرووں کے برعکس وہ ترک اور سنّی تھے اور ان کے عمل دخل کے بعد ترکوں کی طاقت جو المعتصم کے زمانے سے رک رک کر بڑھ رہی تھی، آخرکار پورے طور پر قائم ہو گئی ۔ اب مشرق وسطی کے ترک نہ تو غلام تھے اور نہ وہ آزاد کردہ غلام سپاہی تھے جو وسط ایشیا سے لائے گئے ہوں، بلکہ اب آزاد خانہ بدوش ترکوں کے پورے پورے قبائل نے مغرب کی طرف

ہجرت کرنا شروع کر دی تھی۔ اب ان کی اہمیت بڑھ رہی تھی، اور ایک عرصہ گزرنے کے بعد ان کی وجہ سے مشرق وسطی کی نسلی ترکیب ہی بدل گئی۔ نظم حکومت میں اس تبدیلی سے اگرچہ خلفا کی قوت میں کوئی اضافہ نہ ہوا تاہم ان کی وقعت ضرور بڑھ گئی، اور بہت سے ایسے ممالک جو ابھی تک خودمختار تھے مرکزی حکومت کے زیرنگیں آ گئے، یعنی خلفا کی سیادت کی توسیع ہو گئی۔ دور سلاجقہ میں اور سلجوق اور اتابکی خانوادوں کے دور حکومت میں جو سلاجقۂ عظام کے بعد برسر اقتدار آئے تو دو بڑی تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ ایک یہ کہ پچھلے دور میں جو معاشی اور اجتماعی تبدیلیاں رونما ہوئی تھیں انھیں باقاعدہ نظام کے تحت لایا گیا، اور ایک نیا عمرانی اور مالی ڈھانچا ظہور میں آیا۔ دوسرے یہ کہ شیعی غلبے کے خلاف سیاسی اور فوجی دونوں طریقوں پر مہم شروع ہوئی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ شیعی حکمران خاندانوں اور تحریکات کو کچل دیا جائے۔ ذہنی نہج پر یہ مہم مدارس [رک باں] کا ایک جال بچھا کر چلائی گئی۔ مدرسوں کا مقصد یہ تھا کہ وہ صحیح العقیدہ تسنّن کی تشکیل کریں اور دعاۃ شیعہ کے مقابلے میں اہل سنّت کے دفاعی مراکز کا کام دیں۔ ان دونوں تبدیلیوں کو ایک قومی ردّ عمل کا سامنا کرنا پڑا، جو حشیشین کی صورت میں ظاہر ہوا۔ یہ ایک ہنگامہ خیز اور پرزور انقلابی تحریک تھی جو فاطمی دعوت کی خاکستر سے اٹھی تھی اور ایک عرصے تک سلجوق تسلّط اور مذہب تسنّن کی شدید اور پیہم مخالفت میں جاری رہی تھی۔ لیکن حشیشین بالآخر ناکام رہے اور ان کے بعد صفویوں کے ظہور تک شیعیت نے ملکی سیاست میں پھر کبھی کسی اہم عامل کی حیثیت حاصل نہ کی۔

سلاجقۂ کبار کی سلطنت کے زوال کے بعد عراق پر سلجوق فرمانرواؤں کا خاندان حکمران ہوگیا، جس کا سلسلہ طغرل ثانی (۵۷۳ھ/۱۱۷۷ء تا ۵۹۰ھ/۱۱۹۴ء) پر ختم ہوا۔ اس کی قوت کے ٹوٹ جانے پر اور کسی دوسری قوت کی عدم موجودگی میں عباسی خلیفہ الناصر کے لیے خلافت کے گم شدہ اقتدار کو پھر بحال کرنے کی آخری کوشش کا موقع پیدا ہوگیا۔ زمانہ بھی سازگار تھا، کیونکہ مشرق وسطی کی دو بڑی طاقتیں اپنے اپنے حریفوں سے برسر پیکار تھیں۔ ایوبی مصر اور شام میں صلیبی لڑائیوں میں مصروف تھے اور خوارزم شاہ مشرق میں دوسرے ترکی خاندانوں اور مغلوں سے برسر پیکار تھا۔ ایسے عالم میں کہ کسی مدمقابل کے نہ ہونے سے قوت کا ایک خلا پیدا ہو گیا تھا، النّاصر نے خلافت کے لیے بغداد اور عراق میں ایک مذہبی رنگ کی ریاست قائم کرنے کی کوشش کی اور تنظیمات فتوۃ [رک باں] کے ذریعے اپنے اقتدار کے لیے عوام کی تائید حاصل کرنے کی غرض سے مدد لی۔ اسی طرح اس نے بہت ہوشیاری سے ان عواطف سے بھی کام لیا جو لوگوں میں بنو علیؓ کے لیے موجود تھے۔ مگر وہ خوارزم شاہوں کے ہاتھوں تباہ ہونے سے صرف اس لیے بچ گیا کہ ان کی قوت مشرق میں مغلوں کے حملوں کا مقابلہ کرنے میں مصروف تھی۔ النّاصر کے جانشین کمزور اور نااہل تھے اور جب مغل سپہ سالار ہلاگو ایران کو فتح کرکے ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں بغداد آ پہنچا تو آخری عباسی خلیفہ المُسْتَعْصِم کسی قابل ذکر مزاحمت کی اہلیت نہ رکھتا تھا۔

بغداد پر مغول کے قبضے اور خلافت کی تباہی کو تاریخ اسلام میں عام طور پر ایک مصیبت عظمی قرار دیا جاتا ہے۔ یہ واقعات یقیناً ایک دور کے

ان ... کی نگاہوں میں کرتے تھے، نہ صرف حکومت کے اداروں اور طریقوں اور سیاست کے اعتبار سے، بلکہ خود مسلمانوں کے تمدن کے لحاظ سے بھی۔ خروج تاتار سے اس تمدن کی ماہیت بدل گئی اور اب وہ ایسے نئے دھاروں میں بہنے لگا جو گزشتہ صدیوں کے دھاروں سے مختلف تھے۔

مصر کے عباسی خلفا: بیبرس نے جو خلافت ۶۵۹ھ/۱۲۶۱ء میں قاہرہ میں قائم کی اس کی کیفیت ہارٹمان R. Hartmann نے یوں بیان کی ہے: بغداد میں خلافت کے مٹ جانے سے ایک سیاسی خلا پیدا ہو گیا جس کا اثر اتنا علمائے دین پر نہ پڑا جتنا کہ دنیوی حکمرانوں پر، کیونکہ انھیں اب بھی ایک سند جواز عطا کرنے والے ولیِّ امر کی ضرورت تھی۔ شریف مکہ ابو نمی نے تونس کے حفصی خاندان ابو عبداللہ کو رسمی تصدیق عطا کی، جس نے ۶۵۰ھ/۱۲۵۳ء میں خلیفہ کا لقب اختیار کر لیا تھا اور اپنا شاہی نام المستنصر رکھا تھا۔ خلیفہ کا یہ لقب جو سقوط بغداد سے قبل اختیار کیا گیا تھا، اصطلاح خلیفہ کے قانونی معنوں میں نہ تھا، بلکہ شمالی افریقہ کی اصطلاح تھی، جس کا تعلق الموحدون کے دعاوی اور دستوروں سے تھا۔ ابو نمی کی تصدیق سے اس افریقی اصطلاح نے ایک نئی قدر و قیمت حاصل کر لی اور اس کی مزید تائید مملوک سلطان کے اس عمل سے ہو گئی کہ اس نے عین جالوت کی فتحیابی کی اطلاع ابوعبداللہ کو دی اور اس میں اسے امیرالمؤمنین کے لقب سے مخاطب کیا۔ بیبرس نے، جو اپنے پیشرو سے زیادہ طاقتور تھا، یہ مناسب نہ سمجھا کہ ایک قوی ہمسایے کا، جو اس کے لیے خطرناک ثابت ہو سکتا تھا، یہ حق تسلیم کرے؛ لہٰذا اس کے بجائے اس نے جواز اور تسلسل کے مسائل کو اس طرح حل کیا کہ ایک عباسی پناہ گزین کو قاہرہ میں خلیفہ بنا دیا اور اس کا شاہی نام بھی المستنصر ہی رکھا۔

آئندہ ڈھائی سو برس تک عباسیوں کا ایک سلسلہ قاہرہ کے مملوک سلاطین کے زیر حکومت برائے نام خلفا کی حیثیت سے یکے بعد دیگرے جانشین ہوتا رہا، سوا ایک مختصر سے وقفے کے جب خلیفہ المستعین سلطنت کے مختلف دعویداروں میں نزاع کے باعث چھے مہینے تک عارضی طور پر حکمران بن گیا تھا۔ قاہرہ کے یہ خلیفہ بالکل مجبور اور بے بس تھے۔ در حقیقت ان کی حیثیت اس سے زیادہ کچھ نہ تھی کہ وہ دربار کے معمولی وظیفہ خوار تھے، اور ان کا کام یہ تھا کہ کسی نئے سلطان کی تخت نشینی کے موقع پر خالصةً رسمی فرائض انجام دیں۔ مملوک سلاطین نے کوشش کی کہ اپنے ان عباسی دست نگروں سے کام لے کر دیگر ممالک اسلامیّہ میں اپنے اقتدار کو تسلیم کرایا جائے۔ ان مساعی میں انھیں ایک حد تک کامیابی بھی ہوئی؛ بالخصوص ہندوستان اور سلطنت عثمانیہ میں جہاں بایزید اوّل نے ۱۳۹۴ء میں قاہرہ کے خلیفہ سے درخواست کی کہ وہ اسے اپنی سند کی رو سے سلطان کا لقب عطا فرمائے۔ لیکن قاہرہ کی خلافت کے متعلق عثمانلی ترکوں کے نقطۂ نظر کو پندرھویں صدی کے مؤرّخ بازیجی اوغلو علی نے غالبًا بہترین طریقے پر بیان کیا ہے۔ بوزنطی دربار کے بطریق کے منصب کا ذکر کرتے ہوئے علی نے اسے "خلیفة المسیحیین" کے نام سے تعبیر کیا ہے۔ یہ مماثلت خلیفہ اور باباے روم کی تشبیہ کے مقابلے میں جو عام طور پر مستعمل ہے، حقیقت سے قریب تر ہے (دیکھیے P. Wittek در *BSOS*، ۱۹۵۲ء، ص ۶۳۹ ببعد)۔

۱۵۱۷ء میں سلیم اوّل نے جو مصر اور شام کا عثمانلی فاتح تھا، آخری خلیفہ المتوکّل کو معزول

کر دیا اور اس طرح مصر کی ظلّی خلافت عباسیہ کو ختم کر دیا۔ تاریخی روایت کے مطابق المتوکّل نے اپنا حق سلیم کو اور اس کی وساطت سے خاندان عثمانی کو منتقل کر دیا تھا، اور Mouradgea d'Obssan نے ۱۷۸۸ء میں (Tableau général de d'Empire Ottoman، ۱ : ۲۶۹ تا ۲۷۰) میں اسے بتفصیل بیان کیا۔ اس کے بعد یہ روایت دور دور کے حلقوں میں تسلیم کر لی گئی، اگرچہ بارتولڈ Barthold نے اس روایت کو بالکل غلط ثابت کیا ہے [لیکن علما عام طور پر اس منتقلی کو صحیح سمجھتے ہیں] [رک بہ خلافت ؛ خلیفہ] .

خلفاے بنو عباس کی فہرست

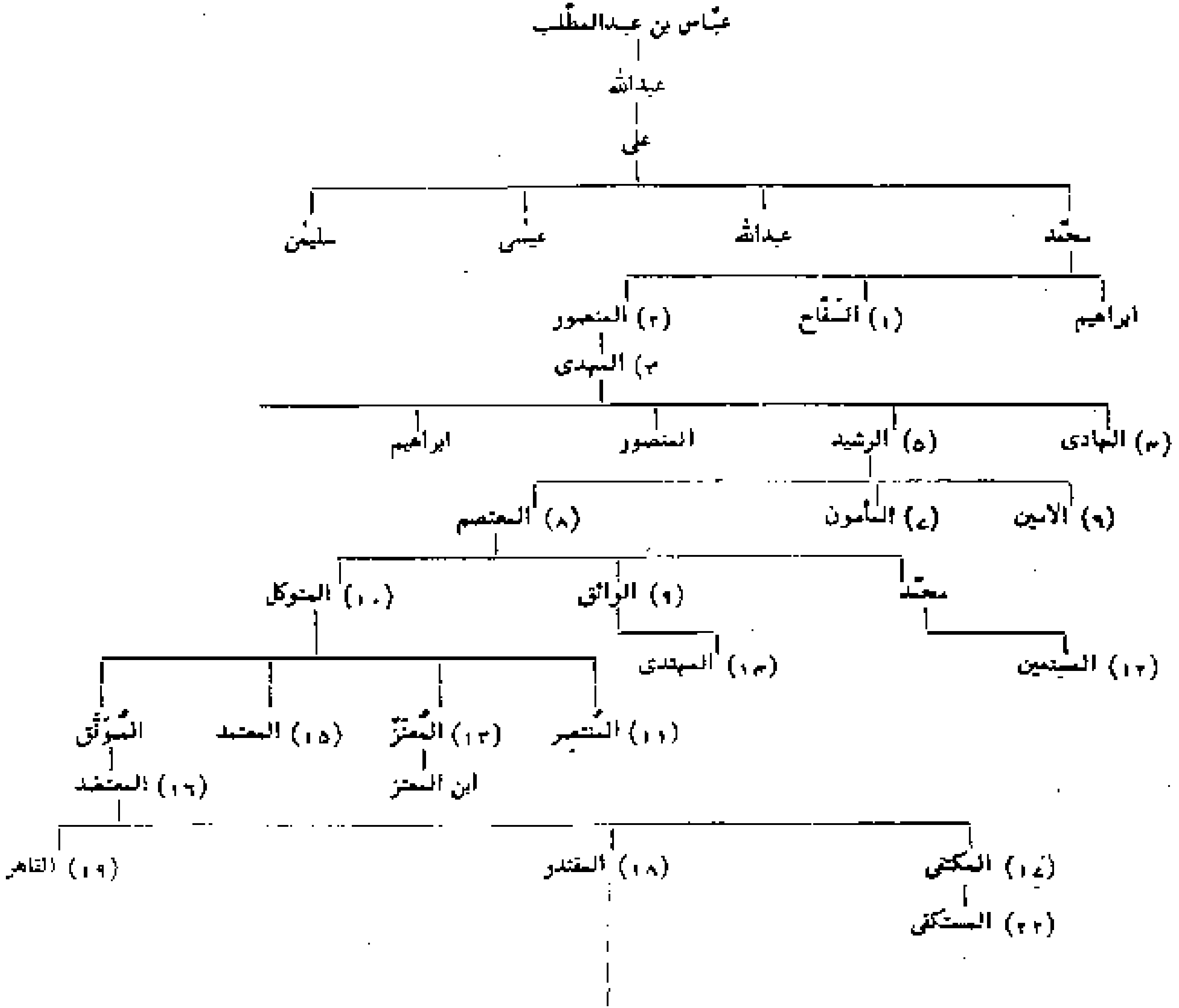
سنۂ ہجری		سنۂ عیسوی
۱۳۲	ابوالعبّاس السفّاح	۷۵۰
۱۳۶	المنصور	۷۵۴
۱۵۸	المہدی	۷۷۵
۱۶۹	الہادی	۷۸۵
۱۷۰	ہارون الرّشید	۷۸۶
۱۹۳	الامین	۸۰۹
۱۹۸	المامون	۸۱۳
۲۱۸	المعتصم	۸۳۳
۲۲۷	الواثق	۸۴۲
۲۳۲	المتوکّل	۸۴۷
۲۴۷	المنتصر	۸۶۱
۲۴۸	المستعین	۸۶۲
۲۵۲	المعتز	۸۶۶
۲۵۵	المہتدی	۸۶۹
۲۵۶	المعتمد	۸۷۰
۲۷۹	المعتضد	۸۹۲
۲۸۹	المکتفی	۹۰۲
۲۹۵	المقتدر	۹۰۸
۳۲۰	القاہر	۹۳۲
۳۲۲	الرّاضی	۹۳۴
۳۲۹	المتقی	۹۴۰
۳۳۳	المستکفی	۹۴۴
۳۳۴	المطیع	۹۴۶
۳۶۳	الطائع	۹۷۴
۳۸۱	القادر	۹۹۱
۴۲۲	القائم	۱۰۳۱
۴۶۷	المقتدی	۱۰۷۵
۴۸۷	المستظہر	۱۰۹۴
۵۱۲	المسترشد	۱۱۱۸
۵۲۹	الرّاشد	۱۱۳۵
۵۳۰	المقتفی	۱۱۳۶
۵۵۵	المستنجد	۱۱۶۰
۵۶۶	المستضیء	۱۱۷۰
۵۷۵	الناصر	۱۱۸۰
۶۲۲	الظّاہر	۱۲۲۵
۶۲۳	المستنصر	۱۲۲۶
۶۴۰ تا ۶۵۶	المستعصم	۱۲۴۲ تا ۱۲۵۸

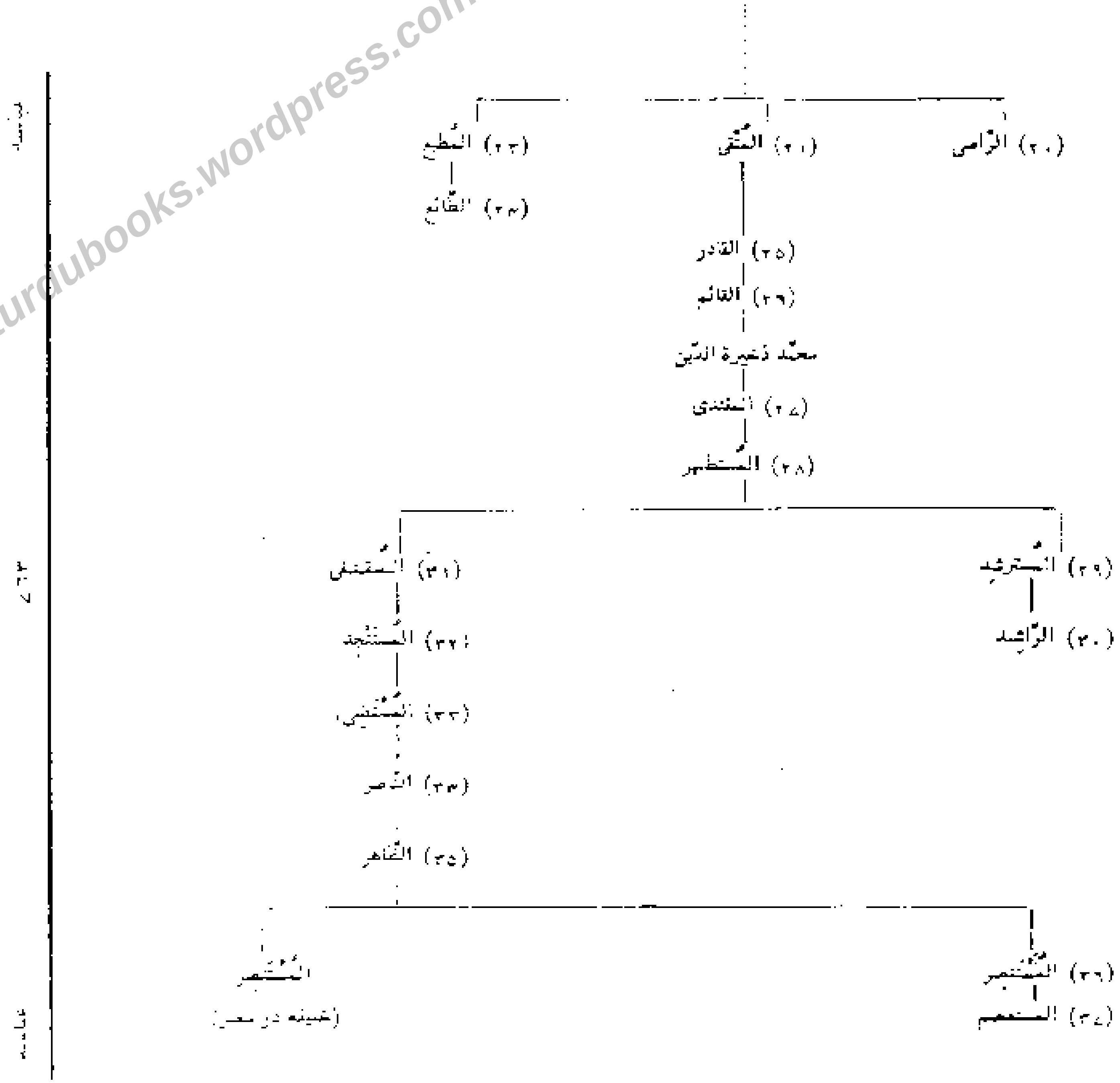
عباسی خلفاے مصر

۶۵۹	المستنصر باللہ ابوالقاسم احمد	۱۲۶۱
۶۶۰	الحاکم بامراللہ ابوالعباس احمد	۱۲۶۱
۷۰۱	المستکفی باللہ ابوالرّبیع سلیمان	۱۳۰۲
۷۴۰	الواثق باللہ ابواسحٰق ابراہیم	۱۳۴۰
۷۴۱	الحاکم بامراللہ ابوالعباس احمد	۱۳۴۱
۷۵۳	المعتضد باللہ ابوالفتح ابوبکر	۱۳۵۲
۷۶۳	المتوکّل علی اللہ ابوعبداللہ محمد	۱۳۶۲

(الف)

عباسی خلفائے بغداد کا شجرۂ نسب

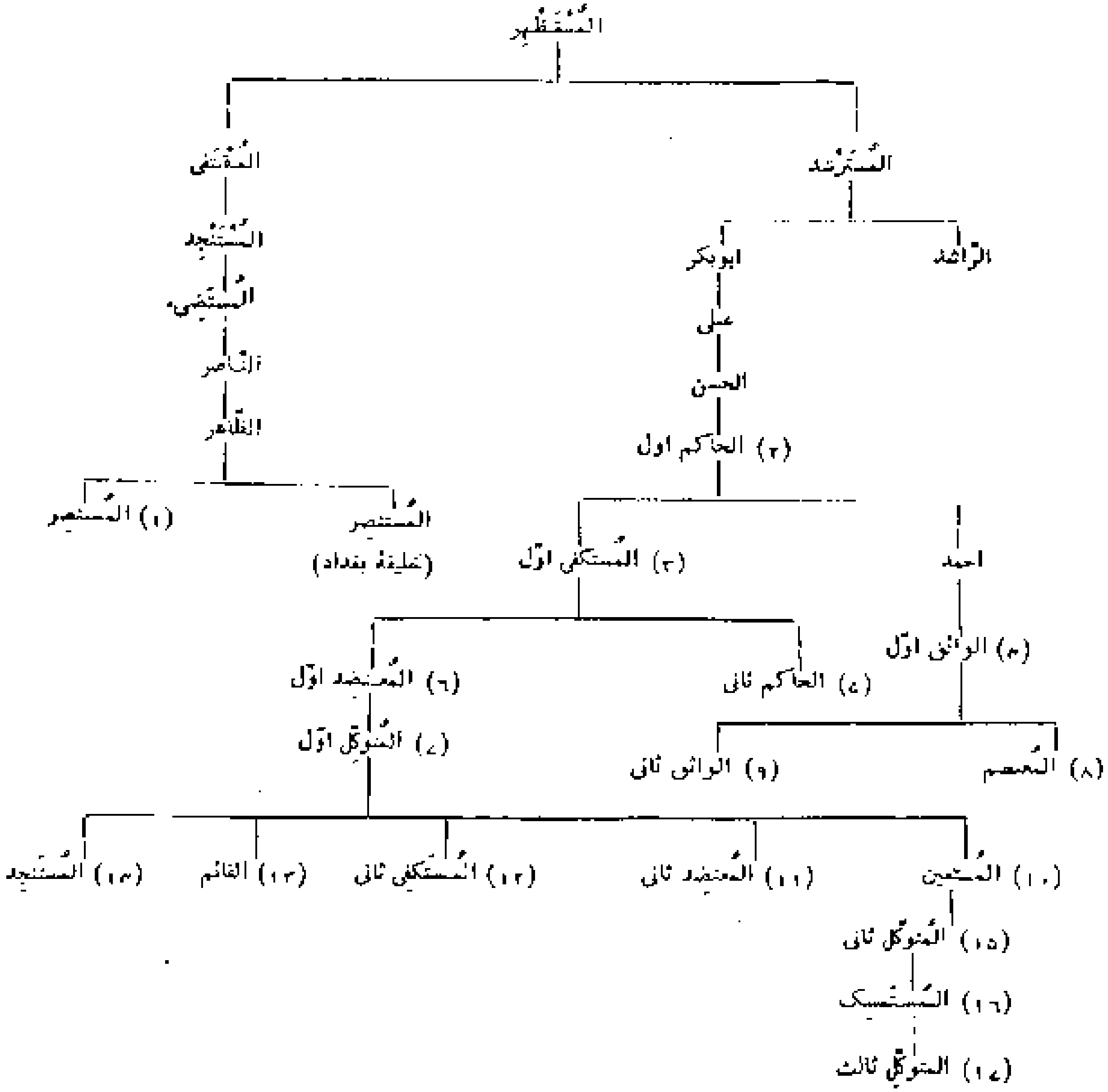

عبّاس بن عبدالمطّلب
عبداللہ
علی
محمّد
عبداللہ
عیسٰی
سلیمٰن
ابراهیم
(۱) السفّاح
(۲) المنصور
۳) المہدی
(۴) الہادی
(۵) الرشید
المنصور
ابراهیم
(۶) الامین
(۷) المأمون
(۸) المعتصم
محمّد
(۹) الواثق
(۱۰) المتوکل
(۱۲) المستعین
(۱۴) المہتدی
(۱۱) المنتصر
(۱۳) المعتزّ
(۱۵) المعتمد
الموفّق
ابن المعتز
(۱۶) المعتضد
(۱۷) المکتفی
(۱۸) المقتدر
(۱۹) القاهر
(۲۲) المستکفی


(۲۰) الرّاضی
(۲۱) المتّقی
(۲۳) المطیع
(۲۴) الطّائع
(۲۵) القادر
(۲۶) القائم
محمّد ذخیرۃ الدّین
(۲۷) المقتدی
(۲۸) المستظہر
(۲۹) المسترشد
(۳۰) الرّاشد
(۳۱) المقتفی
(۳۲) المستنجد
(۳۳) المستضیٔ
(۳۴) النّاصر
(۳۵) الظّاہر
(۳۶) المستنصر
(۳۷) المستعصم
المستنصر
(خلیفہ در مصر)

(ب)

مصر کے خلفاے عباسیه کا شجرۂ نسب

(ازروے خلیل ادهم : دولِ اسلامیه، ص ۲۱)


المستظهر
المقتفی
المسترشد
المستنجد
المستضیٔ
الناصر
الظاهر
(۱) المستنصر
المستنصر
(خلیفۂ بغداد)
الراشد
ابوبکر
علی
الحسن
(۲) الحاکم اول
(۳) المستکفی اوّل
احمد
(۴) الواثق اوّل
(۵) الحاکم ثانی
(۶) المعتضد اوّل
(۷) المتوکل اوّل
(۸) المعتصم
(۹) الواثق ثانی
(۱۰) المستعین
(۱۱) المعتضد ثانی
(۱۲) المستکفی ثانی
(۱۳) القائم
(۱۴) المستنجد
(۱۵) المتوکل ثانی
(۱۶) المستمسک
(۱۷) المتوکل ثالث

تشریح : بعض مؤرخین کا قول ہے کہ دوسرا خلیفه الحاکم اوّل طریق ذیل کے مطابق براہ راست الراشد کی اولاد سے تها :

الحاکم بن علی بن ابی بکر بن الحسین بن الراشد ۔

سنۂ ہجری		سنۂ عیسوی
۷۷۹	المُعتصم (المُستعصم) باللہ ابویحیی زکریا	۱۳۷۷
۷۷۹	المتوکّل علی اللہ (بار دوم)	۱۳۷۷
۷۸۵	الواثق باللہ عمر	۱۳۸۳
۷۸۸	المعتصم باللہ (بار دوم)	۱۳۸۶
۷۹۱	المتوکّل علی اللہ (بار سوم)	۱۳۸۹
۸۰۸	المُستعین باللہ ابوالفضل العباس	۱۴۰۶
۸۱۶	المُعتضد باللہ ابوالفتح داؤد	۱۴۱۴
۸۴۵	المُستکفی باللہ ابوالرّبیع سلیمان	۱۴۴۱
۸۵۵	القائم بامراللہ ابوالبقاء حمزة	۱۴۵۱
۸۵۹	المُستنجد باللہ ابوالمحاسن یوسف	۱۴۵۵
۸۸۴	المتوکّل علی اللہ ابوالعزّ عبدالعزیز	۱۴۷۹
۹۰۳	المُستمسک باللہ ابوالصّبر یعقوب	۱۴۹۷
۹۰۴	المُتوکّل علی اللہ محمّد	۱۵۰۸-۱۵۰۹
۹۲۲-۹۲۳	المُستمسک باللہ (بار دوم؛ اپنے بیٹے المتوکّل کے نائب کی حیثیت سے)	۱۵۱۶-۱۵۱۷

خلافت عباسیہ کی تاریخ کے ماخذ اتنے زیادہ ہیں کہ یہاں ان کا سرسری ذکر ہی کیا جا سکتا ہے ۔ ان ماخذ کے متعلق زیادہ تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے J. Sauvaget: *Introduction a l'histoire du monde musulman*، پیرس ۱۹۴۳ء، ص ۱۲۶ ببعد اور مؤرخین کے متعلق مفصل تر بحث کے لیے دیکھیے D. S. Margoliouth: *Lectures on Arabic Historians*، کلکتہ ۱۹۳۰ء [رک بہ تاریخ] ۔ پہلا گروہ جس پر غور کیا جا سکتا ہے، وقائع نویسوں کا ہے ۔ ان وقائع کی بڑی تعداد طبع ہو چکی ہے، خاص طور پر ان کی جو پہلے دور سے متعلق ہیں، لیکن تعجب ہے کہ ان سے بہت کم کام لیا گیا ہے، عباسی عہد سے متعلق الگ الگ موضوع پر مقالے لکھنے کی ضرورت ہے ۔ اس سے بھی کم توجہ ادبیات پر کی گئی ہے جو کاروبارِ سلطنت چلانے والے غیر مذہبی تعلیم یافتہ طبقات کے نقطۂ نظر اور انداز فکر کی شاید بہترین عکاسی کرتی ہیں اور اس زمانے کے متعلق معلومات کا یہ ایک نہایت مفید ماخذ ہے ۔ سیاحت نامے اور جغرافیے، دینیات اور قانون کی کتابیں، ان سب سے اہم تاریخی معلومات حاصل ہوتی ہیں، لیکن پہلے دو کے سوا باقی ذرائع سے بہت کم کام لیا گیا ہے ۔ مسلمانوں کے وسیع ادب کے علاوہ اس زمانے کے عیسائیوں اور یہودیوں کے ادب کا بھی ذکر کیا جا سکتا ہے جو مختصر ہونے کے باوجود قابل قدر ہے اور عربی، سریانی، عبرانی اور بعض دیگر زبانوں کی تصانیف پر مشتمل ہے ۔ آخر میں آثار قدیمہ کا ذکر باقی رہ جاتا ہے ۔ آثار قدیمہ پر جو کام ہوا ہے اس کی کارآمد تلخیص اور ماخذ کی فہرست Sauvaget کی مذکور بالا کتاب میں مل سکتی ہے ۔

عباسیوں کی عمومی تاریخ پر کئی کتابیں لکھی گئی ہیں اور قارئین کو ان کی طرف رجوع کرنا چاہیے ۔ یورپی زبانوں میں مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) G. Weil: *Geschichte der Chalifen*، ۵ جلد، مان ہائیم - شٹٹ گارٹ ۱۸۴۶ تا ۱۸۶۲ء؛ (۲) وہی مصنف: *Geschichte der islamischen Völker*، شٹٹ گارٹ ۱۸۶۶ء (مختصر انگریزی ترجمہ، از صلاح الدّین خدا بخش، کلکتہ ۱۹۱۴ء)؛ (۳) A. Müller: *Der Islam im Morgen-und Abendland*، ۲ جلد، برلن ۱۸۸۵ تا ۱۸۸۷ء؛ (۴)

W. Muir : The Caliphate, its Rise, Decline and Fall، نظر ثانی از T. H. Weir، ایڈنبرا ۱۹۱۵ و ۱۹۲۴ء۔ جدید تر لیکن مختصر تر مواد کتب ذیل میں ملتا ہے: (۱) P. K. Hitti : History of the Arabs، لنڈن ۱۹۳۷ء و اشاعت ہاے ما بعد؛ (۲) براکلمان C. Brockelmann : Geschichte der islamischen Volker und Staaten، میونخ - برلن ۱۹۳۹ء (انگریزی اور فرانسیسی ترجمے)؛ (۳) Gaudefroy-Demombynes و Platonov : Le monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades، پیرس ۱۹۳۱ء؛ (۴) Ch. Diehl و G. Marçais : Le monde oriental de 395 à 1081، پیرس ۱۹۳۶ء۔ عبّاسی سلطنت اور اس کے اجتماعی حالات سے متعلق بہت سے دلچسپ اور دعوت فکر دینے والے تصورات کے لیے دیکھیے A. J. Toynbee : A study of history، لنڈن ۱۹۳۴ء۔

صرف آغاز خلافت اور پہلے چند خلفا کے ادوارِ حکومت پر کسی قدر مفصل مقالے لکھے گئے ہیں۔ عباسی انقلاب کے متعلق Van Vloten اور Wellhausen کا ذکر اس مقالے میں آ چکا ہے۔ Th. Nöldeke : Orientalische Skizzen، برلن ۱۸۹۲ء (انگریزی ترجمہ از J. S. Black، لنڈن ۱۸۹۲ء) میں المنصور، بغاوتِ زنج اور صفّاریوں کے متعلق تحقیقی مقالے درج ہیں۔ ابتدائی دور عباسیہ کے متعلق اب تک جو سب سے زیادہ قابل قدر کام ہوا ہے وہ F. Gabrieli (الامین، المامون) اور S. Moscati (ابومسلم، الہادی، المہدی) کے تحقیقی مقالے ہیں۔ ان کا اور دوسرے یک موضوعی مقالات کا ذکر متعلقہ مقالوں کے ذیل میں ملے گا۔ ان دو تحقیقی مقالوں کے لیے جو S. Moscati نے عباسیوں کی فتح سے متعلّق مخصوص مسائل پر لکھے ہیں، دیکھیے Il "Tradimento" di Wāsit، Muséon، ۱۹۵۱ء، ص ۱۷۷ تا ۱۸۹ اور Le massacre des Umayyades، در ArO، ۱۹۵۱ء، ص ۸۸ تا ۱۱۵۔ ذیل کی دو کتابوں کا ذکر بھی کیا جاسکتا ہے: (۱) Nabia Abbott : Two queens of Baghdad، شکاگو ۱۹۴۶ء، جس میں ہارون الرّشید کی ماں [خیزران] اور بیوی [زبیدہ] کا ذکر ہے اور درباری زندگی کے بعض پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے؛ (۲) احمد فرید الرِّفاعی: عصر المامون، قاہرہ ۱۹۲۷ء۔ اسی طرح ۸۹۲ سے ۹۳۶ء تک کے حالات بہت تفصیل سے S. H. Bowen : The Life and times of 'Alī Ibn 'Īsā، کیمبرج ۱۹۲۸ء، میں ملتے ہیں۔ اس میں اب ایک اور اہم ماخذ کا بھی اضافہ کرنا چاہیے، یعنی الصُّولی: اخبار الرّاضی و المتّقی، طبع J. H. Dunne، قاہرہ ۱۹۳۵ء و فرانسیسی ترجمہ مع حواشی از M. Canard، ۲ جلد، الجزائر ۱۹۴۶ تا ۱۹۵۰ء۔ زیادہ عمومی حیثیت کی دو اہم تصنیفات، جو وسطی دور سے متعلّق ہیں، یہ ہیں: (۱) A. Mez : Die Renaissance des Islams، ہائیڈل برگ ۱۹۲۲ء (انگریزی ترجمہ از صلاح الدّین خدا بخش و مارگولیتھ D. S. Margoliouth، لنڈن ۱۹۳۸ء)؛ (۲) عبدالعزیز الدُّوری: دراسات فی الاقتصاد العراق، بغداد ۱۹۴۸ء۔ ان کے علاوہ احمد امین، عبدالعزیز الدُّوری، حسن ابراہیم حسن اور دوسرے مصنّفین کی عربی میں عمومی تصانیف دیکھی جا سکتی ہیں۔

قاہرہ کی خلافت کے سلسلے میں دیکھیے (۱) R. Hartmann : Zur Vorgeschichte des 'Abbāsidischen Schein-Chaliphates von Cairo، در Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin، عدد ۹، برلن ۱۹۵۰ء؛ (۲) Annemarie Schimmel : Kalif und Kadi im spätmittelalterlichen Ägypten، در WI، ۱۹۴۳ء، ص ۳ تا ۲۷۔

(B. LEWIS)

* **العبّاسیہ**: افریقیہ، تونس کا ایک قدیم شہر، جو قیروان سے جنوب مشرق کی طرف تین میل کے فاصلے پر واقع تھا۔ یہ قصرُ الاَغالبہ اور قصرُ القدیم کے ناموں سے بھی معروف تھا۔ اسے خاندان بنو اغلب کے بانی ابراہیم بن الاغلب نے ۱۸۴ھ/۸۰۰ء میں تعمیر کرایا تھا۔ اسی سال وہ عرب جُند کے بعض سرداروں کی بغاوت کے بعد افریقیہ کا امیر مقرر ہوا تھا۔ اس نے اپنے بنا کردہ شہر کا نام اپنے عباسی آقاؤں کے اعزاز میں العبّاسیہ رکھا۔ شہر میں حمّام، سرائیں، اسواق، بازار اور ایک جامع مسجد تھی۔ اس مسجد کا مینار اسطوانی شکل کا تھا۔ یہ مینار اینٹوں سے بنایا گیا تھا اور اسے چھوٹے چھوٹے ستونوں سے آراستہ کیا گیا تھا جو سات طبقوں میں مرتب تھے۔ [مسجد کی عمارت عمدہ قسم کے سنگ خام کی تھی (دیکھیے البلاذری، ص ۲۳۴)]۔ قیروان کی بڑی مسجد کی طرح اس میں بھی محراب کے نزدیک مراشبدہ لکڑی کا ایک مقصورہ بنایا گیا تھا، جو امیر اور دیگر عمائد کے لیے مخصوص تھا۔ شہر کے کئی دروازے تھے، جن میں سے زیادہ اہم حسب ذیل ہیں: باب الرّحمۃ، باب الحَدید، باب غَلْبون (منسوب بہ الاغلب بن عبداللہ بن الاغلب جو زیادۃ اللہ اوّل کا رشتے دار اور وزیر تھا) اور باب الرّیح؛ یہ سب دروازے شہر کی مشرق سمت میں واقع تھے؛ باب السّعادۃ شہر کے مغرب میں تھا۔ شہر کے عین وسط میں ایک چوک تھا، جسے المیدان (گھڑ دوڑ کا میدان) کہتے تھے اور جہاں فوج کی قواعد ہوتی تھی اور افواج کا معائنہ (عرض) کیا جاتا تھا۔ اس کے قریب ہی الرُّصافہ کا محل واقع تھا، جس سے دمشق اور بغداد کے اسی نام کے محلوں کی یاد تازہ ہوتی تھی۔ یہ وہی محل تھا جس میں ابراہیم اوّل نے شارلمان کے ان سفرا کو باریاب کیا تھا جو سینٹ سپرین (St. Cyprian) کے آثار و تبرکات مانگنے کے لیے آئے تھے اور اپنے ساتھ وہ تحائف بھی لائے تھے جو خلیفہ ہارون الرّشید کو پیش کرنا مقصود تھے۔ اسی محل میں صقلیہ (Sicily) کے امیر (patrician) قسطنطین Constantine کے ایلچیوں سے دس برس کی عارضی صلح (ھُدْنہ) اور جنگی اسیروں کے تبادلے کا معاہدہ طے ہوا تھا (۱۸۹ھ/۸۰۵ء)۔ اغلبی خاندان کے بعد کے حکمرانوں نے اسی جگہ فرنگیوں، بوزنطیوں اور اندلسیوں کی بہت سی سفارتوں کو شرف باریابی بخشا۔ العبّاسیہ میں اپنی بنا کے وقت ہی سے ایک ٹکسال (دارالضرب) قائم ہو گیا تھا، جہاں طلائی دینار اور نقرئی درہم ڈھالے جاتے تھے اور ان پر شہر کا نام ہوتا تھا۔ پارچہ باف (طِراز) کا ایک سرکاری کارخانہ خلعت اور پرچم تیار کیا کرتا تھا۔ ابراہیم اوّل کے جانشینوں کے عہد میں العبّاسیہ میں عوامی اور نجی مفاد کی یادگار عمارات بنوائی گئیں۔ ابو ابراہیم احمد نے ایک بہت بڑا ذخیرۂ آب (صَہریج یا فَسْقیّہ) تعمیر کرایا، جس کے بعض اہم آثار اب تک محفوظ ہیں۔ یہ ذخیرہ پانی کی بڑی مقدار مہیا کر سکتا تھا، جسے موسم گرما میں قیروان پہنچایا جاتا تھا جب کہ دارالحکومت کے حوضوں کا پانی ختم ہو جاتا تھا۔ ابراہیم ثانی نے ۲۶۴ھ/۸۷۷ء میں العبّاسیہ کے جنوب میں چند میل کے فاصلے پر ایک نیا شہر رقّادہ بسایا، جو العبّاسیہ کی جگہ شاہی سکونت گاہ بن گیا اور اس شہر کی حیثیت گھٹ کر معمولی قصبے کی سی رہ گئی، جس میں صرف سوالی اور دکاندار رہتے تھے؛ تاہم العبّاسیہ بنو ہلال کے حملے (پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے وسط) تک معمولی حالت میں موجود رہا اور اس حملے کے بعد ہمیشہ کے لیے معدوم ہو گیا۔ ۱۹۲۳ء میں اس ٹیلے (تل) کی، جس پر العبّاسیہ واقع تھا، سرسری سی کھدائی کی گئی تو بنو اغلب کے دور کے بہت سے گِلی ظروف کے ٹکڑے برآمد ہوئے۔

یہ مٹی کے سفید برتن، جن پر سیاہ، سبز اور نیلے رنگ کے جلی نقش و نگار تھے، بلاشبہہ بلاد مشرق کے ان نمونوں سے اثرپذیر تھے جو عراق (سامرّا، رقّہ) اور مصر (فُسطاط) میں بنتے تھے۔ یہ بات بھی قابل تحریر ہے کہ العبّاسیّہ کو متعدد اہل علم کی جاے پیدائش ہونے کا شرف بھی حاصل ہے، ان میں سے قیروان کا اوّلین مؤرّخ ابوالعرب [رک باں] محمّد بن احمد بن تمیم (م ۳۳۳ھ/۹۴۵ء) خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

مآخذ: (۱) البلاذری: فُتُوح، ص ۲۳۲؛ (۲) البکری: المسالک (طبع de Slane)، ص ۴۰؛ (۳) الادریسی (طبع De Goeje: *Descripto al Magribi*)، ص ۶۵ تا ۶۷؛ (۴) ابن عذاری: البیان المُغرب، لائیڈن ۱۹۴۸ء، ۱: ۸۳؛ (۵) Desvergers: *Hist. de l' Afr. et de la Sicilie* (ترجمۂ ابن خلدون)، پیرس ۱۸۴۱ء، ص ۸۶ تا ۸۸؛ (۶) G. Marçais: *Manuel de l' Art Musulman*، پیرس ۱۹۲۶ء، ۱: ۴۰۔

(H. H. ABDUL-WAHAB)

* **عَبْد**: [ع]؛ ہر دور کی عربی میں غلام کے لیے ایک عام اصطلاح؛ (ان معنوں میں اس کی جمع عام طور پر عَبِیْد آتی ہے)؛ [عبد ایک نہایت پرمعنی قرآنی اصطلاح ہے؛ عام معنی وہ بندہ جسے اللہ نے پیدا کیا ہے؛ نیز قرآنی اصطلاح میں عبد وہ ہے جو عبادت اور خدمت کی بدولت عبودیت کا درجہ حاصل کر کے اللہ کا مخلص بندہ بن جاتا ہے۔ قرآن مجید میں اکثر انبیاء کو عبد کے لفظ سے یاد کیا گیا ہے۔ جب عبد کا لفظ ان معنوں میں بولا جائے تو اس کی جمع عِباد آتی ہے، مثلاً قرآن مجید میں فرمایا: نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِہٖ (۲۵ [الفرقان]: ۱)، یعنی اللہ نے قرآن مجید اپنے بندے پر نازل فرمایا؛ اِنَّہٗ کَانَ عَبْدًا شَکُوْرًا (۱۷ [بنیٓ اسرآءیل]: ۳)، یعنی بے شک وہ (یعنی نوحؑ) ہمارے شکر گزار بندے تھے؛ وَ اذْکُرْ عَبْدَنَآ اَیُّوْبَ (۳۸ [صٓ]: ۴۱)، یعنی ہمارے بندے ایوب کو یاد کرو؛ وَ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ (۲۵ [الفرقان]: ۶۳)]؛ قرآن مجید میں "عَبْدًا مَّمْلُوْکًا" (۱۶ [النحل]: ۷۵) کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا: ایک غلام جو (خود) املاک کا ایک حصہ ہو، چنانچہ کلاسیکی عربی میں مملوک کا لفظ رفتہ رفتہ بطور اسم کے غلام (اور بعد ازاں "سابق غلام") کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ باقی زبانوں کی طرح عربی زبان کی تاریخ میں بھی حسن تعبیر (Euphemisms) سے ان کلمات میں خاصے تغیّرات رونما ہوے، جن کا لغوی مفہوم "لڑکا، لڑکی" یا "خادم، ماما" تھا: مثلاً "فَتٰی" (مؤنث: فتاۃ) (جو قرآن مجید میں بھی آیا ہے) اور ایسے ہی "غلام" مذکّر کے لیے اور جاریہ (لونڈی) مؤنّث کے لیے، دونوں الفاظ کا استعمال عام ہے۔ یا لفظ وَصِیف بالخصوص مرد کے لیے (اس کا صیغۂ تانیث "وصیفہ" بھی پایا جاتا ہے) اور خادم جو بالخصوص عورت کے لیے استعمال ہوتا ہے (ابتدائی دور میں خادم مخنّث کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا رہا ہے)۔ بعض ممالک میں اب ان دونوں لفظوں (وصیف اور خادم) سے صرف "حبشی اور حبشن" مراد لیے جاتے ہیں۔ ایک اور لفظ، جو کبھی کبھی غلام کے لیے استعمال ہوتا ہے "اسیر" ہے، جس کے صحیح معنی "قیدی" کے ہیں۔ [عبد بمعنی غلام و دیگر معانی کے لیے رک بہ غلامی؛ عبدیت کی مزید بحث کے لیے رک بہ عبادت؛ کتب تصوف، نیز کلام اقبال میں عبدہ ایک صوفیانہ روحانی مرتبہ کمال]۔

(R. BRUNSCHVIG)

* **عبداللہ بن اباض**: رک بہ اباضیہ۔

* **عبداللہ بن ابراہیم**: رک بہ اغالبہ۔

* **عبداللہ (مُحمّد)**: بن ابراہیم الثانی بن احمد، ابو العباس، رک بہ اغالبہ۔

* **عبداللہ بن ابی اسحٰق :** الحضرمی، بصرے کا ایک نحوی اور قاری جس نے ۱۱۷ھ/ ۷۳۵ - ۷۳۶ء میں وفات پائی ۔ اس کی قراءت شاذہ نے ابن عباس کی روایت قائم رکھی اور خود عیسی ابن عمر الثقفی اور ابو عمرو بن العلاء کی قراءتوں پر اثر انداز ہوئی ۔ یہ بات اب طے شدہ معلوم ہوتی ہے کہ سب سے پہلا عربی کا حقیقی نحوی وہی تھا (دیکھیے ابراھیم مصطفٰی : *Actes du XXI Congrès des Orient*، ص ۲۷۸ تا ۲۷۹) ۔ اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے استقرائی استدلال (قیاس) کے استعمال کو وسعت دی اور ایک جزئی بات یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ شک کے موقع پر وہ حالت مفعولی (نَصب) کو ترجیح دیتا تھا ۔ اس واقعے کے سوا اس کے بارے میں اور کچھ معلوم نہیں کہ چونکہ وہ خود عربی الاصل نہ تھا اس لیے اسے عربوں سے کسی قدر عناد تھا اور یہ کہ الفرزدق نے، جس کی بعض غلطیاں اس نے جتائی تھیں اسے ایک چبھتی ہوئی ہجو کا نشانہ بنایا تھا .

مآخذ : (۱) الجُمحی کی بنیادی عبارت : طبقات، طبع Hell، ص ۶ تا ۸ کو ابن قتیبہ : الشّعر، ص ۲۵، نے جزوی طور پر نقل کیا ہے؛ (۲) الزّبیدی : طبقات، طبع Krenkow، در *RSO*، ۱۹۱۹ء، ص ۱۱۷؛ (۳) السّیرافی : اخبار النحویّین، طبع Krenkow، ص ۲۵ تا ۲۸؛ (۴) الأنباری : نُزھة، ص ۲۲ تا ۲۵؛ (۵) ابن الجزری : قرّاء، شمارہ ۱۷۷۰؛ (۶) السّیوطی : مزھر، ۲ : ۲۴۳؛ (۷) G. Flügel : *Gramm. Schulen*، ص ۲۹؛ نیز دیکھیے الفہرست، ص ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲؛ (۸) الاغانی، بار اوّل، ۱۱ : ۱۰۶ .

(CH. PELLAT)

* **عبداللہ بن اُبَیّ :** بن سَلُول، (سَلُول ابیّ کی ماں کا نام تھا)؛ بنو الحُبلی (جنھیں بنو سالم بھی کہتے تھے اور جو قبیلۂ خزرج کی شاخ عوف کا ایک حصہ تھا) کا سردار اور مدینے کے ممتاز لوگوں میں سے تھا ۔ ھجرت سے پہلے اس نے خزرج کے چند آدمیوں کی جنگ فجار میں صرف پہلے دن قیادت کی تھی، لیکن دوسرے دن کی جنگ میں اس نے حصہ نہ لیا اور نہ جنگ بُعاث ھی میں شمولیت کی، کیونکہ اس کا بنو بیاضہ کے ایک سردار، عَمرو ابن النُّعمان سے اس بنا پر جھگڑا ہو گیا تھا کہ آخر الذّکر نے ان یہودیوں کو جو اس کے ھاں بطور یرغمال تھے، ناحق قتل کر ڈالا تھا ۔ عبداللہ کو شاید یہ احساس تھا کہ ایک برادری میں داخلی طور پر انصاف کا ھونا ضروری ہے، نیز اسے عمرو کے اقتدار سے بھی ڈر پیدا ھو گیا تھا ۔ مآخذ کے مطالعے سے خیال ھوتا ہے کہ اگر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم مدینے میں تشریف نہ لاتے تو شاید عبداللہ مدینے کا "مَلِک" ھو جاتا ۔ جب چند آدمیوں کے سوا باقی سارا مدینہ مسلمان ھوگیا تو عبداللہ نے بھی اکثریت کا ساتھ دیا، لیکن اس کے اسلام میں خلوص نہیں تھا [اس لیے اسلامی لٹریچر میں اسے رئیس المنافقین کہا گیا ہے] ۔ جب ۲ھ/۶۲۴ء میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے بنو قَینُقاع پر حملہ کیا تو عبداللہ نے آپؐ سے ان کی سفارش کی، کیونکہ زمانۂ جاھلیت میں وہ اس کے حلیف رہے تھے ۔ غالبًا اس نے زور دیا ھوگا کہ اھل مکّہ کے حملے کا خطرہ سامنے ہے اور یہ قبیلہ بحیثیت ایک دستۂ جنگ اھمیت رکھتا ہے ۔ جنگ اُحُد (۳ھ/ ۶۲۵ء) سے پہلے جو مشورے ھوے ان میں عبداللہ نے اس تجویز کی حمایت کی کہ قلعوں میں رھا جائے ۔ ابتدا میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا خیال بھی یہی تھا، لیکن جب بعد میں آپؐ نے [اکثریت کے مشورے کی بنا پر] شہر سے باھر دشمن کا مقابلہ کرنے کا فیصلہ فرمایا تو عبداللہ نے اختلاف کیا اور آخر میں تین سو آدمیوں کو ساتھ

لے کر اسلامی فوج کو چھوڑ کر چلا گیا۔ اس سے عبداللہ کی بزدلی اور خدا و رسول پر پورا عقیدہ نہ رکھنا ظاہر ہوتا ہے (دیکھیے ۳ [آل عمران] : ۱۶۰ تا ۱۶۲)۔ اس وقت تک عبداللہ کی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے خلاف سرگرمیاں زبانی نکتہ چینی تک محدود تھیں، لیکن اس کے بعد وہ آپؐ کے خلاف سازشیں بھی کرنے لگا۔ جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے بنو نضیر کو حکم دیا کہ وہ اپنے مکانات خالی کر دیں تو اس نے انھیں نہ صرف خلاف ورزی پر آکسایا بلکہ فوجی امداد کا بھی وعدہ کیا۔ مُرَیْسیع کی مہم میں اس نے حالات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے خلاف سازش کی کوشش کی اور لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا کرنا چاہا کہ وہ آپؐ کو مدینے سے نکال دیں۔ پھر اس کے فوراً ہی بعد اس نے حضرت عائشہؓ کے خلاف بہتان تراشی میں نمایاں حصہ لیا۔ اس پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے ایک مجلس مشاورت طلب کی۔ گو قبیلۂ اَوْس اور خَزْرج کے تعلقات سخت کشیدہ رہے تھے، تاہم اب یہ حقیقت عیاں ہوگئی کہ عبداللہ کا حمایتی کوئی بھی نہیں تھا۔ عبداللہ کے رأس المنافقین اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے مخالفین کا سرخیل ہونے کی شہرت انھیں واقعات پر مبنی ہے۔ سال مذکور کے بعد سے عبداللہ کی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے مخالفت یا ان کے خلاف سازباز کا کوئی ذکر کہیں نہیں ملتا۔ وہ غزوۂ تبوک میں بھی شامل نہیں ہوا بلکہ اس کے چند روز بعد ہی وہ فوت ہوگیا (۹ھ/۶۳۱ء)۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے ازراہ شفقت و رحمت بذات خود اس کی نماز جنازہ پڑھائی [اور اپنی قمیص اس کے کفن کے لیے دی، لیکن قرآن مجید میں اللہ تعالٰی نے آنحضرت کے لیے منافقوں کی نماز جنازہ پڑھانے سے منع فرما دیا]۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے عبداللہ کے ساتھ معاملات میں ہمیشہ بڑے ضبط و تحمل کا مظاہرہ فرمایا۔

عبداللہ کا ایک بیٹا عبداللہ بن عبداللہ تھا اور کئی بیٹیاں، یہ سب کے سب مخلص مسلمان تھے [خصوصاً عبداللہ کا اخلاص بہت بڑھا ہوا تھا]۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام، ص ۴۱۱ تا ۴۱۳، ۵۴۶، ۸۵۵، ۵۹۱، ۶۵۳، ۷۲۶، ۷۳۴، ۹۲۷؛ (۲) الطّبری، اشاریہ؛ (۳) Wellhausen : *Muhammad in Medina*، برلن ۱۸۸۲ء، اشاریہ؛ (۴) ابن سعد، ۳/۲ : ۹۰ و ۸ : ۹۷۲؛ [(۵) البلاذری : انساب الاشراف، جلد اوّل، بمدد اشاریہ؛ (۶) ابن حزم : جوامع السیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۷) وہی مصنف : جمہرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ (۸) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادّہ، بالخصوص مآخذ؛ (۹) السَّمْہودی : وفاء الوفاء، قاہرہ ۱۹۰۸ء، ۱ : ۱۳۲؛ (۱۰) ابن الاثیر، ۲ : ۵۰۶ ببعد؛ [(۱۱) تفسیر قرآن مجید، ابن جریر، روح المعانی، بحرالمحیط، بذیل تفسیر (۲۴ [النّور] : ۱۱)]۔

(W. MONTGOMERY WATT)

⊛ **عبداللہ بن احمد** : بن حنبل، رَکّ بہ احمد ابن حنبل۔

⊛ **عبداللہ بن اسعد** : رَکّ بہ الیافعی۔

⊛ **عبداللہ بن اسکندر** : الشَّیبانی، بنو شیبان [رک باں] کا سب سے بڑا امیر جو ۹۴۰ھ/۱۵۳۳-۱۵۳۴ء (اس دور سنین کا سال ازدھنہ ۱۵۳۲-۱۵۳۳ء دیا گیا ہے جو غالباً زیادہ قرین صحت ہے) میں میانکال (دریاے زرفشان کی دو شاخوں کے درمیان ایک جزیرہ) کے شہر آفرین کَنت میں پیدا ہوا۔ اس ذہین و فطین فرمانروا کے باپ (اسکندر خان)، دادا (جانی بیگ) اور پردادا (خواجہ محمد ولد ابوالخیر [رَکّ باں]) کو بہت معمولی قسم کے

بلکہ قریب قریب احمق اشخاص بیان کیا جاتا ہے ۔ جانی بیگ (م ۹۳۵ھ/۱۵۲۸-۱۵۲۹ء) کو ۹۱۸ھ/۱۵۱۲-۱۵۱۳ء کی تقسیم مملکت کے وقت کرمینہ اور میان کال کا علاقہ ملا ۔ اسکندر اپنے بیٹے کی پیدائش کے وقت آفرین کنت کا والی تھا ۔ بعد ازاں غالبًا اپنے ایک بھائی کی وفات پر وہ کرمینہ چلا گیا ۔ یہاں عبداللہ نے ۹۵۸ھ/۱۵۵۱ء میں پہلی مرتبہ حکمران کی حیثیت سے اپنی اہلیت و قابلیت کا ثبوت پیش کیا ۔ تاشکنت کے نوروز احمد خان اور سمرقند کے عبداللطیف خان نے اس کے ملک پر حملہ کر دیا تھا اور اسکندر خان آمو دریا کے پار بھاگ گیا تھا ۔ عبداللہ نے اپنے باپ کی ذمے داری سنبھالی اور کامیابی سے اس حملے کو پسپا کیا ۔ بعد کے برسوں میں عبداللہ نے اپنے مقبوضات کو مغرب میں بخارا کی جانب اور جنوب مشرق کی طرف قرشی اور شہر سبز کی جانب وسعت دینے کی کوشش کی ۔ شروع شروع میں اسے کوئی مستقل کامیابی حاصل نہ ہوئی ۔ ۹۶۳ھ/۱۵۵۵-۱۵۵۶ء میں وہ ان علاقوں کو بھی خالی کرنے اور میمنہ کی طرف بھاگنے پر مجبور ہوا جو اس کے باپ کو ورثے میں ملے تھے ۔ اس سال (ذوالقعدہ/ستمبر ۔ اکتوبر ۱۵۵۶ء) اس کا طاقتور حریف نوروز احمد خان جو ۹۵۹ھ/۱۵۵۲ء سے ازبکوں کا خان اور تاشکنت کا مالک چلا آ رہا تھا، فوت ہو گیا ۔ عبداللہ نے فی الفور کرمینہ اور شہر سبز پر اپنا اقتدار ازسر نو قائم کر لیا، اور رجب ۹۶۴ھ/مئی ۱۵۵۷ء میں بخارا کو بھی سر کر لیا جو اس وقت سے اس کا دارالحکومت ہو گیا ۔ یہاں اس نے شعبان ۹۶۸ھ/اپریل ۔ مئی ۱۵۶۱ء میں اپنے چچا پیر محمد کو معزول کرنے اور اپنے کمزور دل باپ کو سارے ازبکوں کا خان بنانے کا اعلان کیا تاکہ اپنے باپ کے نام پر خود حکومت کرے ۔ کافی مدت، یعنی ۹۹۱ھ/۱۵۸۳ء تک اتنے باپ کی وفات (یکم جمادی الآخرہ/۲۲ جون) کے بعد ہی اس نے خالی تخت کو خود قبول کیا ۔ حکمران خاندان کے سرکش حامیوں کے خلاف شدید لڑائیاں لڑنے کے بعد اس نے بلخ کو ۹۸۱ھ/۱۵۷۳-۱۵۷۴ء میں، سمرقند کو ربیع الآخر ۹۸۶ھ/۱۵۷۸ء میں، تاشکنت اور سیر دریا (سیحون) کے شمال کے باقیماندہ علاقے کو ۹۹۰ھ/۱۵۸۲-۱۵۸۳ء میں اور فرغانہ کو ۹۹۱ھ/۱۵۸۳ء میں مطیع کیا ۔ ان فتوحات کے علاوہ عبداللہ نے ۹۹۰ھ کے نصف اول/۱۵۸۲ء کے موسم بہار میں الغ طاغ کے مقام تک نیم صحرائی میدانوں (Steppes) میں یلغار کی، ۹۹۶ھ/۱۵۸۷-۱۵۸۸ء میں تاشکنت کی ایک شدید بغاوت فرو کی اور پھر صحرائی میدانوں میں دور تک دشمن کا تعاقب کیا ۔ جنوب مشرق میں بدخشاں اور مغرب میں خراسان، گیلان اور خوارزم فتح کیے ۔ خوارزم کو پہلے ۱۰۰۲ھ/۱۵۹۳-۱۵۹۴ء میں اور ایک بغاوت کے بعد دوسری مرتبہ ۱۰۰۴ھ/۱۵۹۵-۱۵۹۶ء میں سر کیا ۔ مشرقی ترکستان کی طرف جو مہم بھیجی گئی اس کا نتیجہ صرف کاشغر اور یارقند کی ولایات کی تباہی ہوا ۔ عبداللہ کی زندگی کے آخری سال اپنے اکلوتے بیٹے عبدالمؤمن کے ساتھ ایک نزاع کی وجہ سے حزن و ملال میں گزرے جو ۹۹۰ھ کے اواخر/۱۵۸۲ء کے موسم خزاں سے بلخ میں اپنے باپ کے نام سے حکمرانی کر رہا تھا ۔ جس طرح عبداللہ اپنے باپ اسکندر کے عہد میں مملکت کا حقیقی فرمانروا تھا، عبدالمؤمن بھی اب اپنے باپ کی پیرانہ سالی میں بالکل ویسی ہی حیثیت حاصل کرنے کا خواہش مند ہوا ۔ مگر عبداللہ اپنے اقتدار میں ذرا سی بھی کمی کی کوئی تجویز سننے کا متحمل نہ تھا ۔ اس لیے دینی رہنماؤں نے بیچ میں پڑ کر باپ اور بیٹے کے درمیان کھلم کھلا مخالفت ہو جانے کو روکا اور عبدالمؤمن کو باپ کی فرمانبرداری

پر مجبور کر دیا ۔ باپ بیٹے میں کشیدگی کا حال سن کر خانہ بدوش قبائل تاشکنت کے علاقے میں گھس آئے تھے اور انھوں نے تاشکنت اور سمرقند کے درمیان اس فوج کو شکست بھی دے دی تھی جو ان کے مقابلے کے لیے بھیجی گئی تھی ۔ اس دشمن کے خلاف ایک تعزیری مہم کے اوائل ہی میں موت نے عبداللہ کو سمرقند میں آ لیا (سال ماکیان ۱۰۰۶ کا آخر/ ۱۰۰۶ھ/۱۵۹۸ء کا آغاز) .

چھے ماہ بعد عبدالمؤمن کو اس کی رعایا نے قتل کر دیا ۔ خراسان اور خوارزم کے مفتوحہ علاقے ہاتھ سے نکل گئے اور خود ازبکوں کے ملک میں اقتدار کی زمام ایک اور خاندان کے ہاتھ میں چلی گئی ۔ عبداللہ نے داخلی امور میں جو کام کیے وہ ان فتوحات کی بہ نسبت زیادہ دیرپا تھے ۔ اس نے داخلی نظم و نسق کو خاص کر سکے کے نظام کو نئے نمونے پر قائم کیا اور رفاہ عامہ کے بہت سے کاموں (پل، کاروان سرائیں، کنویں، وغیرہ) کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا ۔ آج بھی عوامی روایات میں اس قسم کی تمام عمارات کو یا تو تیمور سے منسوب کیا جاتا ہے یا عبداللہ سے .

مآخذ : (۱) اس حکمران کے سوانح حیات ۹۹۶ھ/ ۱۵۸۷-۱۵۸۸ء تک اس کے مداح حافظ تانیش نے اپنی کتاب شرف نامۂ شاہی (فارسی) میں تفصیل کے ساتھ بیان کر دیے ہیں ۔ اس کتاب کو عام طور پر عبداللہ نامہ کہا جاتا ہے ۔ [اس کا ایک مخطوطہ کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب میں محفوظ ہے]؛ (۲) بہت سے حالات (بالخصوص اس کی زندگی کے آخری برسوں کے حالات) عبداللہ کے ایرانی معاصر اسکندر منشی نے تاریخ عالم آرائے عباسی (شاہ عبّاس اوّل کے سوانح حیات، طبع تہران ۱۸۹۷ء) میں درج کیے ہیں؛ (۳) ان دونوں کتابوں کے اقتباسات Welyaminow Zernow : *Izslyedowaniya o Kasimow-skikh tsaryakh i tsarewicakh*، ج ۲ (در *Trudi wostoč. Otd. Imper. arkheol. Obshč*، ج ۱، جرمن ترجمہ طبع لائپزگ ۱۸۷۶ء) میں درج ہیں اور اس سے پہلے اسی مصنف کی کتاب *Moneti bukharkiya i khiwskiya* میں آ گئے ہیں؛ (۴) نیز دیکھیے وہ اقتباسات جو مقالہ نگار نے محمود بن ولی کی غیر معروف کتاب بحرالاسرار سے لے کر اپنی تالیف *Zapiski Wostoč., Otd. imper. rusk. arkheol. obshč*، ج ۱۵ میں دیے ہیں؛ (۵) بحرالاسرار کے متعلق دیکھیے Ethé : *India Office Cat.*، عدد ۵۷۵؛ (۶) Vambery : *Gesch. Bochara's* اور اس کے بعد Howorth : *Hist. of the Mongols*، ج ۲/۲ نے جو اطلاعات بہم پہنچائی ہیں انھیں قبول کرنے وقت بہت احتیاط سے کام لینا چاہیے .

(W. BARTHOLD)

* **عبداللہ بن اسمٰعیل** : مراکش کا علوی [رک باں] سلطان اس کا پہلا دور حکومت ۴ شعبان ۱۱۴۱ھ/۵ مارچ ۱۷۲۹ء کو شروع ہوا اور آخری دور حکمرانی اس کی وفات پر ۲۷ صفر ۱۱۷۱ھ/۱۰ نومبر ۱۷۵۷ء کو اختتام پذیر ہوا .

اصل میں یہ حکمران کئی بار معزول ہوا اور پھر تخت پر بٹھایا گیا ۔ عرب مؤرخین کا بیان ہے کہ ایسا پانچ مرتبہ ہوا ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسمٰعیل ابن شریف [رک باں] کے عہد میں جو عمدہ نظم و نسق قائم ہوا تھا وہ قصۂ پارینہ بن چکا تھا ۔ جب عبداللہ برسر اقتدار آیا تو اس کے دو بھائی احمد الذّہبی اور عبدالملک دو سال سے تخت کے لیے لڑ رہے تھے ۔ دونوں کمزور تھے اور ایک سے ایک بڑھ کر بودا تھا ۔ اسی سے ان کے باپ کی حبشی فوج عبید البخاری اور اودایہ قبیلے کے گِش (جَیش [رک باں]) اور وسطی اور مرکزی اطلس کے بربروں کے درمیان مخاصمت کی آگ بھڑک رہی تھی ۔ اس سب پر مستزاد یہ ہوا کہ مولای اسمٰعیل کے بیٹے کثیر التعداد

تھے اور ان میں سے چند اقتدار حکومت حاصل کرنے کے خواب دیکھ رہے تھے ۔ ادھر عبداللہ شروع ہی سے بہت متلوّن مزاج اور ظالم شخص تھا ۔ ان وجوہ سے بخوبی واضح ہوجاتا ہے کہ مراکش کا ملک ان دنوں کیوں بدنظمی اور انتشار کی آماجگاہ بنا ہوا تھا ۔

عَبید [البخاری] کی فوج نے، جسے عبداللہ کی ماں نے اپنا طرفدار بنا لیا تھا، عبداللہ کو مسند اقتدار پر بٹھایا ۔ عبداللہ نے جلد ہی فاس کے شہر کو اپنا مخالف بنا لیا، جس کی مزاحمت چھے ماہ کے محاصرے کے بعد مغلوب کی جا سکی ۔ پھر اس نے اپنی مملکت میں امن و سکون قائم کرنے کی کوشش کی، لیکن وسط اطلس کی پر مصائب مہم کے نتیجے میں اس نے عبید کو اپنا دشمن بنا لیا، اور اسے ۲۹ ستمبر ۱۷۳۴ء کو اپنی ماں کے قبیلے کے پاس وادی نون کی طرف بھاگنا پڑا ۔ اس کی جگہ اس کا بھائی علی الأعرج تخت نشین ہوا ۔ لیکن ۱۷۳۶ء میں عبداللہ کو پھر واپس بلا لیا گیا ۔ چند ماہ بعد عبید نے اسے پھر نکال دیا اور اب اس نے بربرایتْ اَدْراسَنْ کی پناہ لی ۔ اس کی جگہ اس کے دو بھائی محمّد بن العربیّہ اور المستضیٔ یکے بعد دیگرے تخت پر بیٹھے ۔ ۱۷۴۰ء میں اسے پھر بلایا گیا ۔ اور وہ المستضیٔ اور اس کے ایک حلیف طنجہ کے پاشا احمد الرّیفی کے خلاف نبرد آزما ہوا ۔ اس حال میں عبید نے اسمٰعیل کے ایک اور بیٹے زین العابدین کو تخت پر بٹھا دیا ۔ عبداللہ کو بربروں میں نئے مددگار مل گئے؛ چنانچہ ان کی امداد و اعانت سے اس نے اسی سال پھر اقتدار حاصل کر لیا ۔ ازآں بعد وہ المستضیٔ اور الرّیفی کو شکست دینے میں کامیاب ہو گیا اور اس نے مراکش میں امن و آشتی قائم کرنے کی کوشش کی ۔ مگر نئی نئی شورشیں یکے بعد دیگرے سر اٹھاتی رہیں، اور سلطان پے در پے اپنے مددگاروں کو تبدیل کرتا رہا ۔ کبھی وہ عبید پر تکیہ کرتا تھا اور کبھی اودایہ کو اور کبھی بربروں کو اپنا مددگار بنا لیتا تھا ۔ اسے ۱۷۴۸ء میں اس کے بیٹے محمّد کی خاطر، جو مرّاکش کا ولی تھا، پھر معزول کیا گیا ۔ لیکن اس کا بیٹا وفادار ثابت ہوا اور اس نے اپنے باپ کی بادشاہی کو اس کی وفات تک قائم رکھا ۔ اگرچہ ملک میں پیہم بدنظمی اور فساد برپا رہا ۔ عبداللہ کچھ وقت مکناسہ میں رہتا تھا اور کچھ وقت فاس کے قریب ایک دیہاتی مکان دار دبیغ میں ۔

مآخذ: (۱) الزّیانی: *Le Maroc de 631 à 1812* (Houdas)، پیرس ۱۸۸۶ء، ص ۳۵ تا ۶۷؛ (۲) روایت Houdas، ص ۶۴ تا ۱۲۲؛ (۳) اِکنسوس: الجَیشُ العَرمرم، چاپ سنگی، نیز ۱۳۳۶ھ - ۱۹۱۸ء؛ اس میں الزّیانی کا بیان درج ہے؛ (۴) ناصری سلاوی: الاستقصاء، ج ۴، قاہرہ ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۴ء؛ ص ۵۹ تا ۹۱؛ (۵) ترجمہ E. Fumey: *AM*، ج ۹، ۱۹۰۶ء: ص ۱۷۱ تا ۲۷۰؛ (۵) L. D. Chénier: *Recheches historiques sur les Maures et histoire de l' Empire de Maroc*، پیرس ۱۷۸۷ء، ۳: ۳۴۰ تا ۴۶۵؛ (۶) H. Terrasse: *Histoire du Maroc*، کاسا بلانکا ۱۹۵۰ء، ۲: ۲۸۲ تا ۲۸۶ ۔

(R. LE TOURNEAU)

* **عبداللہ بن اَفطَس**: (اندلس) کے شاہی خاندان بنو افطس [رک بآں] کا بانی، جس کا لقب المنصور تھا ۔ اس نے ۴۲۲ھ/۱۰۳۱ء تک حکومت کی ۔ وہ بنو افطس کے بربری گھرانے سے تعلق رکھتا تھا اس لیے وہ ابن الافطس کہلاتا ہے، اس کے باپ کا نام محمّد بن مَسْلَمہ تھا ۔

مآخذ: Hugvliet: *Spec. e. litt. Orient. exhibens diversourm Scriptorum Locos de regia Aphtasdarum Familia* وغیرہ، لائیڈن ۱۸۳۹ء ۔

([ز]، لائیڈن، بار اوّل)

* **عبداللہ بن بَرّی**: رک بہ ابن برّی

عبداللہ بن بُلُکّین: بن بادیس بن حبوس بن

زیری)، سلطنت غرناطہ کے زیری آمرک بہ زیری اور اندلس] صنہاجی بربری خاندان کا تیسرا اور آخری حکمران، جو ۴۴۷ھ/۱۰۵۶ء میں پیدا ہوا۔ ۴۵۶ھ/۱۰۶۴ء میں وہ اپنے باپ بُلُگّین سیف الدّولہ کی وفات پر اپنے دادا بادیس بن حبوس کا عارضی ولی عہد مقرر ہوا۔ دادا کی وفات پر وہ تخت غرناطہ پر اس کا جانشین بنا اور اس کا بھائی تمیم المعزّ باللہ کا خود مختار حکمران ہو گیا۔ اس کا عہد حکومت فسادات کے ایک طویل سلسلے پر، جو اس کی مملکت میں رونما ہوتے رہے، اپنے مسلمان ہمسایوں کے ساتھ مسلح تصادمات پر اور قشتالہ کے بادشاہ الفانسو ششم سے سمجھوتوں پر مشتمل ہے۔ جب المرابطون نے ہسپانیہ میں مداخلت کا سلسلہ شروع کیا تو اس نے الزّلاقہ [رک بآن] اور Aleds کی جنگوں میں حصہ لیا، لیکن عیسائی بادشاہ سے گفت و شنید کرنے کے باعث اسے اپنے تخت سے ہاتھ دھونا پڑے۔ یوسف بن تاشفین نے ۴۸۳ھ/۱۰۹۰ء میں اسے اس کے دارالحکومت میں محصور کر لیا، اور اسے تخت سے معزول کرکے جنوبی مراکش میں اغمات کے مقام پر نظربند کر دیا، جہاں اس کی زندگی کے آخری ایام گزرے.

مراکش میں اپنی جلاوطنی کے دوران میں عبداللہ نے اپنے حالات کا تذکرہ قلمبند کیا۔ مقالۂ ہذا کے مصنف کو اس تذکرے کا تقریباً مکمل متن کئی برسوں کے وقفوں میں "جزء جزء" فاس کی جامع القرویین کے کتب خانے سے دستیاب ہوا۔ عبداللہ کی یہ خود نوشت سوانح عمری، جس کا عنوان التبیان عن الحادثۃ الکائنۃ بدولۃ بنی زیری فی غرناطہ ہے، گیارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر کی ہسپانیہ کی تاریخ کے بارے میں ایک بہت زیادہ وزنی دستاویز ہے، جس میں بہت کم رد و بدل ہوا ہے۔ ان طویل معترضہ جملوں کے باوجود جن میں مصنف نے اپنی مملکت کو پیش آنے والے خطرات کے مقابلے میں اپنے موقف کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس تذکرے میں ان تمام واقعات کو جو ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء میں طلیطلہ پر الفانسو ششم کے قابض ہونے اور اس سے اگلے سال جزیرہ نما میں المرابطون کی آمد پر منتج ہوئے تفصیل سے تاریخ وار بیان کیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ دستاویز ایک اعلیٰ پائے کے نفسیاتی مطالعے کی حامل ہے، جس کے آئینے میں اندلسی طوائف الملوک کی تواریخ سے کہیں بڑھ کر اس سیاسی اور معاشری انتشار و اضمحلال کی کیفیت زیادہ واضح طور پر نظر آتی ہے جس میں گیارھویں صدی کے آخر میں ہسپانیہ کے مسلمان مبتلا پائے جاتے ہیں، نیز ان کوششوں کی ترقی کی تصویر بھی صاف دکھائی دیتی ہے جو ان دنوں عیسائیوں کی طرف سے ہسپانیہ کو پھر فتح کرنے کے لیے بروے کار لائی جا رہی تھیں۔ اس تذکرے میں مصنف کے عہد حکومت سے پہلے کے واقعات سے متعلق جو بیانات مرقوم ہیں وہ بھی نئے اور اہم ہیں۔ عبداللہ کے تذکرے کو ایک ایسا رہنما تصور کرنا چاہیے جو ہمیں اس دور میں جب کہ اسلامی ہسپانیہ کا اقتدار شمالی افریقہ کے حکمرانوں کے ہاتھوں میں منتقل ہونے والا تھا اس ملک کی تاریخ کی بھول بھلیوں میں سے گزار کر اپنا راستہ پا لینے میں مدد دیتا ہے.

مقالۂ ہذا کا مصنف التبیان کے متعدد اجزا کو تشریح و ترجمے کے ساتھ *And* ۱۹۳۵ء، ص ۲۳۳ تا ۲۴۴، ۱۹۳۶ء، ص ۲۹ تا ۱۴۵، ۱۹۴۱ء، ص ۲۲۱ تا ۲۹۳، میں شائع کر چکا ہے۔ اب پورا عربی متن، جو اس وقت تک مل چکا ہے، جلد شائع کر دیا جائے گا۔ ایک ہسپانوی ترجمہ از E. Lévi-Provençal و E. Gracia Gomeze :Los "*Memorias*" *de 'Abd Allah Ultimo rey ziri de Granada* ۱۹۵۳ء

میں شائع ہونے کو ہے ۔

مآخذ : (۱) عبداللہ کے متعلق ابن عذاری اور ابن الخطیب کے تراجم، *And.*، ۱۹۳۶ء، ص ۱۲۳ تا ۱۲۷ میں ازسر نو شائع کیے جا چکے ہیں؛ نیز دیکھیے ابن الخطیب : أعمال الأعلام، (طبع Lévi-Provençal)، ص ۲۶۸ تا ۲۷۰؛ (۲) نُباهی : المَرْقَبَة العُلْیا (طبع Lévi-Provençal)، ص ۹۳ - ۹۴؛ (۳) Menóndez Pidal : *La Espana del Cid*، طبع ثالث، میڈرڈ ۱۹۴۷ء، بمدد اشاریات؛ (۴) وہی مصنف : *Leyendo las "Memorias" de rey Zieri And. Abd. Allah*، ۱۹۴۳ء، ص ۱ تا ۸؛ (۵) E. Lévi-Provençal : *Esp. Mus.*، ج ۳ ۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **عبداللہ بن ثَوْر** : رکّ بہ ابوفُدَیک ۔

* **عبداللہ بن جعفر** : بن ابی طالب، حضرت علیؓ خلیفۂ چہارم کے بھتیجے ۔ عبداللہ کے والد نے بہت شروع میں اسلام قبول کر لیا تھا، اور وہ حبشہ کی طرف مسلمانوں کی پہلی ہجرت میں شریک ہوئے تھے؛ عام خیال یہ ہے کہ عبداللہ کی ولادت وہیں ہوئی ۔ اپنی والدہ کی طرف سے وہ محمدّ بن ابی بکر کے بھائی تھے ۔ ان کی والدہ کا نام اسماء بنت عمیس الخثعمیہ تھا ۔ چند سال کے بعد عبداللہ کے والد انھیں ساتھ لے کر مدینے واپس آ گئے ۔ عبداللہ اپنی سخاوت کی وجہ سے بہت مشہور ہیں اور ان کا اعزازی لقب ''بحر الجود'' (سخاوت کا سمندر) ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے سیاست میں کوئی اہم حصہ نہیں لیا، اگرچہ حضرت علیؓ کے عہد خلافت اور اس کے بعد کی تاریخ میں ان کا نام کہیں کہیں نظر آ جاتا ہے ۔ جب حضرت معاویہؓ نے مصر کے بہادر والی قَیس بن سَعْد کو حضرت علیؓ کی نگاہوں سے گرانے کے لیے مورد شبہات بنانے کی کوشش کی، تو عبداللہ نے حضرت علیؓ کو مشورہ دیا کہ قیس کو برطرف کر دیا جائے ۔ حضرت علیؓ نے یہ بات مان لی اور قیس کی جگہ محمدّ بن ابی بکر کو والی مقرر کرنے کا افسوسناک اقدام کیا جن کے بہت ہی مختصر زمانے میں مصر کی ساری مملکت بدترین انتشار و بدنظمی کا گہوارہ بن گئی ۔ یہ واقعہ ۳۶ھ/ ۶۵۶-۶۵۷ء میں رونما ہوا ۔ جب ۶۰ھ/۶۸۰ء میں یزید کے تخت نشین ہونے پر شیعیان کوفہ نے امام حسینؓ ابن علیؓ کو اپنے شہر میں آنے اور خلیفہ ہونے کا اعلان کرنے پر آمادہ کر لیا تو عبداللہ نے بعض دیگر اشخاص کے ساتھ امام حسینؓ کو اس قسم کی خطرناک طالع آزمائی سے روکنے کی کوشش کی جو بے نتیجہ رہی ۔ عبداللہ کی وفات کی تاریخ عام طور پر ۸۰ھ یا ۸۵ھ بیان کی جاتی ہے، لیکن بعض جگہ ۸۲ھ اور ۹۰ھ بھی مذکور ہے ۔

مآخذ : (۱) الطبری، ۱ : ۳۲۴۳ ببعد و ۲ : ۳ ببعد و ۳ : ۳۳۹ ببعد؛ (۲) ابن الأثیر، ۳ : ۲۲۳ ببعد؛ (۳) النُّوَیری، ص ۳۳۷ ببعد؛ (۴) الیعقوبی، ۲ : ۲۶۷، ۲۰۰، ۲۳۱؛ (۵) المسعودی : مُرُوج، ۴ : ۱۸۱، ۲۷۷ ببعد، ۳۱۳، ۳۲۹، ۳۳۴ و ۵ : ۱۹، ۱۳۸، ۲۸۳ ببعد؛ (۶) Lammens : *Etūdes sur la regne du Calife Omniyade Mo'awia Ier* در *MFOB*، بمدد اشاریہ ۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

* **عبداللہ بن جَحْش** : قبیلۂ بنو اسد بن خُزَیمہ کے ایک فرد، جو قریش کے بنو امیّہ کا حلیف تھا ۔ عبداللہؓ کی والدہ حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی پھپھی اُمیمہ بنت عبد المطّلب تھیں ۔ وہ اپنے بھائیوں عبیداللہ اور ابو احمد کے ساتھ ابتدائی زمانے میں مسلمان ہوگئے تھے اور عبیداللہ کے ساتھ حبشہ کی طرف پہلی ہجرت میں شریک تھے ۔ عُبیداللہ نے وہاں دین عیسائیت قبول کر لیا اور وہیں فوت ہوگیا، لیکن عبداللہ مکّے کو لوٹ آئے، جہاں وہ حِلْف (اتحاد قبائل) کے ایک گروہ کے مہمان [illegible] تھے ۔ اس حلف میں ان کی بہن زینب

[رَکْ بآں] بھی شامل تھیں۔ ان سب نے مدینے کی طرف ہجرت کی۔ وہ نَخْلَہ کے سریّہ [سہم] کے قائد تھے . . .، وہ غزوۂ بدر میں بھی شریک تھے۔ جنگ اُحُد میں شہادت کا رتبہ حاصل کرنے کے وقت ان کی عمر چالیس اور پچاس کے درمیان تھی .

مآخذ : (۱) ابن سعد، ۳ : ۶۲ تا ۶۳؛ (۲) ابن الاثیر : اُسْد، ۳ : ۱۳۱؛ (۳) ابن حَجَر : الاِصابہ، بذیل مادّہ .

(W. MONTGOMERY WATT)

* **عبداللّٰہ بن جُدْعان :** چوتھی صدی عیسوی کے اواخر میں قبیلۂ تَیْم بن مُرّہ کا ایک ممتاز قریشی۔ اس نے کاروانی تجارت اور غلاموں کی خرید و فروخت سے اتنی دولت جمع کر لی کہ مکّے کے متموّل اشخاص میں شمار ہونے لگا۔ [(۱) جاحظ : المحاسن (طبع Van Vloten) ص ۱۶۵؛ یہ کتاب جاحظ کی طرف غلط طور پر منسوب ہے؛ (۲) ابن رُسْتہ، ص ۲۱۵؛ (۳) المسعودی : مروج، ۶ : ۱۵۳ ببعد؛ (۴) Lammens : *La Mecque à la veille de l'Hégire* اشاریہ]۔ اس نے غیر معمولی عیش و تنعّم کا سامان جمع کیا (لوگ اسے طنزًا "حاسِیُ الذّہب" کہتے تھے کیونکہ وہ سونے کے پیالے میں شراب پیا کرتا تھا)، اور اس کی ملک میں وہ دو گانے والی لونڈیاں بھی تھیں جنھیں "جَرادَتا العاد" [یا جرادتان] ("عاد کی ٹڈیاں") کہا جاتا تھا۔ یہ لونڈیاں اس نے امیّہ بن ابی الصَّلْت کی نذر کر دیں۔ شاندار ضیافتیں کھلانے میں اس کی دریا دلی ضرب المثل بن گئی تھی (الاغانی، بار اوّل، ۸ : ۴؛ الثعالبی : ثِمار، ص ۴۸۷ ببعد؛ اصطلاح ضِیفان ابن جُدْعان کے سلسلے میں)۔ اس طرح اس نے شعرا کی خوشنودی حاصل کر لی، مگر کچھ ہجووں کا بھی ہدف بنا (الجاحظ : الحیوان، بار دوم، ۱ : ۳۶۳، ۲ : ۹۳)۔ وہ اپنے عزّ و وقار کی وجہ سے سیاسی معاملات میں بھی دخل رکھتا تھا (الاغانی، ۹ : ۷۶) اور معلوم ہوتا ہے کہ مکّے کے قبائلی اتحاد کا جو "حِلْفُ الفُضول" کے نام سے مشہور تھا محرک تھا (ابن ہشام، ص ۸۵؛ الیعقوبی، ۲ : ۱۶؛ Lammens : کتاب مذکور، ص ۵۴ ببعد) .

تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی ہی میں اس کی غیر معمولی ثروت کی توجیہ کرنے کی کوشش سے نیز اہل مکّہ کی اس خواہش سے کہ اس دولت مندی کا سبب غلاموں کی تجارت کے سوا کوئی اور بات قرار دی جائے یہ روایت پیدا ہو گئی کہ عبداللّٰہ ابن جُدْعان اہل یمن کا وہی افسانوی بطل تھا جسے شدّاد بن عَمْرو [رَکْ بآں] کا مقبرہ مل گیا تھا (وَہْب بن مُنَبِّہ : تیجان، ص ۶۵ ببعد)۔ اس طرح اسے ایک ایسا صُعْلوک [= درویش] بیان کیا جاتا ہے جسے اس کے قبیلے نے نکال دیا اور وہ صحرا میں آوارہ پھرتا رہا، یہاں تک کہ اسے ایک پرانا مقبرہ ملا جس میں سونا اور بیش بہا لعل بھرے ہوئے تھے اور اس خزانے کے ہاتھ آنے سے وہ مالا مال ہو گیا۔ الہمدانی : اِکْلیل، ۸ : ۱۸۳ ببعد؛ الدّمیری، بذیل مادّہ ثُعْبان؛ الجاحظ : البیان، طبع سندوبی، ۱ : ۳۱)۔ ایک منفرد اور بلا شبہہ جعلی روایت کے مطابق وہ یمن کے ایک مقام بُرْکُ الغِماد میں مدفون ہے (یاقوت، ۱ : ۵۸۹) .

مآخذ : مقالے میں جو مآخذ بیان ہوئے ہیں ان کے علاوہ (۱) الطّبری، ۱ : ۱۱۸۷، ۱۳۳۰؛ (۲) المَقْدِسی : البَدْء و التاریخ، طبع Huart، ۴ : ۱۲۸ و ۵ : ۱۰۳؛ (۳) الثعالبی : ثِمار، ص ۹۳؛ (۴) الاغانی، بار اوّل، ۸ : ۲ تا ۶؛ (۵) ابن دُرَیْد : الاِشْتِقاق، ص ۲۸؛ (۶) یاقوت، ۴ : ۱۲۲؛ (۷) المسعودی : التنبیہ، ص ۲۰۰، ۲۱۱، ۲۹۱؛ (ترجمہ Carra de Vaux، ص ۲۸۲ تا ۲۸۴، ۳۸۱؛ (۸) شبلی : آکامُ المرجان، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۱۱۲؛ (۹) Caussin de Perceval : *Essai*، ۱ : ۳۰۰ تا

۳۵۱ و بمواضع کثیرہ؛ (۱۰) Barbier de Meynard : *Surnoms et sobriquets*، (JA، ۱۹۰۷ء)، ص ۶۶؛ (۱۱) O. Reschet : *Qaljūbī's Nawādir*، سٹٹ گرٹ ۱۹۲۰ء، شمارہ ۱۰۱.

(CH. PELLAT)

* **عبداللہ بن الحسن** : بن الحسن؛ علویوں کے سردار ـ خلفاے بنو امیّہ عبداللہ کے ساتھ بڑے حسن سلوک سے پیش آتے رہے اور جب وہ پہلے عباسی خلیفہ ابوالعبّاس السفّاح کی ملاقات کے لیے تیار گئے تو السفّاح نے بھی خاص اعزاز کے ساتھ ان سے ملاقات کی ـ وہاں سے وہ مدینے کو لوٹ آئے، جہاں وہ جلد ھی السفّاح کے جانشین المنصور کی نظر میں مشتبہ ھو گئے؛ تاھم عبداللہ اپنی محصیت کے خود اتنے ذمّے دار تھے جس قدر ان کے دو بیٹے محمّد اور ابراھیم ذمّے دار ھیں ـ المنصور ان دونوں کو ۱۳۶ھ/۷۵۴ء سے شک و شبہے کی نگاہ سے دیکھنے لگا تھا، جب کہ وہ حج کے لیے مکّے گیا تھا اور وہ دوسرے ھاشمیوں کے ساتھ اس کے سلام کے لیے نہ آئے ـ محمّد خاص طور پر اس کے شک کا مورد بنا ـ خلیفہ بننے کے بعد المنصور نے محمّد کے دلی خیالات معلوم کرنے کے لیے ھاشمیوں سے پوچھ گچھ کی، مگر انھوں نے اس کی تعریف ھی کی اور اس کی غیر حاضری کے عذر پیش کیے ـ صرف الحسن بن زید نے خلیفہ سے کہا کہ وہ اس خطرناک علوی سے محتاط رہے ـ اپنے شبہات کے ازالے کے لیے خلیفہ نے عقبہ بن سلم کو حکم دیا کہ وہ تحائف اور خراسان کے جعلی خطوط پیش کرکے عبداللہ کا اعتماد حاصل کرے، جو ان دنوں علویوں کی تبلیغ کا مسلّمہ مرکز تھا ـ عبداللہ پہلے تو بہت محتاط رہے، لیکن بالآخر وہ اس جال میں پھنس گئے ـ جب عقبہ نے ان کے مفروضہ خراسانی ساتھیوں کے نام جواب مانگا تو انھوں نے تحریری جواب [illegible] کر دیا، لیکن خواھش کی کہ وہ زبانی انھیں یہ پیغام پہنچا دے کہ عبداللہ انھیں سلام شوق بھیجتا ھے اور کہتا ھے کہ اس کے دونوں بیٹے عنقریب بغاوت کا علم بلند کریں گے ـ جب عقبہ نے اس طریق سے علویوں کے باغیانہ ارادوں کے بارے میں یقین حاصل کر لیا تو اس نے فی الفور خلیفہ کو اطلاع دی ـ خلیفہ ۱۴۰ھ/۷۵۸ء میں دوسری بار حج کے لیے گیا تو اس نے عبداللہ کو اپنے پاس بلایا اور پوچھا کہ آیا وہ ان کی وفاداری پر واقعی بھروسا کر سکتا ھے ـ عبداللہ نے اسے اپنی خیر اندیشی کا یقین دلایا، لیکن جب عقبہ یکایک سامنے آیا تو وہ سمجھ گئے کہ ان کے ساتھ دھوکا کیا گیا ھے اور ان کا راز کھل گیا ھے ـ تب وہ منت سماجت کرنے لگے، مگر المنصور نے انھیں گرفتار کر لیا ـ عبداللہ کے رشتے دار بھی پکڑے گئے، لیکن خلیفہ ان کے دونوں بیٹوں کو گرفتار کرنے میں کامیاب نہ ھوسکا ـ ۱۴۴ھ/۷۶۲ء میں المنصور حج سے فارغ ھو کر واپس مدینے آیا تو ان اسیروں کو اپنے ساتھ عراق لے گیا ـ اس کے بعد جلد ھی عبداللہ نے پچھتر سال کی عمر میں وفات پائی ـ عام طور پر یہ خبر مشہور ہوئی کہ انھیں المنصور کے حکم سے مار ڈالا گیا .

مآخذ : (۱) الطبری، ۳ : ۱۳۳۸ ببعد و ۳ : ۱۳۳ ببعد؛ (۲) ابن الأثیر، طبع Tornberg، ۵ : ۴۷۱ ببعد؛ (۳) Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۲ : ۵۰ ببعد.

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **عبداللہ بن الحسین** : شرق اردن کا امیر، جو بعد میں المملکۃ الاردنیۃ الہاشمیّۃ کا بادشاہ ھوا ـ وہ شریف الحسین ابن علی [رک بآں]، شاہ حجاز کا دوسرا بیٹا تھا ـ ۱۸۸۲ء میں مکّے میں پیدا ھوا اور اس نے استانبول میں تعلیم پائی ـ ۱۹۰۸ء کے دستوری انقلاب کے بعد وہ کچھ عرصے کے لیے ترکی پارلیمنٹ میں حجاز [illegible] کی حیثیت سے شامل رہے ـ پہلی

جنگ عظیم سے ذرا پہلے وہ انجمن اتحاد عرب کا رکن بن گیا، جو شام کے محمّد رشید رضا ترکی پاشا نے قاہرہ میں قائم کی تھی۔ اپریل ۱۹۱۴ء میں اس نے مصر میں لارڈ کچنر اور رونلڈ سٹورس Ronald Storrs سے ملاقاتیں کیں اور اس طرح اس مفاہمت کی گفتگو میں حصہ لیا جو عربوں کی بغاوت کے اعلان پر منتج ہوئی۔ یہ اعلان اس کے باپ نے مکّے میں ۹ شعبان ۱۳۳۴ھ/۱۰ جون ۱۹۱۶ء کو کیا۔ جنگ کے زمانے میں اس نے صرف معمولی سا کردار ادا کیا۔ ۹ مارچ ۱۹۲۰ء کو ایک "عراقی مؤتمر" نے، جو دمشق میں منعقد ہوئی، اس کے "عراق کا آئینی بادشاہ" ہونے کا اعلان کر دیا، لیکن اس کے تخت نشین ہونے کی نوبت نہ آئی، بلکہ انگریزوں نے جون ۱۹۲۱ء میں عراق کا تخت اس کے بھائی فیصل کو دے دیا۔ جسے جنرل گورو Gouraud کی فرانسیسی افواج نے دمشق سے نکال دیا تھا (۲۴ تا ۲۷ جولائی ۱۹۲۰ء)۔ مارچ ۱۹۲۱ء میں عبداللہ نے یروشلم میں ونسٹن چرچل سے ملاقات کی جو ان دنوں حکومت برطانیہ کے محکمۂ مستعمرات کا سکرٹری تھا۔ اس ملاقات کے دوران میں زبانی طور پر یہ بات طے کر لی گئی کہ شرق اردن کو فلسطین سے الگ کرکے وہاں حکومت برطانیہ کے زیر انتداب عبداللہ کی سرکردگی میں ایک نئی "قومی عرب حکومت" بنائی جائے (۲۸ مارچ ۱۹۲۱ء)۔ ۲۸ اگست ۱۹۲۳ء کو فلسطین کے برطانوی ہائی کمشنر نے اس حکومت کو تسلیم کر لیا۔ حکومت برطانیہ سے اس کے تعلقات ایک معاہدے کی رو سے متعین کیے گئے، جس پر ۲۰ فروری ۱۹۲۸ء کو یروشلم میں طرفین نے دستخط ثبت کیے (اس معاہدے کی شرائط میں ۲ جون ۱۹۳۴ء اور ۹ جولائی ۱۹۴۰ء کے اقرار ناموں کی رو سے بعض ترمیمات کی گئیں)۔ ۱۹۴۶ء میں برطانیۂ عظمیٰ نے شرق اردن کو ایک مکمل طور پر آزاد سلطنت کی حیثیت سے تسلیم کر لیا (۲۲ مارچ ۱۹۴۶ء کا معاہدہ جس میں ۱۵ مارچ ۱۹۴۸ء کے معاہدے کی رو سے ترمیم کی گئی)۔ ۲۵ مئی ۱۹۴۶ء کو عمّان میں بادشاہ کی حیثیت سے عبداللہ کی تاج پوشی کی رسم ادا ہوئی اور شرق اردن کی مملکت ایک بادشاہت بن گئی جس کا نام "المملکة الاردنیة الہاشمیّة" قرار پایا۔ جنگ فلسطین (۱۵ مئی ۱۹۴۸ء تا ۳ اپریل ۱۹۴۹ء) کے بعد عبداللہ نے فلسطین کے وہ علاقے بھی اپنی مملکت میں شامل کر لیے جن پر عرب لشکر نے دریاے اردن کے مغرب میں قبضہ جما لیا تھا (اپریل۔مئی ۱۹۵۰ء)۔ عبداللہ کو ۲۰ جولائی ۱۹۵۱ء کو یروشلم میں قتل کر دیا گیا۔

اپنی زندگی کے آخری برسوں میں اس نے یکے بعد دیگرے ترکی (جنوری ۱۹۴۷ء)، ایران (جولائی۔اگست ۱۹۴۹ء) اور ہسپانیہ (ستمبر ۱۹۴۹ء) کی سیاحت اختیار کی جس کے بعد ان ملکوں سے دوستی کے معاہدے طے ہوئے (ترکی سے ۱۱ جنوری ۱۹۴۷ء کو، ایران سے ۱۶ نومبر ۱۹۴۹ء کو اور ہسپانیہ سے ۷ اکتوبر ۱۹۵۰ء)۔ دوسری طرف اس نے اپنی علاقائی توسیع کے سلسلے میں عرب لیگ کی مخالفت کو دبانے کی کوشش کی۔ بہر کیف وہ اپنے عہد حکومت کے اعلٰی مطمح نظر کو پایۂ تکمیل تک پہنچائے بغیر فوت ہو گیا، جو یہ تھا کہ شام کے تمام عرب علاقوں کو اپنے زیر اقتدار لے آئے (عظیم تر شام کا منصوبہ)۔

وہ اپنی توزک کا مصنّف تھا جس کا صرف پہلا حصہ شائع ہوا ہے۔

مآخذ: (۱) عبداللہ بن الحسین: مذکراتی، ۱۹۴۵ء (ترجمہ انگریزی از Philip P. Graves: *Memoirs of King Abdullah of Transjordon*، لنڈن ۱۹۵۰ء)؛ (۲) حوالے در OM، ۱۹۲۳ء تا ۱۹۵۱ء

اور .Cahiers de L' Or. Cont، ۱۹۴۴ تا ۱۹۵۱ء؛ نیز دیکھیے (۳) T. E. Lawrence : *Seven Pillars of Wisdom*، لنڈن ۱۹۳۵ء؛ (۴) وهی مصنف : *Revolt in the Desert*، لنڈن ۱۹۲۷ء؛ (۵) C. S. Jarvis : *Arab Command*، طبع چہارم، ۱۹۴۳ء؛ (۶) R. Storrs : *Orientations*، لنڈن ۱۹۴۳ء؛ (۷) J. Bagot Glubb : *The story of the Arab Legion*، لنڈن ۱۹۴۸ء؛ (۸) Ettore Rossi : *Documenti sull' Origine e gli sviluppi della questione arabe* (۱۸۷۵ تا ۱۹۰۴ء)، روم ۱۹۴۴ء؛ (۹) عظیم تر شام کے منصوبے پر دیکھیے *Transjordan White Book*، عمّان ۱۹۴۷ء و *La voila la Grande Syrie*، شائع کردۂ مجلّۃ الدّنیا، دمشق ۱۹۴۷ء.

(M. Colombe)

* **عبداللہ بن حَمْدان** : رَکَ بہ حمدان (بنو).

* **عبداللہ بن حَنْظَلہ** ؓ : بن ابی عامر الانصاری، اس انقلاب کا ایک سربراہ، جو مدینے میں یزید اول کی خلافت کے خلاف برپا ہوا تھا۔ وہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے اس صحابی کا بیٹا تھا جو جنگ احد میں شہید اور "غسیل الملائکہ" کے لقب سے معروف ہوے، عبداللہ اپنے باپ کی شہادت کے بعد پیدا ہوا تھا۔ اسے "ابن الغسیل" بھی کہتے ہیں۔ ۶۲ھ/۶۸۲ء میں مدینے کے والی عثمان بن محمّد نے مدینے سے ان لوگوں کا ایک وفد دمشق بھیجا تھا جو نئے خلیفہ سے ناراض تھے، تاکہ ان کے اور بنو امیّہ کے درمیان مصالحت کی کوئی سبیل نکل آئے۔ یہ عبداللہ بھی اس وفد میں شامل تھا۔ یزید نے مدینے کے ان سفیروں کی خاص طور پر خاطر و مدارات کی، لیکن اس کے باوجود انہوں نے اس کی مذمت کی اور اسے خلافت کے نا اہل قرار دیا۔ ابن الغسیل خلیفہ پر اعتراضات کرنے میں پیش پیش تھا، لہٰذا تھوڑے دن بعد جب انصار نے یزید کے خلاف کھلم کھلا بغاوت کر دی تو انہوں نے اسے اپنا رئیس چنا جبکہ قریش مدینہ کا قائد عبداللہ بن مُطیع [رَکَ باں] بنا۔ جب اموی خاندان کے افراد مدینے سے نکال دیے گئے تو خلیفہ مدینے کے باغیوں کی سرکوبی کے لیے فوجی طاقت استعمال کرنے پر مجبور ہو گیا۔ ۶۳ھ/۶۸۳ء کے اواخر میں اس نے مسلم بن عقبہ کی سرکردگی میں مدینے کی طرف ایک فوج بھیجی جس نے مدینے کے مشرق میں حَرّہ کے محفوظ مقامات پر مورچے جما لیے اور تین دن انتظار کرکے اہل مدینہ سے خونریز جنگ کی جو مخالفوں کی شکست پر منتج ہوئی (ذوالحجّہ ۶۳ھ/اگست ۶۸۳ء)۔ عبداللہ نے جنگ کے دوران میں شجاعت کے خوب جوہر دکھائے، لیکن آخر شامیوں کے حملوں نے اسے مار گرایا۔

مآخذ : (۱) البَلاذُری : الأنساب، ۵ : ۱۵۴؛ (۲) ابن سَعْد : طَبَقات، ۵ : ۴۶ ببعد؛ (۳) الطّبری، ۲ : ۴۱۲ ببعد؛ (۴) ابن الأثیر، ۴ : ۴۵، ۸۷ ببعد؛ (۵) ابن حَجَر : الإصابة، عدد ۴۶۳۷؛ (۶) الأغانی، بار اوّل، ۱ : ۱۲؛ (۷) A. Müller : *Der Islam in Morgen-und Abendland*، ۱ : ۲۹۵ ببعد؛ (۸) J. Wellhausen : *Das Arab. Reich*، ص ۱۹ ببعد؛ (۹) H. Lammens : *Le Califat de Yazid Ier*، ص ۲۴۱ ببعد، (MFOB)، ۵ : ۲۱۱ ببعد.

(Ch. Pellat و K. V. Zettersteen]

* **عبداللہ بن خازم السُّلَمی** : والیِ خراسان۔ جب عبداللہ بن عامر [رَکَ باں] نے ۳۱ھ/۶۵۱-۶۵۲ء میں خراسان پر پہلی دفعہ فوج کشی کی تو ابن خازم اس ہراول دستے کا سالار تھا جس نے سرخس پر قبضہ جمایا۔ بعض بیانات کے مطابق اس نے ۳۳ھ/۶۵۳-۶۵۴ء میں ایک بغاوت فرو کی جس کا سرکردہ قارن تھا اور اس کے صلے میں اسے اس صوبے کی حکمرانی ملی، مگر یہ غالباً ۴۲ھ/۶۶۲ء کے واقعات کا قبل از وقت بیان ہے۔ ابن عامر کی

بصرے میں ولایت کے دوسرے دور (۴۴ھ/۶۶۴ع) میں قیس بن الہیثم السُّلَمی کو خراسان پر مامور کیا گیا اور عبداللہ بن خازم اور عبدالرحمٰن بن سَمُرہ کو بھیجا گیا کہ وہ بلخ اور سجستان کو ازسرنو فتح کریں۔ جب قیس ھیاطلہ قوم (Ephthalite) کی بغاوت کو، جو اس کی صوبے داری کے اگلے سال برپا ہوئی، فرو کرنے میں ناکام رہا تو ابن عامر نے اس کی جگہ عبداللہ بن خازم کو خراسان کا والی مقرر کر دیا۔ وہ ۴۵ھ/۶۶۵ع تک خراسان میں رہا پھر زیاد نے اسے واپس بلا لیا۔

ابن خازم سَلْم بن زیاد کی فوج کے ساتھ پھر خراسان آیا (۶۱ھ/۶۸۰ع تا ۶۲ھ/۶۸۲ع)۔ سلم یزید اوّل کی وفات کے بعد اس منصب سے دست کش ہوا تو اس نے ابن خازم کو صوبے کی ولایت پر نامزد کر دیا (۶۴ھ/۶۸۴ع)۔ مرو کے تمیمی والی کو شکست دے کر اس نے مرو پر قبضہ کیا، پھر بنوتمیم کی مدد سے اس نے مَرْو الرُّوذ اور ہرات کے قبیلۂ بکر کے والیوں پر چڑھائی کی اور طویل کشمکش کے بعد انھیں مغلوب کر لیا۔ اس فتح کے بعد بنو تمیم نے اس کے خلاف پے در پے بغاوتوں کے علم بلند کیے۔ ابن خازم اس وقت رسمی طور پر ابن الزبیر کی طرف سے خراسان کا والی تھا۔ ۷۲ھ/۶۹۲ع میں اسے عبدالملک کی طرف سے پیشکش ہوئی کہ اگر وہ طاعت قبول کر لے تو سات سال کے لیے اس کے والی خراسان رہنے کی توثیق کر دی جائے گی۔ اس پیشکش کو اس نے غصے سے ٹھکرا دیا۔ تب یہی پیشکش مرو میں اس کے نائب بُکَیر بن وِشاح تمیمی کے سامنے رکھی گئی۔ اس نے اسے قبول کیا اور عبداللہ بن خازم کا تعاقب کر کے اسے جا لیا اور قتل کرا دیا (غالباً ۷۳ھ/۶۹۲-۶۹۳ع میں جب کہ وہ تِرمِذ کے قلعے میں جو اس نے بیشتر تعمیر کرایا تھا، اپنے بیٹے موسی سے ملنے کے لیے جا رہا تھا)۔ ابن خازم کے سوانح میں کچھ عرصے بعد شجاعت و دلیری کے ایسے افسانہ نما قصے اضافہ کر دیے گئے جس کی وجہ سے اکثر تفصیلات کو صحت کے ساتھ طے کرنا دشوار ہو گیا ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری، بمدد اشاریہ (ترجمہ Zotenberg، ۴: ۹۳ تا ۹۵، (۱۱۳-۱۱۴))؛ (۲) البلاذری، ص ۳۵۶ ببعد، ۴۰۹، ۴۱۳ ببعد؛ (۳) الیعقوبی، ۲: ۲۵۸، ۳۲۲ تا ۳۲۴؛ (۴) وہی مصنف: بُلْدان، ص ۲۷۹، ۲۹۶ تا ۲۹۹؛ (۵) محمّد بن حبیب: المحبّر، ص ۲۲۱ تا ۲۲۴، ۳۰۸؛ (۶) نقائض جریر والفرزدق، اشاریہ؛ (۷) القالی: ذَیل الامالی، ص ۴۲؛ (۸) Wellhausen: *Arab. Reich*، ص ۲۵۸ تا ۲۶۲؛ (۹) Caetani: *Annali*، ۷: ۲۵ ببعد، ۴۹ ببعد، ۸: ۳ تا ۸؛ (۱۰) Barthold: *Turkistan*، بار دوم، ص ۱۸۴؛ (۱۱) Marquart: *Ērān Šahr*، برلن ۱۹۰۱ع، ص ۶۹، ۱۳۵؛ (۱۲) J. Walker: *Catalogue of the Arab Sassanian Coins*، در *BM*، لنڈن ۱۹۴۱ع، اشاریہ؛ (۱۳) R. Ghirshman: *Les Chionites Hephtalites*، ص ۹۹ تا ۱۰۱؛ (۱۴) دیگر حوالے در Caetani: *Chronographia*، ص ۸۵۳؛ [(۱۵) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادّہ (بالخصوص ماخذ)]۔

(H. A. R. Gibb)

عبداللہ بن رشید: رک بہ ابن رشید۔ *

عبداللہؓ بن رَوَاحَۃ: [الانصاری، الخَزْرَجی، البَدْری، النَّقِیب]؛ جب نبوت کے بارھویں سال مدینے کے ستر انصار نے عقبۂ ثانیہ کی بیعت میں شرکت کی تو حضرت عبداللہ بن رواحہ بھی ان میں شامل تھے؛ نیز وہ ان بارہ نقیبوں میں سے تھے جنھیں مدنی مسلمانوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی خواہش کے مطابق منتخب کیا تھا۔ پھر جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم ہجرت کر کے مدینے میں تشریف لائے تو یہ آپؐ کے نہایت راست باز اور سخت کوش معاونوں *

میں سے تھے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی رائے عبداللہؓ کے متعلق بہت اچھی تھی، چنانچہ آپؐ نے بارہا انہیں کئی معزز کام سپرد کیے ۔ جب ۲ھ/ ۶۲۵ء میں مسلمان معرکۂ بدر میں ظفر یاب ہوئے تو اہل مدینہ تک مژدۂ فتح پہنچانے کے لیے فوراً عبداللہؓ بن رواحہ کو اور زید بن حارثہؓ کو بھیجا گیا ۔ ذوالقعدہ ۴ھ/اپریل ۶۲۶ء میں اس جنگ کے موقع پر جو "غزوۂ بدر ثانیہ" کہلاتی ہے، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم عبداللہؓ کو اپنا نائب بنا کر مدینے میں چھوڑ گئے تھے ۔ جب ۵ھ/ ۶۲۷ء میں مدینے کا محاصرہ ہوا اور آپؐ کے حلفاء یعنی بنو قُریظہ کی وفاداری مشکوک نظر آنے لگی تو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے اس قبیلے کے حقیقی جذبات معلوم کرنے کے لیے عبداللہ اور دو دیگر بارسوخ مدنی مسلمانوں کو روانہ کیا ۔ ۷ھ/ ۶۲۸ء میں جب خیبر فتح ہو گیا اور اس کا علاقہ تقسیم کر دیا گیا تو وہاں کی پیداوار کی قیمت کا اندازہ کرنے کے لیے آپؐ نے عبداللہؓ ہی کو مامور فرمایا ۔ جب ۸ھ/۶۲۹ء میں غزوۂ مُؤتہ کے لیے فوج روانہ ہوئی تو رسول اللہ صلی علیہ وآلہٖ وسلم نے عبداللہؓ کو سپہ سالار کا دوسرا جانشین مقرر فرمایا، چنانچہ جب [حضرت زیدؓ اور حضرت جعفرؓ] دونوں شہید ہو گئے، تو عبداللہؓ بھی اسلام کی خاطر لڑتے لڑتے اپنے شہید رفقا سے جا ملے ۔ فوجی صلاحیتوں کے علاوہ ان میں چند اور صفات بھی تھیں جن کی وجہ سے آقائے نامدارؐ ان کی قدر کرتے تھے، مثلاً وہ عہد جاہلیت کے ان چند افراد میں سے تھے جو لکھنا جانتے تھے اور یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے ان کو اپنے کاتبوں میں شامل کر لیا تھا ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم بالخصوص ان کی شاعرانہ صلاحیتوں کی قدر فرماتے تھے، الاغانی میں درج ہے کہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ان کو حضرت حسّانؓ بن ثابت اور حضرت کَعْبؓ بن مالک کے برابر سمجھتے تھے ۔ حضرت عبداللہؓ کی شاعری کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ وہ قریش پر بالخصوص ان کے کفر کی وجہ سے طعن کرتے تھے، بحالیکہ اس کے مقابلے میں یہ دوسرے دونوں شاعر قریش کو ان کی بداعمالیوں کی بنا پر ملامت کرتے تھے ۔ عبداللہؓ کے اشعار میں سے صرف پچاس شعر محفوظ ہیں، جن میں سے اکثر سیرۃ ابن ہشام میں ملتے ہیں ۔

مآخذ : (۱) ابن سَعْد، ۳/۲ : ۷۹ ببعد؛ (۲) ابن ہشام، ۱ : ۵۷۴، ۶۷۵؛ (۳) الطّبری، ۱ : ۱۳۶۰، ۱۶۱۰ ببعد؛ (۴) الاغانی، بار دوم، ۱۱ : ۸۰ و ۱۵ : ۲۹؛ [(۵) سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۱۶۹ تا ۱۷۳؛ (۶) اسد الغابۃ، ۳ : ۱۵۶؛ (۷) الاصابۃ، ۴ : ۶۶؛ (۸) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادہ، بالخصوص مآخذ؛ (۹) *Vom Einfluss des Qur'an auf* : Rahatullah Khan *der arab.*

(A. SCHAADE)

* **عبداللہ بن الزُّبیرؓ** : زُبیر بن العوام [رک بآں] کے فرزند جو قریش کی ایک شاخ عبدالعُزّٰی سے تعلق رکھتے تھے ۔ ان کی والدہ کا نام اسماء [رک بآں] تھا جو حضرت ابوبکر صدیقؓ کی بیٹی اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کی بہن تھیں ۔ ابن الزبیر کی ولادت ہجرت سے بیس ماہ بعد ہوئی (تقریباً ذوالقعدۃ ۲ھ/مئی ۶۲۴ء) اور انہوں نے ۱۷ جمادی الاولٰی یا الآخرہ ۷۳ھ/۴ اکتوبر یا ۳ نومبر ۶۹۲ء کو شامی افواج کے خلاف جو الحجاج کے زیر قیادت تھی لڑتے ہوئے شہادت پائی ۔ بعض مآخذ (مثلاً ابن قتیبۃ : المعارف، ص ۱۱۶ ؛ ابن حبیب : المحبّر، ص ۲۷۵ وغیرہ) لکھتے ہیں کہ مدینے میں مہاجرین کے ہاں سب سے پہلے جو بچہ پیدا ہوا وہ ابن الزبیر ہی تھے ۔ والد اور والدہ دونوں طرف

سے ان کی رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ساتھ قرابت تھی، اور یہی قرابت امویوں اور (بظاہر) علویوں کے مقابلے میں ان کی شہرت کا ایک سبب بن گئی تھی۔

کہتے ہیں کہ وہ اپنے والد کے ہمراہ جنگ یرموک (رجب ۱۵ھ/اگست ۶۳۶ء) میں موجود تھے اگرچہ اس وقت تک وہ لڑکے ہی سے تھے اور جب حضرت زبیرؓ مصر میں حضرت عمرو بن العاصؓ کی فوج میں شامل ہوئے (۱۹ھ/۶۴۰ء) تو اس وقت بھی وہ اپنے والد کے ہمراہ تھے۔ وہ عبداللہ ابن سَعْد بن ابی سَرْح کی اس مہم میں شامل تھے جو ۲۶-۲۷ھ/۶۴۷ء کو افریقہ میں بوزنطیوں کے خلاف روانہ ہوئی تھی۔ کہتے ہیں کہ انھوں نے بوزنطی حاکم جرجیر Gregory کو اپنے ہاتھ سے قتل کیا تھا۔ جب وہ فتح و ظفر کی خبر لے کر مدینے میں واپس آئے تو انھوں نے اس مہم کا نقشہ نہایت فصیح و بلیغ الفاظ میں کھینچا (الاغانی، ۶: ۵۹ جس سے بعد کے اکثر وقعہ نگاروں نے استفادہ کیا ہے)۔ جب سعید بن العاص نے شمالی ایران پر چڑھائی کی (۲۹-۳۰ھ/۶۵۰ء) تو وہ بھی ان کے ساتھ تھے۔ بعد میں حضرت عثمانؓ نے ان کو اس مجلس کا رکن مقرر کر دیا جس کا کام قرآن مجید کا صحیح نسخہ تیار کرنا تھا (*Gesch. des Qorans*، ۲: ۴۷ تا ۵۵)۔ شہادت عثمانؓ کے بعد وہ اپنے والد اور حضرت عائشہؓ کے ساتھ بصرے پہنچے اور وہاں جنگ جمل (۱۰ جمادی الآخرہ ۳۶ھ/۴ دسمبر ۶۵۶ء) میں پیدل فوج کی قیادت کی۔ اس لڑائی کے بعد حضرت عائشہؓ کے ہمراہ مدینے میں واپس آ گئے اور بعد کی خانہ جنگی میں کوئی حصہ نہ لیا، سوا اس کے کہ دُومَةُ الجَنْدَل (یا کہنا چاہیے اَذْرُح) کے مذاکرے میں موجود تھے۔ (نصر بن مزاحم: وقعة صفّین، قاہرہ ۱۳۶۵ھ، ص ۶۲۳)۔

حضرت امیر معاویہؓ کے عہد حکومت میں ابن الزّبیر جنھوں نے اپنے والد سے میراث میں خاصی دولت پائی تھی، سیاست سے کنارہ کش ہو گئے اور کسی موزوں وقت کے انتظار میں رہے، لیکن انھوں نے یزید کو ولی عہد تسلیم کرنے کا حلف اٹھانے سے انکار کر دیا۔ حضرت معاویہؓ کی وفات (۶۰ھ/۶۸۰ء) پر وہ اور حضرت امام حسینؓ ابن علی [رک بآں] ہر دو نے پھر یزید کی بیعت کرنے سے انکار کیا اور [حاکم مدینہ] مروان کی دھمکیوں سے بچنے کے لیے مکّے چلے گئے جہاں انھیں کسی نے نہیں ستایا۔ لیکن جب معرکۂ کربلا میں امام حسینؓ شہید ہو گئے اور ابن الزّبیر خفیہ طور پر اپنے طرف داروں کی فوج تیار کرنے لگے تو انھیں گرفتار کرنے کے لیے ان کے بھائی عمرو کے ماتحت ایک چھوٹی سی فوج مدینے سے بھیجی گئی۔ عمرو کو شکست ہوئی، انھیں گرفتار کر لیا گیا اور کافی مار پیٹ کے بعد ایک تنگ کوٹھڑی میں محبوس کر دیا گیا یہاں تک کہ وہ مر گئے اور ان کی لاش کو سولی پر لٹکا کر تشہیر کی گئی (۶۱ھ/۶۸۱ء)۔ اس کے بعد ابن الزّبیر نے کھلم کھلا یزید کی معزولی کا اعلان کر دیا۔ مدینے کے انصار نے بھی ان کی مثال کی پیروی کی اور عبداللہ بن حَنْظَلہ [رک بآں] نے جو ابن الغسیل کے نام سے مشہور تھے (ابن سعد، ۵: ۴۶ تا ۴۹)، اپنا سردار چن لیا۔ یزید کو اب محسوس ہوا کہ اس نے ضرورت سے زیادہ ڈھیل دے رکھی تھی۔ چنانچہ اس نے ایک شامی فوج مسلم بن عُقْبَة کے ماتحت روانہ کی۔ اس فوج نے اہل مدینہ کو جنگ حَرّة میں شکست دی (۲۷ ذوالحجہ ۶۳ھ/۲۶ اگست ۶۸۳ء)، اور (مسلم کی شہادت کے باوجود) ابن الزّبیر کو گھیرنے کے لیے مکّے کی طرف بڑھی (۲۶ محرم ۶۴ھ/۲۴ ستمبر ۶۸۳ء)۔ ۶۴ دن بعد اس فوج کو یزید کے مرنے

کی خبر ملی، چنانچہ اس نے محاصرہ اٹھا لیا اور سپہ سالار حصین بن نُمَیر نے ابن الزبیر کو یہ ترغیب دینے کی کوشش کی کہ وہ اس کی فوج کے ساتھ واپس شام چلیں ۔ لیکن وہ مکّے میں رہنے پر جمے رہے ۔

یزید کی موت کے بعد شام میں بد نظمی و خانہ جنگی شروع ہو گئی ۔ ابن الزّبیر نے اس موقع سے فائدہ اٹھا کر اپنے امیر المؤمنین ہونے کا اعلان کر دیا ۔ شام، مصر، جنوبی عرب اور کوفے کے مخالفین بنو امیّہ نے انہیں خلیفہ تسلیم کر لیا ۔ لیکن ان کا اقتدار محض برائے نام تھا ۔ مرج راھط میں مروان اوّل کی فتح (۶۴ھ کا آخر/جولائی ۶۸۴ء) اور پندرہ ماہ بعد کوفے میں مختار [رکّ بآں] کی بغاوت کی وجہ سے ان کے حامیوں کو شام، مصر اور عراق میں اپنے بچاؤ کی فکر پڑ گئی، گو مُصْعَب ابن الزّبیر کو بصرے میں المُہَلَّب کی حمایت حاصل ہو گئی اور انہوں نے مختار کو شکست دے کر (۶۷ھ/۶۸۷ء) عراق میں زبیری اقتدار از سر نو قائم کر دیا، لیکن وہ عملاً اپنے آپ ایک خود مختار حاکم بن گئے ۔ اسی زمانے میں قبیلۂ بکر کے خارجیوں نے جو یزید کی وفات کے بعد ابن الزّبیر سے الگ ہو گئے تھے اور جنھوں نے مشرق نجد میں نَجْدَۃ کے زیر قیادت اقتدار حاصل کر لیا تھا، صوبۂ بحرین (یعنی الحَسا) پر قبضہ کر لیا اور ۶۸ھ/ ۶۸۷-۶۸۸ء میں یمن اور حضر موت چھین لیا اور اگلے سال طائف بھی لے لیا اس طرح ابن الزّبیر صرف حجاز میں بالکل منقطع ہو کر رہ گئے ۔ ۶۸ھ/۶۸۸ء کے حج کے موقع پر حاجیوں نے جن چار اماموں کی امامت میں حج ادا کیا وہ یہ تھے : (۱) ابن الزّبیرؓ (۲) ایک خارجی (۳) ایک اموی اور (۴) محمّد ابن الحنفیّہ ۔ جب ۷۲ھ/۶۹۱ء میں سارا عراق اموی اقتدار میں آ گیا، تو عبدالملک نے مکّے سے نپٹنے کے لیے الحجاج [ابن یوسف] کو روانہ کیا ۔ محاصرۂ مکّہ یکم ذوالقعدۃ ۷۲ھ/۲۵ مارچ ۶۹۲ء کو شروع ہوا اور چھے ماہ سے بھی کچھ زائد مدت تک جاری رہا ۔ اس عرصے میں شہر اور بیت اللہ الحرم سنگباری کی زد میں رہے ۔ آخر میں جب ابن الزّبیر کے حامی ہمت ہار گئے، یہاں تک کہ ان کے بیٹوں نے بھی الحجاج کے آگے ہتھیار ڈال دیے، تو وہ اپنی والدہ کی فہمائش پر دوبارہ میدان جنگ میں نکلے اور شہید ہو گئے ۔ ان کی لاش کو عین اسی جگہ سولی پر لٹکا دیا گیا جہاں کچھ عرصے پہلے ان کے بھائی عمرو کی لاش کی تشہیر کی گئی تھی ۔ کچھ عرصے بعد عبدالملک کے حکم سے لاش ان کی والدہ کو دے دی گئی، اور انہوں نے اسے مدینے میں حضرت صفیّہؓ کے گھر میں دفن کر دیا ۔

[حضرت عبداللہ بن الزّبیرؓ کا شمار عہد صحابہ کے نامور بہادروں میں ہوتا ہے ۔ فتح افریقیہ میں ان کی بہادری کے کارنامے قابل فخر ہیں ۔ جنگ جمل میں انہیں چالیس سے زائد زخم آئے اور جس شخص نے ان کی سلامتی کی خبر حضرت عائشہ صدیقہؓ کو سنائی اسے حضرت صدیقہؓ نے دس ہزار درہم بطور انعام دیے ۔ یزید بن معاویہؓ کی وفات کے بعد حضرت عبداللہ بن الزّبیرؓ نے اپنی خلافت کی بیعت لی اور مصر، حجاز، یمن، خراسان، عراق اور شام کے بیشتر حصے پر اپنی حکومت کا اعلان کر کے مدینۂ منورہ کو اپنا دارالخلافہ قرار دیا ۔ جب اموی خلیفہ عبدالملک کے عہد میں حجاج بن یوسف نے عبداللہ بن الزّبیرؓ کے خلاف فوج کشی کی تو وہ مدینے سے مکّۂ مکرمہ منتقل ہو گئے ۔ ان کا عہد خلافت نو برس رہا ۔ اس دوران میں انہوں نے اپنا سکّہ جاری کیا اور تاریخ اسلام میں پہلی مرتبہ گول (مُدَوَّر) درہم بنائے ۔ درہم کی ایک طرف ”محمّد رسول اللّٰہ“ نقش تھا اور دوسری طرف

"اَمَرَاللّٰہُ بِالْوَفَاءِ وَ الْعَدْلِ" ۔ کتب حدیث میں ان سے تینتیس حدیثیں مروی ہیں ۔ حضرت عبداللّٰہ بن الزّبیرؓ تلاوت قرآن مجید اور عبادت گزاری کے لیے بھی مشہور ہیں ۔ وہ رات بھر قیام کرتے اور دن کو روزہ رکھتے (= قوّام اللیل و صوّام النھار) ۔ شوق عبادت اور مسجد سے وابستگی کی بنا پر وہ "حمامۃ المسجد" کے لقب سے مشہور ہوے ۔ نماز میں ان کے انہماک اور خضوع و خشوع کا تذکرہ سوانح نگاروں نے خاص طور پر کیا ہے ۔ حضرت عبداللّٰہ بن الزبیرؓ نے پہلی مرتبہ دیباج کا غلاف کعبہ تیار کیا (سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۲۵۱)] ۔

مآخذ : (۱) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۲) البلاذری : انساب، ۴ ب : ص ۱۶ تا ۶۰ و ۵ : ۱۸۸ تا ۲۰۳، ۳۵۵ تا ۳۷۹ و بمواضع کثیرہ؛ (۳) محمّد بن حبیب : المُحَبَّر، ص ۲۳، ۱۸۴ وغیرہ؛ (۴) ابن حَزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۱۳؛ (۵) الکُتُبی : فوات، عدد ۱۸۴، قاہرہ ۱۹۵۱ء، ۱ : ۴۴۵ تا ۴۵۰؛ (۶) ابن عبدالحکم : فتوح افریقیۃ، طبع و ترجمہ Gateau، الجزائر ۱۹۴۲ء، ص ۳۸ تا ۴۷؛ (۷) الذھبی : سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۲۳۳ تا ۲۵۶؛ (۸) وھی مصنف : تاریخ الاسلام، ۳ : ۱۶۷؛ (۹) ابن عبدالبر : الاستیعاب، ۱ : ۳۵۰؛ (۱۰) ابو نعیم : حلیۃ الاولیاء، ۱ : ۳۲۹؛ (۱۱) تاریخ الخمیس، ۲ : ۳۰۱؛ (۱۲) ابن کثیر : البدایۃ والنہایۃ، ۸ : ۳۳۲ تا ۳۴۴ ۔

(H. A. R. Gibb)

⊗ **عبداللّٰہ بن سَبَأ** : اسے ابن السَّوداء، ابن حرب اور ابن وھب بھی کہا جاتا ہے ۔ ایک متنازع فیہ شخصیت جس کے بارے میں بے حد متضاد اور انتہا پسندانہ روایات مشہور ہیں ۔ بعض بیانات کی رو سے یہ شخص یمن کا یہودی تھا اور اسلام کے ابتدائی دور کے بہت سے فتنوں کا محرک وہی تھا ۔ بعض مصنفوں نے اسے شیعی مسلک کا بانی قرار دیا ہے، مگر شیعی مصنفین کے نزدیک یہ درست نہیں (دیکھیے تعلیقہ) ۔ اس کے کردار کے ارد گرد بہت سی افسانوی باتیں بھی جمع ہو گئی ہیں ۔ حضرت عثمان بن عفانؓ کے عہد خلافت میں وہ دمشق پہنچا، لیکن وہاں کے باشندوں نے اسے دمشق سے نکال دیا ۔ پھر وہ مصر چلا گیا اور وہیں سے اپنی دعوت کا اعلان کیا ۔ حضرت علیؓ نے اسے جلاوطن کرکے ساباط (مدائن) میں بھیج دیا تھا ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ غلاۃ (انتہا پسند شیعی عقائد) کا پیرو اور مبلّغ تھا اور حضرت علی کرم اللّٰہ وجہہ کو خدا مانتا تھا اور یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ وہ فوت نہیں ہوے اٹھا لیے گئے ہیں اور پھر واپس آئیں گے ۔ بعض مصنفین اسے حضرت علیؓ کا محض سیاسی حامی کہتے ہیں، مگر یہ بھی روایت ہے کہ حضرت علیؓ اس سے اتنے ناراض تھے کہ اسے زندہ جلوا دیا ۔ محتاط مصنفین نے ان متضاد بیانات کے ہوتے ہوے اس کی حقیقی شخصیت کے بارے میں قطعی راے قائم نہیں کی ۔ ایک فرقہ بھی اس کے نام سے منسوب ہے جسے سبائیہ (= سبئیہ) کہتے ہیں ۔

مآخذ : (۱) الطبری، ۱ : ۲۹۴۱ ببعد و بمواضع کثیرہ؛ (۲) النوبختی : فرق الشیعۃ، طبع Ritter، ص ۱۹ ببعد؛ (۳) الملطی : کتاب التنبیہ والرد، طبع Dedering، ص ۱۴ ببعد؛ (۴) الاشعری : مقالات الاسلامیین، طبع Ritter، ص ۱۵؛ (۵) البغدادی : الفرق، ص ۲۲۳ ببعد، ترجمہ از Halkin بذیل سبائیہ؛ (۶) الشہرستانی، ص ۱۳۲ ببعد؛ (۷) I. Friedlaender : *Abdullah ibn Saba*، در *ZA*، ۱۹۰۹ء، ص ۲۹۶ ببعد، ۱۹۱۰ء، ص ۱ تا ۴۶؛ (۸) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادّہ (مع مآخذ) ۔

[ادارہ]

تعلیقہ : یہ بات عموماً کہی جاتی ہے کہ ابن سبأ شیعہ کا زعیم تھا لیکن حقیقت اس کے برعکس ہے ۔ ابن علی نے اپنی کتاب رجال میں لکھا ہے

"ان عبداللہ اَلْعَنُ من ان یُذْکَر" = عبداللہ بن سبا جس قدر کہا جا سکے اس سے زیادہ ملعون ہے۔ الکشی لکھتے ہیں "عبداللہ بن سبا مدعی نبوت تھا اور امیر المومنین حضرت علیؓ کو اللہ مانتا تھا" اور آخری فقرہ ہے کہ "قال من خالف الشیعۃ: اصل التشیع و الرفض ماخوذۃ من الیہودیۃ" (معرفۃ اخبار الرجال، ص ۷۰) لیکن یہ درست نہیں کہ شیعیت اس قسم کی شخصیتوں اور اس قسم کے عقیدوں سے پیدا ہوئی۔ یہ دراصل انتہا پسند مخالفین کی رائے ہے جسے تأمل سے قبول کرنا ہوگا۔

متأخرین نے اس مسئلے پر مستقل تحقیق کی ہے [اور اس سلسلے میں تصنیفات و روایات کا انبار موجود ہے جن میں متضاد باتیں ملتی ہیں]۔ بہرحال اکابر شیعہ نے ہمیشہ اس شخصیت کی مذمت کی ہے۔

مآخذ: (۱) مرتضی العسکری: عبداللہ بن سبا، قاہرہ ۱۳۸۱ھ؛ (۲) محمد باقر: عبداللہ بن سبا، کھجوا، ہند؛ (۳) ہبۃ الدین شہرستانی: اصل الشیعۃ و اصولہا، نجف، نیز ترجمہ طبع لاہور؛ (۴) سعد بن عبداللہ ابی خلف الاشعری: کتاب المقالات والفرق، تہران ۱۹۶۳ء؛ (۵) الشیخ ابی عمرو محمد بن عمر الکشی: معرفۃ اخبار الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ؛ [(۶) الطبری: تاریخ؛ (۷) ابن خلدون: العبر؛ (۸) ابن اثیر: الکامل]۔

(مرتضی حسین فاضل)

* **عبداللہ بن سُرَیْج**: [= عبیداللہ بن سُرَیج] رک بہ ابن سُرَیج۔

* **عبداللہ بن سَعْد**: ایک مسلم مدبّر اور سپہ سالار۔ پورا نام ابو یحیی عبداللہ بن سَعْد بن ابی سَرْح العامری تھا۔ وہ قریش کی ایک شاخ عامر بن لؤی سے تعلق رکھتا تھا اور حضرت عثمانؓ کا رضاعی بھائی ہونے کے باعث بنو امیہ کا خاص طرف دار تھا۔ یہ سپاہی کم تھا اور ماہر مالیات زیادہ۔ اس کے کردار کے متعلق مؤرخین میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ابتدائے اسلام کے واقعات میں اس کا ذکر کئی طرح سے ملتا ہے۔ مثلاً اسے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے کاتبوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ [بعض کتابوں میں، ان کے خلاف کچھ قصے کچھ باتیں درج ہیں جن کا مقصد ان کی شہرت کو داغدار کرنا ہے۔ اس سلسلے میں حضرت عثمانؓ سے ان کی غیر معمولی جانبدارانہ وفاداری اور ایک وجہ خاص سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ان سے ناراضگی کا تذکرہ بھی آتا ہے۔ لیکن تنقید و تحقیق کی روشنی میں، اس قسم کی کہانیوں کو ثابت نہیں کیا جا سکتا]، وہ ان مہاجر صحابہ میں سے تھا جنھوں نے عَمْرو بن العاص [رکّ بآں] کے زیر کمان فتح مصر میں حصہ لیا تھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن سعد نے عَمْرو بن العاص کی ماتحتی سے آزاد ہو کر براہ راست حضرت عمرؓ کے تحت بالائی مصر پر حکومت بھی کی ہے۔ یہ معلوم کرنا کہ اسے پورے مصر کا والی کس تاریخ کو مقرر کیا گیا تھا ناممکن ہے؛ تغری بردی اسے بہت شروع میں یعنی ۲۵ھ / ۶۴۵ - ۶۴۶ء میں لہٰذا اس بغاوت سے پہلے بتاتا ہے جو اسکندریہ میں مینوئل Manuel کی زیر قیادت ہوئی تھی۔ جب عبداللہ اس بغاوت کو فرو کرنے میں ناکام رہا تو عَمْرو بن العاص کو دوبارہ بلا لیا گیا لیکن فتح کے بعد ہی مصر کی حکومت پھر عبداللہ کے حوالے کر دی گئی۔ حضرت عثمانؓ کی خواہش یہ تھی کہ عبداللہ کو نظم مالیات اور عَمْرو بن العاص کو مصر کا فوجی حاکم رکھیں، لیکن عملاً ایسا نہیں ہوا۔ اب عبداللہ نے حکومت مصر کی آمدنی میں خاصا اضافہ کیا، جو حضرت عثمانؓ کی خوشنودی کا

باعث ہوا۔ گو عبداللہ کا بڑا مقصد مالیات کا انتظام کرنا تھا، تاہم اس نے بحیثیت سپہ سالار بھی بڑی شہرت حاصل کی۔ اس نے مسلمانوں اور باشندگان نوبہ کے تعلقات کو استوار کیا، اور جب معاویہؓ نے جزیرۂ قبرص پر حملہ کیا تو اس نے معاویہؓ کی مدد کی۔ اس نے بارہا افریقہ کے ان حصوں پر حملہ کیا جو بوزنطی رومیوں کے قبضے میں تھے۔ پہلا حملہ غالباً ۲۵ھ/۶۴۵-۶۴۶ء میں ہوا تھا۔ اس کا ۲۷ھ/۶۴۷-۶۴۸ء کا حملہ یقیناً نہایت اہم اور کامیاب تھا۔ اس نے قرطاجنہ (Carthage) کے علاقے کو مسلمانوں کے زیر نگیں کیا؛ تاہم اس کا سب سے زیادہ شاندار فوجی کارنامہ ذات الصّواری کی وہ بحری جنگ تھی جس میں رومیوں کا جنگی بیڑا مکمل طور پر تباہ کر دیا گیا۔ یہ جنگ اہمیت کے لحاظ سے جنگ یرموک [رک باں] کی ہم پلّہ تھی۔ اگرچہ بعض مآخذ میں بحری جنگ کی تاریخیں مختلف دی گئی ہیں، لیکن صحیح تاریخ ۳۴ھ/۶۵۵ء ہے۔ جب حضرت عثمانؓ کے خلاف تحریک شروع ہوئی تو اس وقت عبداللہ عثمانی نظام خلافت کا سب سے بڑا حامی نظر آتا ہے۔ اس نے خلیفہ کو خبردار کرنے کی کوشش کی اور خلیفہ کی امداد کے لیے مصر کو چھوڑ کر خود ہی آیا۔ اس کے نائب السّائب ابن ہشام کو انقلابی جماعت نے، جس کا رہنما محمد بن حُذَیفہ تھا، مصر سے نکال دیا اور خود عبداللہ کو مصر میں دوبارہ داخل ہونے سے روک دیا۔ عبداللہ ابھی سرحد ہی پر تھا کہ اسے خلیفہ کی شہادت کی خبر ملی۔ یہ بھاگ کر معاویہؓ کے پاس جا پہنچا۔ جب معاویہؓ صفّین کے لیے روانہ ہوئے تو اس سے ذرا پہلے عبداللہ عسقلان یا رملہ میں وفات پا چکا تھا (۳۶ھ یا ۳۷ھ/۶۵۶ء یا ۶۵۸ء)۔ یہ روایت کہ وہ جنگ صفّین میں شامل ہوا اور اس کی وفات ۵۷ھ/۶۷۶-۶۷۷ء میں واقع ہوئی، ان بے شمار فرضی افسانوں میں شامل ہے جو جنگ صفّین کے متعلق تراش لیے گئے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن سعد، ۷/۲: ۱۹۰؛ (۲) الکندی: وُلاۃ (طبع Guest)، ص ۱۰ تا ۱۷؛ (۳) ابن تغری بردی، ۱: ۸۸ تا ۹۳ (مطبوعۂ قاہرہ، ۱: ۶۵ تا ۹۲)؛ (۴) المقریزی: الخِطط، ۱: ۲۹۹؛ (۵) الطّبری، ۱: ۲۶۳۹ ببعد، ۲۵۹۳، ۲۷۸۵/۲۸۱۳ ببعد، ۲۸۱۷ ببعد، ۲۸۲۶، ۲۸۶۷ ببعد، ۲۹۸۰ ببعد، ۳۰۵۷؛ (۶) ابن الاثیر، ۲: ۱۸۹، ۲۳۳، ۳: ۷۶ ببعد، ۹۰ ببعد، ۱۱۸ ببعد، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۹۵؛ (۷) وہی مصنّف: اُسْد، ۳: ۱۷۳؛ (۸) الیَعْقُوبی، ۲: ۱۹۰، ۱۹۱؛ (۹) البلاذُری، ص ۲۲۶؛ (۱۰) ابن ہشام، ص ۸۱۸ ببعد؛ (۱۱) النّووی، ص ۳۳۵ ببعد؛ (۱۲) A. Müller: *Der Islam im Morgen-und Abendland*، ۱: ۲۶۸ ببعد؛ (۱۳) S. Lane-Poole: *History of Egypt*، ص ۲۰ ببعد؛ (۱۴) A. Butler: *Arab conquest of Egypt*، ص ۴۶۵ ببعد؛ (۱۵) G. Wiet: *L' Egypt arabe*، پیرس ۱۹۳۷ء، ص ۲۷ تا ۳۲؛ (۱۶) Weilhausen در *NGW Gött*، ۱۹۰۱ء، حصۂ چہارم، ص ۹ ببعد اور ۱۳۰۔

(C. H. BECKER)

* **عبداللہ بن سعود**: رک بہ ابن سعود۔

* **عبداللہؓ بن سَلَام**: قبول اسلام سے پہلے مدینے کے ایک یہودی تھے جو بنو قَینُقاع سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کا اصلی نام الحُصَین تھا (نام، سلام کے متعلق دیکھیے ابن خطیب الدَّہشَہ: تحفۃ، طبع Mann، ص ۶۹)۔ جب انہوں نے اسلام قبول کیا تو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ان کا نام بدل کر عبداللہ رکھ دیا۔ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن سلام نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی مدینے میں تشریف آوری کے مابعد اسلام قبول کیا، یا بقول بعض آپؐ ابھی مکّے ہی میں تھے کہ عبداللہ نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ ایک اور روایت، جس

کے مطابق، قبول اسلام کا یہ واقعہ ۸ھ/۶۲۹-۶۳۰ء میں ہوا تھا زیادہ قرین صحت معلوم ہوتی ہے، اگرچہ علمائے جرح و تعدیل اس کی اسناد کو صحیح نہیں مانتے کیونکہ عبداللہ بن سلام کا نام ان لڑائیوں کے سلسلے میں کہیں نہیں ملتا جو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو مدینے میں لڑنا پڑی تھیں۔ [عربی مآخذ میں ان کا نام الحسین کے بجائے الحصین درج ہے، دیکھیے ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۵: ۲۴۹، حیدرآباد دکن ۱۳۲۶ھ۔ نیز الذہبی: تذکرة الحفاظ، ۱: ۲۵، حیدرآباد دکن ۱۳۳۳ھ]۔ المغازی میں بعض غیر اہم امور کے سلسلے میں عبداللہ کا ذکر ملتا ہے اور انہوں نے جو جو کام کیے ان کے بارے میں بھی جزئیات موجود ہیں۔ عبداللہ جابیہ اور یروشلم میں حضرت عمرؓ کے ساتھ تھے اور حضرت عثمانؓ کے خلاف بغاوت میں انہوں نے حضرت عثمانؓ کا ساتھ دیا اور باغیوں کو قتل خلیفہ سے روکنے کی بہت کوشش کی، لیکن ناکام رہے۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد انہوں نے حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت نہ کی اور جب حضرت علیؓ حضرت عائشہؓ سے لڑنے کے لیے عراق کی طرف جانے لگے تو انہوں نے حضرت علیؓ سے مؤدبانہ عرض کیا کہ وہ اس ارادے کو ترک کر دیں۔ بعض روایات کی رو سے ابن سلام کا تعلق امیر معاویہؓ سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ ان کی وفات ۴۳ھ/۶۶۳-۶۶۴ء میں ہوئی۔ اسلامی روایت کے مطابق عبداللہ بن سلام ان یہودی کُتّاب کے مثالی نمائندہ تھے جو حق کے آگے سر جھکاتے تھے، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو بشارات توراة کے مطابق رسول مانتے تھے اور اپنے ہم مذہب یہودیوں کی فتنہ سامانیوں سے آپؐ کی حفاظت کرتے تھے۔ وہ سوالات جو (کہا جاتا ہے کہ) عبداللہ بن سلام نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے پوچھے تھے، کتب احادیث میں ان کی طرف منسوب ہیں، اور بلوقیا کی وہ کہانی جو الثعلبی نے ان کی زبان سے کہلوائی ہے، ان میں سے اکثر روایتوں کے مآخذ شاید یہودی ہیں، یعنی اگر ان روایات کا منبع یقیناً خود عبداللہ نہیں ہیں، تو وہ یہودی ہیں جنہوں نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ عبداللہ کے معاصرین ان کے یہودی الاصل ہونے کی وجہ سے اکثر ان کا خاص طرح تذکرہ کیا کرتے تھے۔ بعض ایسی احادیث بھی مشہور ہیں جن میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے انہیں جنت کی بشارت دی ہے، یا آپؐ کے صحابۂ کبار نے ان کی تعریف کی ہے۔ بعض آیات قرآنی میں بھی ان کی طرف اشارہ بتایا جاتا ہے۔ جو سوالات انہوں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے پوچھے تھے انہیں بعد میں پھیلا کر پوری کتابوں کی شکل دے دی گئی۔ اسی طرح متعدد دیگر کتابیں بھی ان کی طرف منسوب کر دی گئیں، جن کی بنیاد جزءًا ان احادیث پر ہے جو عبداللہ بن سلام نے روایت کی تھیں۔ ان کی احادیث کو ان کے بیٹوں محمّد اور یوسف کی طرح ابو ہُرَیرہ اور انس بن مالک نے بھی روایت کیا ہے۔ الطبری نے اپنی تاریخ میں خاص طور پر بائبل کے قصص انہی سے لیے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام، ص ۳۵۳، ۳۹۵؛ (۲) الواقدی: المغازی، طبع Wellhausen، ص ۱۶۶، ۲۱۵؛ (۳) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۴) وہی مصنّف، فارسی نسخہ، بترجمۂ Zotenberg، ۱: ۲۲۸؛ (۵) البخاری، کتاب الانبیاء، باب اوّل؛ (۶) احمد بن حنبل، ۳: ۱۰۸، ۲۷۲ و ۵: ۳۵۰؛ (۷) ابن الأثیر: أسد، ۳: ۱۷۶؛ (۸) ابن حجر: الاصابة، ۲: ۳۸۰؛ (۹) الدیار بکری: تاریخ الخمیس، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ۱: ۳۹۲؛ (۱۰) الحلبی: انسان العیون، ۲: ۴؛ (۱۱) النووی، ص ۳۴۷؛ (۱۲) ابن تغری بردی،

۱: ۱۳۱؛ (۱۳) ابن الوردی: خریدۃ، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، ص ۱۱۸ ببعد؛ (۱۴) کتاب مسائل سیدی عبداللہ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ (؟)؛ (۱۵) ابن بارون، ص ۷۳ ببعد؛ (۱۶) Wolff : Muh. Eschatologie، ص ۹۶ (عربی متن، ص ۲۹)؛ (۱۷) Nöldeke - Schwally : Gesch. d. Qorans، ۱: ۱۶۰؛ (۱۸) M. Steinschneider : Pol. und apolog. Lit.، ص ۱۱۰ ببعد؛ (۱۹) Hirschfeld، در JQR، ۱۸۹۸ء، ص ۱۰۹ ببعد؛ (۲۰) J. Mann : JQR، ۱۹۲۱ء، ص ۱۲۷؛ (۲۱) J. Horovitz، در ZDMG، ۱۹۰۱ء، ص ۵۲۳ ببعد؛ (۲۲) J. Barth، در Festschrift Berliner، ۱۹۰۳ء، ص ۳۶؛ (۲۳) Caetani : Annali، ص ۴۱۳؛ (۲۴) Wensinck، در AO، ۱۹۲۳ء، ص ۱۹۲ تا ۱۹۸؛ (۲۵) G. F. Pijper : Boek der duizend vraagen، لائیڈن ۱۹۲۴ء؛ (۲۶) BEO، ۱۹۳۱ء، ص ۱۳۷؛ عبداللہ بحیثیت والی در حما)؛ (۲۷) Brockelmann، ۱: ۲۰۹۔

(J. HOROVITZ [و ادارہ])

* **عبداللہ بن طاہر**: ولادت ۱۸۲ھ/۷۹۸ء، وفات ۲۳۰ھ/۸۴۴ء، ایک شاعر، سپہ سالار اور مدبر، خلفائے عہد کا معتمد اور والی خراسان کی حیثیت سے قریب قریب ایک خود مختار فرمانروا۔ اس کا والد طاہر بن الحسین طاہریوں [رک بآں] کے اس طاقتور خاندان کا بانی تھا جس کی حکومت الرّے سے سرحد ہند تک پھیلی ہوئی تھی اور دارالخلافہ نیشاپور تھا۔ ۲۰۶ھ/۸۲۱-۸۲۲ء میں خلیفہ المامون نے عبداللہ بن طاہر کو اس علاقے کا حاکم مقرر کیا جو الرّقّہ اور مصر کے درمیان واقع تھا اور ساتھ ہی ان افواج کی سرداری تفویض کی جو نصر بن شبث کی سرکوبی کے لیے بھیجی گئی تھیں۔ نصر پہلے المامون کے بھائی الامین کا طرفدار تھا اور اب عراق پر قابض ہونے کے لیے کوشاں تھا۔ نصر کو شکست دینے کے بعد عبداللہ ۲۱۱ھ/۸۲۶-۸۲۷ء میں مصر پہنچا، جہاں دس برس سے ہسپانیہ کے پناہ گزین ایک کمزور حکومت کو اور کمزور کر رہے تھے۔ اس نے بہت جلد ان پناہ گزینوں کے سرغنوں کو گرفتار کر کے ملک میں امن و امان بحال کر دیا.

جس وقت عبداللہ الجبال کے ایک مقام دینور میں بابک خرّمی کی بغاوت فرو کرنے کے لیے فوج جمع کر رہا تھا اس کا بھائی طلحہ فوت ہو گیا اور المامون نے ۲۱۴ھ/۸۲۹-۸۳۰ء میں اسے طلحہ کی جگہ خراسان کا والی مقرر کر دیا۔ وہ نہایت عاقل حاکم ثابت ہوا۔ اس نے اپنی قلمرو میں مستحکم حکومت قائم کی، غریبوں کو امیروں کی دراز دستیوں سے محفوظ کر دیا اور تعلیم تک عوام النّاس کی دسترس کر دی کہ غریب سے غریب لڑکا بھی حصول علم کے ذرائع سے محروم نہ رہا۔ نیشاپور میں نہری پانی کے متعلق مقدمہ بازیوں کی بنا پر عبداللہ نے حکم دیا کہ آبپاشی کے پانی سے کام لینے کے متعلق تحقیقات کی جائے۔ ایسی تحقیقات کے نتیجے میں کتاب الأنہار مرتّب ہوئی، جس نے استعمال آب کے قانونی حقوق معین کیے اور صدیوں رہبری کا کام دیتی رہی (دیکھیے A. Schmidt : Islamica، ۱۹۳۰ء، ص ۱۲۸).

المعتصم کے عہد خلافت میں عبداللہ نے ۲۱۹ھ/۸۳۴-۸۳۵ء میں ایک علوی مدّعی خلافت محمّد بن القاسم کی بغاوت کو فرو کیا، اور ۲۲۴ھ/۸۳۸-۸۳۹ء میں ایک اس سے بھی زیادہ تشویش ناک فتنے کا سر کچلا، جو طبرستان کے اِصْبہبد المازیار [رک باں] نے الأفشین کی شہ پر برپا کیا تھا۔ اس وقت طبرستان والی خراسان کے ماتحت تھا.

گردیزی کہتا ہے کہ عبداللہ نے المعتصم کی ذات پر کوئی نکتہ چینی کی تھی جس کی وجہ سے

المعتصم کو اس سے ایسا عناد پیدا ہو گیا تھا کہ جب وہ مسند خلافت پر فائز ہوا تو اس نے عبداللہ کو ہلاک کرنے کے لیے [بہت تدبیریں اختیار کیں، بہت جتن کیے لیکن ہر بار] راز فاش ہو جاتا۔ حقیقت کچھ بھی ہو، بظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ اس کی بہت قدر و منزلت کرتا تھا۔ جب عبداللہ کے بدترین دشمن الافشین پر ارتداد کا مقدمہ چلا تو دوران مقدمہ میں الافشین نے بڑی تلخ کلامی سے اعتراف کیا کہ خلیفہ عبداللہ کا نہایت پاس و لحاظ کرتا ہے۔ خود المعتصم نے عبداللہ کا ذکر ان چار رجال کبار (اور تعجب یہ کہ یہ سب طاہری خاندان سے تعلق رکھتے تھے) میں سے ایک کے طور پر کیا ہے جو اس کے بھائی کے دور حکومت کی یادگار تھے اور اس پر افسوس ظاہر کیا کہ وہ خود ایسے اعلٰی پائے کے آدمی پیدا نہ کر سکا۔

دیگر طاہری فرمانرواؤں کی طرح عبداللہ بھی بہت دولت مند تھا۔ بغداد میں اس کے عظیم الشّان محل کو پناہ گاہ [مأمن] ہونے کا شاہی حق حاصل تھا، جہاں کا حاکم اسی محل میں رہتا تھا۔ اس شہر پر مدت تک طاہریوں کا اقتدار رہا (Le Strange: Baghdad، ص ۱۱۹)۔

عبداللہ نہایت وسیع المشرب اور ذی علم شخص تھا اور علما و فضلا کا دلی احترام کرتا تھا اور ان سے گہری محبت رکھتا تھا۔ عربی اور ایرانی تہذیب [یعنی شعوبیہ تحریک] کی بحث میں اس زمانے کے بہترین صاحبان دماغ لگے ہوئے تھے، عبداللہ نے بھی شدّ و مدّ سے ہر عربی چیز کی حمایت کی۔ وہ بذات خود موسیقی کا مشاق ماہر اور ایک بلند پایہ شاعر تھا۔ نیز الحماسۃ کے مؤلف ابوتمّام کا قدر شناس مربّی تھا جس نے بہت سی نظموں میں اس کی تعریف کی ہے۔ ۴۸ سال کی عمر میں عبداللہ تین دن مرض خناق میں مبتلا رہ کر فوت ہو گیا۔ اکثر مؤرخین لکھتے ہیں کہ اس کی وفات دو شنبہ ۱۱ ربیع الاول ۲۳۰ھ/۲۶ نومبر ۸۴۴ء [لیکن ۲۶ نومبر کو شنبہ تھا] کو ہوئی اور حکمران خاندان کے عام دستور کے مطابق اس کا بیٹا طاہر ثانی اس کا جانشین ہوا۔ اس کی موت کے وقت ان صوبوں کی آمدنی جو عبداللہ کے زیر نگین تھے چار کروڑ اسی لاکھ درہم تک پہنچ گئی تھی۔

مآخذ: (۱) الطبری، ۳: ۱۰۴۴ ببعد؛ (۲) ابن الاثیر، ۶: ۳۵۶ ببعد؛ ۷: ۹ ببعد؛ (۳) ابن خلّکان، مترجمہ de Slane، ۲: ۴۹؛ (۴) ابن تغری بردی، طبع Juynboll، ۱: ۶۰۰ ببعد؛ (۵) الیعقوبی، ۲: ۵۵۵ ببعد؛ (۶) گردیزی: زین الاخبار، ص ۵ تا ۹؛ (۷) الخطیب: تاریخ بغداد، ج ۹، عدد ۵۱۱۳؛ (۸) Wiel: *Chalifen*، ۲: ۲۰۱ ببعد؛ (۹) Barthold: *Turkestan*، طبع دوم، ص ۲۰۸ ببعد؛ (۱۰) ابو تمّام: الحماسۃ، طبع Freytag، ص ۲؛ (۱۱) مزید مآخذ کے لیے دیکھیے Caetani و Gabrieli: *Onomasticon Arabicum*، ۲: ۹۷۳۔

(E. MARIN)

* **عبداللہ بن عامرؓ:** والی بصرہ، ۴ھ/۶۲۶ء میں مکّۂ معظّمہ میں پیدا ہوئے۔ [امیر عبداللہ کے والد عامر بن کُرَیز حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی پھوپھی حضرت البیضاء بنت عبدالمطلب کے بیٹے تھے]۔ ۲۹ھ/۶۴۹-۶۵۰ء میں حضرت عثمانؓ نے انہیں حضرت ابو موسٰی الاشعریؓ کی جگہ بصرے کا والی مقرر کیا۔ انھوں نے آتے ہی فارس پر چڑھائی کر دی اور اِصطخر، دراب جرد اور جُور (فیروز آباد) پر قبضہ کر کے اس صوبے کی تسخیر پایۂ تکمیل کو پہنچا دی۔ ۳۰-۳۱ھ/۶۵۱ء میں انھوں نے خراسان میں پیش قدمی کی اور ہیاطلہ (Ephthalites) کو شکست دے کر مرو، بلخ اور (۳۲ھ/۶۳۵ء میں) ھرات تک [illegible] قبضہ کر لیا۔ حج کے

بعد، جس کے دوران انھوں نے اہل مکہ اور انصار پر فراخدلانہ انعام و اکرام کی بارش کر کے امتیازی مقام حاصل کر لیا، وہ بصرے لوٹ آئے اور خراسان کی حکومت اپنے نائبوں کے ہاتھ میں چھوڑ دی۔ ۳۵ھ/ ۶۵۶ء میں انھوں نے حضرت عثمانؓ کی مدد کرنے کی کوشش کی جو بے نتیجہ رہی۔ بعد ازاں انھوں نے بصرے میں حضرت علیؓ کے مقابلے کے لیے جماعت منظم کرنے میں حضرت عائشہؓ، حضرت طلحہؓ اور حضرت الزّبیرؓ کا ہاتھ بٹایا۔ جب ان سب نے جنگ جمل میں حضرت علیؓ کے ہاتھوں شکست کھائی تو انھوں نے بنو حُرقوص کے ایک آدمی کے ہاں پناہ لی اور دمشق کی طرف نکل گئے اور وہاں جا کر معاویہؓ سے مل گئے۔ ۴۱ھ/ ۶۶۱ء میں وہ امیر معاویہؓ کے اس وفد کے ایک رکن تھے جس نے حضرت الحسن بن علیؓ سے گفت و شنید کی۔ اسی سال انھیں پھر بصرے کی ولایت پر مامور کر دیا گیا۔ ۴۲-۴۳ھ/ ۶۶۲-۶۶۴ء میں ان کے نائب سپہ سالاروں نے خراسان اور سجستان کو از سر نو مسخر کیا، جو خانہ جنگی کے دوران میں عربوں کے ہاتھ سے نکل گئے تھے؛ نیز سندھ کی طرف ایک مہم بھیجی گئی۔ وہ قبائل سے بہت نرمی کا برتاؤ کرتے تھے۔ اس بات کو امیر معاویہؓ نے اپنے لیے بہت خطرناک خیال کیا اور ان کی جگہ ایک زیادہ مستعد والی بھیج دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد سے ابن عامر اپنی وفات تک، جو مکّے میں ۵۹ھ/ ۶۸۰ء (یا ۵۷ھ یا ۵۸ھ) میں واقع ہوئی، عزلت گزین رہے۔

عبداللہ بن عامر محض اپنی فوجی صلاحیتوں ہی کے باعث معروف نہیں، بلکہ اپنی سخاوت اور دیگر ذاتی اوصاف حمیدہ، نیز اپنے متعدد رفاہی کاموں کی وجہ سے بھی بہت مشہور ہیں۔ ان کاموں میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں: بصرے میں دو نہروں کی کھدائی؛ نہر اُبلّہ کی تعمیر؛ النّباج اور قریتین میں شجرکاری اور عرفات میں حاجیوں کے لیے پانی کی بہم رسانی کے انتظامات کی اصلاح و ترقی۔

مآخذ: (۱) الطّبری، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن سعد، ۵ : ۳۰ تا ۳۵؛ (۳) الذہبی، ۲ : ۱۹۱ تا ۱۹۵ وغیرہ؛ (۴) وہی مصنف: بُلدان، بمدد اشاریہ؛ (۵) البلاذری: فُتُوح، ص ۵۱، ۳۰۵ بعد؛ (۶) وہی مصنف: أنساب، ج ۵، بمدد اشاریہ؛ (۷) محمد بن حبیب: المحبّر، ص ۱۵۰؛ (۸) الأغانی، بمدد اشاریہ؛ (۹) تاریخ سیستان، ص ۷۹ ببعد، ۹۰ تا ۹۱؛ (۱۰) ابن الاثیر: اُسد الغابة، ۳ : ۱۹۱ تا ۱۹۲؛ [(۱۱) الاستیعاب، ۱ : ۳۷۵؛ (۱۲) سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۱۳ تا ۱۴]؛ (۱۳) B. Spuler: *Iran in früh-islamischer Zeit*، Wiesbaden ۱۹۵۲ء، ص ۱۷ ببعد؛ (۱۴) J. Walker: *Catalogue of Arab-Sassanian Coins*، (در *BM*)، لنڈن ۱۹۴۱ء، بمدد اشاریہ۔

(H. A. R. Gibb)

⊗ **عبداللہ بن العبّاسؓ**: (نیز ابن عباسؓ بغیر ال تعریف)، ابو العباس، الملقّب بہ الحَبر یعنی علّامہ یا البحر یعنی سمندر اس وجہ سے کہ وہ ممتاز فقیہ اور مفسر تھے۔ آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے عم زاد تھے، اُم المؤمنین حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا ان کی سگی خالہ تھیں (التفسیر والمفسرون، ۱ : ۶۵ بعد)۔ انھیں دور اوّل کے مسلمانوں میں اگر سب سے بڑا عالم نہیں تو علمائے عظام میں سے ایک ضرور سمجھا جاتا ہے۔ قرآن مجید کی تفسیر میں مہارت و بصیرت کی وجہ سے انھیں امام المفسرین کہا گیا ہے۔ انھوں نے اپنے وقت میں قرآن مجید کی تفسیر کا کام اپنے ہاتھ میں لیا جب کہ مسلمانوں کے معاشرے میں گہری تبدیلیاں رونما ہو جانے کی وجہ سے یہ ضروری ہو گیا تھا کہ معاشرے کے نئے تقاضوں کے پیش نظر قرآن مجید کے مطالب و معانی کی تشریح کی جائے

اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس کام کو بڑی قابلیت اور مہارت کے ساتھ سرانجام دیا۔

حضرت عبداللہ ابن العبّاسؓ ہجرت سے تین سال قبل مکّہ میں پیدا ہوے جب کہ بنو ہاشم شِعْب ابی طالب میں محصور ہو کر زندگی گزار رہے تھے [(ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۱۸)]۔ ان کی والدہ نے ہجرت سے پہلے اسلام قبول کر لیا تھا، اس لیے وہ پیدائش کے وقت ہی سے مسلمان تسلیم کیے جاتے ہیں۔

ان کی طبیعت میں لڑکپن ہی سے صحیح تحقیق علمی کا، جہاں تک کہ اس زمانے میں اس کا تصور ممکن تھا، رجحان موجود تھا۔ ان کے دل میں یہ خیال بہت جلد پیدا ہو گیا تھا کہ صحابۂ کرامؓ سے استفسارات کرکے حضرت نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے بارے میں معلومات فراہم کی جائیں۔ ابھی وہ نوعمر ہی تھے کہ معلّم بن گئے اور حصول علم کے خواہش مند لوگ ان کے گرد جمع ہونے لگے۔ ان کا علم و فضل صرف حافظے پر مبنی نہ تھا بلکہ ان کے پاس تحریری یادداشتوں کا ایک بڑا ذخیرہ بھی موجود تھا، چنانچہ انھوں نے عوام میں درس دینا شروع کر دیا، بلکہ تعلیم کے لیے باقاعدہ جماعتیں بنا دیں اور تقریباً معین نظام الاوقات کے مطابق ہفتے کے مختلف دنوں میں مختلف موضوعات، مثلاً تفسیر قرآن، فقہی مسائل، غزوات نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم، تاریخ ازمنہ قبل از اسلام اور قدیم شاعری کا باقاعدہ درس دینے لگے۔ قرآن مجید کے الفاظ و محاورات کی تشریح کرتے وقت ان کی عادت تھی کہ وہ اپنے بیان کی تائید میں قدیم عرب شعرا کے اشعار پیش کیا کرتے تھے۔ ان کے اس طریق کار کی وجہ سے مسلمان علماے دین کے ہاں قدیم عرب شاعری کی اہمیت تسلیم کی گئی، چونکہ انھیں ایک مستند عالم دین سمجھا جاتا تھا لہٰذا لوگ ان سے فتوے لیا کرتے تھے (وہ اپنے بہت سے اہم فتاوٰی) کے باعث بہت مشہور ہیں، بعض کی تائید میں انھیں بعدازاں دلائل پیش کرنا پڑے۔ (بعض صورتوں میں انھوں نے اپنے اس فیصلے سے رجوع کر لیا تھا، دیکھیے ابن حجر العسقلانی : فتح الباری، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۹ : ۱۲۸]۔ ابن عباس کی تشریحات مطالب قرآنیہ کو جمع کرکے خاص خاص مجموعے تیار کر لیے گئے جن کی اسانید ان کے بلاواسطہ شاگردوں میں سے کسی شاگرد تک پہنچتی ہیں (الفہرست، ص ۳۳)۔ اسی طرح ان کے فتاوٰی بھی جمع کر لیے گئے۔ آج اس تفسیر یا تفسیروں کے متعدد مخطوطات اور مطبوعہ نسخے موجود ہیں جنھیں ان کی جانب منسوب کیا جاتا ہے۔ (Goldziher : *Richtungen*، ص ۷۶، نیز دیکھیے براکلمان، ۱ : ۱۹۰؛ تکملہ، ۱ : ۳۳۱؛ [التفسیر والمفسرون، ۱ : ۸۱ ببعد])۔

[حضرت ابن عباس نے عہد طفولیت سے وفات نبوی تک آٹھ دس سال کی مدت انھوں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی صحبت میں بسر کی۔ آپؐ کی وفات کے بعد کبار صحابہؓ کی صحبت اختیار کی اور ان سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی احادیث سننے اور یاد کرنے کا خاص اہتمام کیا۔ کتب حدیث میں ان سے ایک ہزار چھے سو ساٹھ احادیث مروی ہیں (ابن حزم : أسماء الصحابة الرواة و ما لكل واحد من العدد، مع جوامع السيرة، ص ۲۷۶؛ التفسیر والمفسرون، ۱ : ۶۵)۔ خوش اخلاقی، وجاہت اور تفقہ فی کتاب اللہ کے باعث حضرت عمرؓ ان کی بے حد قدر کرتے اور مشکل مسائل میں ان سے مشورے کیا کرتے تھے اور اکثر ان کی رائے پر عمل کرتے اور کہتے تھے کہ ابن عباسؓ تم سب سے بڑے عالم (ھو اعلمکم) ہیں، حضرت

عمرؓ ان کے بارے میں کہا کرتے تھے کہ وہ 'فَتَی الکُہُول' یعنی بوڑھوں کے جوان یا نوجوان بزرگ ہیں، لہٗ لِسانٌ سئولٌ و قلبٌ عقول (یعنی ان کی زبان بکثرت سوال کرنے والی اور دل بڑا عقلمند ہے)۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ وہ تفسیر قرآن مجید میں، یوں لگتا ہے، کہ شفاف پردے کے پس منظر سے غیب کی چیزیں دیکھ رہے ہیں۔ ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ وہ بہترین ترجمان القرآن ہیں۔ ابن عمرؓ کہا کرتے تھے کہ ابن عباسؓ اعلم امۃ محمدؐ بما انزل علی محمدؐ (جو کچھ محمدؐ پر نازل ہوا اسے امت محمدیہ میں سے ابن عباسؓ سب سے زیادہ جانتے ہیں)۔ محمد حسین الذہبی (التفسیر والمفسرون، ۱ : ۶۵ ببعد) نے ابن عباسؓ کے بلند مرتبہ علمیت کے پانچ اسباب بتائے ہیں : (۱) رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے ان کے لیے دعا فرمائی تھی کہ یا اللہ، اسے کتاب و حکمت کا علم، دین کی سمجھ اور تأویل قرآن کا فہم عطا کر؛ (۲) خانوادۂ نبوت میں تربیت ہوئی؛ (۳) کبار صحابہ کی صحبت؛ (۴) قوت حافظہ کے ساتھ لغت و ادب عرب کا حفظ ہونا (انہوں نے عمر بن ابی ربیعہ کے ۸۰ اشعار صرف ایک مرتبہ سن کر یاد کر لیے تھے دیکھیے المبرد : الکامل، باب اخبار الخوارج)؛ (۵) انہیں اجتہاد کا مرتبہ حاصل ہو گیا تھا]۔

اسلامی افواج کے ساتھ بہت سے معرکوں میں بھی شامل ہوئے، مثلاً معرکۂ مصر (مابین ۱۸ و ۲۱ھ)، معرکۂ افریقیہ (۲۷ھ)، معرکہ ہائے جرجان و طبرستان (۳۰ھ)، اور اس کے بہت دن بعد (۴۹ھ) وہ قسطنطینیہ کی مہم پر بھی گئے (عبداللہ بن عمرؓ بن الخطاب بھی ساتھ تھے)۔ جنگ جمل (۳۶ھ) اور صفّین (۳۷ھ) میں وہ حضرت علیؓ کے لشکر میں ایک بازو کے سپہ سالار تھے۔ وہ خلیفۂ دوم و سوم یعنی حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے مشیروں میں سے تھے اور وہ ان کی بہت قدر کرتے تھے۔ یہ بھی لکھا ہے کہ وہ حضرت علیؓ اور ان کے بیٹے الحسینؓ کے بھی مشیر تھے، ان کے مشوروں کی طرف مناسب توجہ کی جاتی تھی)۔ ابن عباسؓ نے حضرت علیؓ کے خلیفہ ہونے سے پہلے سیاسیات میں کوئی دخل نہیں دیا، اور حضرت علیؓ کے عہد میں بھی انہوں نے سیاست میں زیادہ سے زیادہ تین یا چار سال تک عملی حصہ لیا۔ حضرت عثمانؓ نے انہیں اپنی خلافت کے آخر میں اس وقت امیر حج مقرر کیا جب وہ مدینے میں اپنے مکان میں محصور تھے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے وقت ابن عباسؓ مدینے میں موجود نہ تھے۔ اس کے کچھ دن بعد جب وہ مدینے لوٹے تو انہوں نے حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ اس وقت سے انہیں اہم سرکاری خدمات تفویض ہونے لگیں اور جب بصرے پر قبضہ ہو گیا (۳۶ھ) تو انہیں اس شہر کا والی مقرر کر دیا گیا۔ ۳۷ھ کے معاہدۂ صفین پر دستخط ثبت کرنے والوں میں سے ایک یہ بھی تھے جن کی رو سے قرار پایا تھا کہ حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے جھگڑے کے فیصلے کے لیے دو حکم مقرر کیے جائیں۔ اہل حُروراء [رک بہ حروراء] سے بحث کے دوران میں انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ یہ معاہدہ شرع کے مطابق تھا۔ لیکن کچھ عرصہ بعد بعض وجوہ کی بنا پر حضرت ابن عباسؓ اپنے مرکز حکومت بصرہ کو چھوڑ کر مکے میں جا بیٹھے۔ مآخذ اس علٰحدگی کی مختلف تاریخیں ۳۸ھ، ۳۹ھ اور ۴۰ھ بیان کرتے ہیں لیکن اس بات کو باور کرنے کے لیے قوی وجوہ موجود ہیں کہ یہ علٰحدگی ۳۸ھ میں واقع ہوئی۔ وہ روایات جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ حضرت علیؓ کے یوم وفات تک برابر ان کی وفاداری کا دم بھرتے رہے، قابل توجہ ہیں۔

اس علحدگی کے بہت سے وجوہ بیان کیے جاتے ہیں لیکن یہ سب روایات بڑی تنقیدی نظر سے دیکھے جانے کے لائق ہیں [جنہیں [ا] لائڈن کے مقالہ نگار نے غیر معتدل اہمیت دی ہے] [اس قسم کے وجوہ کا ذکر کتابوں میں آتا ہے لیکن حضرت ابن عباسؓ جیسے جلیل القدر فقیہ، مفتی اور مفسر کا رتبہ ارفع تھا۔ یہ محض شکوک ہیں اور ان نزاعی روایات کا حصہ ہیں جن سے اس زمانے کی کتابیں بھری پڑی ہیں اور جنہیں مغربی مصنفوں نے خاص طور سے اچھالا ہے]۔ ان کے بارے میں جو مخالفانہ باتیں مشہور ہوئیں ان کے باوجود ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مسلمانوں میں ان کی عزت و احترام میں ذرہ بھر فرق نہ آیا جو انہیں حاصل تھی۔ لامحالہ یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان کے مختلف نزاعی اقدامات کے جواز کے لیے خاصے وجوہ موجود ہوں گے۔ اسی طرح وہ واقعات بھی، جن میں حضرت علیؓ کی وفات کے بعد ابن عباسؓ نے حصہ لیا، واضح نہیں۔ امام الحسنؓ نے انہیں اپنی فوج کا سالار مقرر کیا۔ اس اثنا میں انھوں نے امیر معاویہؓ کے ساتھ مصالحت کی کوشش شروع کی، لیکن یہ بات واضح نہیں کہ انھوں نے یہ کام خود اپنی مرضی سے کیا یا امام الحسنؓ کے کہنے پر کیا۔ غالبًا یہ ابن عباسؓ ہی تھے جنھوں نے خلافت کے ان دو دعوے داروں کے درمیان مصالحت کرائی۔ امیر معاویہؓ کے طویل عہد حکومت کے دوران میں حضرت ابن عباسؓ حجاز میں رہے۔ اس اثنا میں انہیں متعدد بار بظاہر بنو ہاشم کے مفاد کی محافظت کے لیے جو ان کے اپنے بھی تھے، دربار خلافت میں دمشق جانا پڑا۔

وہ پریشان کن واقعات جو حضرت علیؓ کی وفات کے بعد رونما ہوئے، ابن عباسؓ کو، غالبًا ان کی خواہش اور مرضی کے خلاف، پھر سیاسی منظر پر کھینچ لائے۔ اگرچہ وہ اطلاعات جو ہمیں میسر ہیں ادھوری اور نامکمل ہیں، تاہم ان سے اتنا اخذ کیا جاسکتا ہے کہ جب عبداللہ ابن الزبیرؓ نے مکّے میں بغاوت کا علم بلند کرکے متوازی خلافت قائم کر لی تو وہ ابن عباسؓ کے طرز عمل پر سخت برافروختہ ہوئے۔ کیونکہ ابن عباسؓ اور حضرت علیؓ کے بیٹے ابن الحنفیہ نے انہیں خلیفہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ چنانچہ دونوں کو مکّے سے جلاوطن کر دیا گیا۔ ۶۶ھ میں جب شہر کا محاصرہ ہوا تو وہ مکّے میں واپس آ گئے، لیکن انھوں نے ابن الزّبیر کی مخالفت جاری رکھی۔ اس کے نتائج افسوسناک برآمد ہوئے، ان دونوں کو قید کر دیا گیا۔ جب المختار کو اس صورت حال کی اطلاع ملی تو اس نے کوفے سے سواروں کا ایک بڑا دستہ بھیجا۔ اس دستے نے اچانک چھاپا مار کر انہیں رہائی دلائی۔ اس بات کا سہرا حضرت ابن عباسؓ کے سر ہے کہ اس موقع پر مکّے کا مقدّس شہر خونریزی سے بچا رہا۔ زندگی کے آخری ایام میں ان کی بینائی جاتی رہی اور وہ طائف میں مقیم ہو گئے، یہیں ۶۸ھ/۶۸۷ء میں فوت ہوئے (الاعلام، ۴: ۲۲۸).

ابن عبّاسؓ کے بارے میں بعض مستشرقین کے اتہام اور اس کے جواب کے سلسلے میں دیکھیے محمّد حسین الذہبی: التفسیر والمفسرون، (۱: ۷ ببعد).

[حضرت ابن عباسؓ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے تعلق و نسبت کی بنا پر صحابۂ کرامؓ سے بڑی عزت و تکریم سے پیش آتے۔ جب وہ والی بصرہ تھے تو حضرت ابو ایوب انصاریؓ ان کے پاس آئے اور اپنی احتیاج کا ذکر کیا تو حضرت ابن عباسؓ نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی مہمانی کے سلسلے میں ان کی خدمات کے پیش نظر دل کھول کر ان کی اعانت فرمائی۔ چالیس ہزار درہم اور بیس

خادموں کے علاوہ گھر کا سارا اثاثہ ان کے حوالے کر دیا۔ (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳: ۲۳۶)]۔

مآخذ: (۱) کتب سیَر جو کثیر التعداد ہیں لیکن جن میں زیادہ تر حضرت ابن عباسؓ کی علمی سرگرمیوں کے بارے میں عمومی معلومات ہی کا اعادہ کیا گیا ہے؛ (۲) ابن سعد، ۲/۲: ۱۱۹ تا ۱۲۳، ۱۲۵ و ۲/۴ : ۴ و ۵: ۴۷ - ۵۵، ۲۱۶ تا ۲۱۷، ۲۳۱، اور اشاریہ؛ (۳) البلاذری: انساب، مخطوطۂ پیرس، ورق ۴۱۷ الف تا ۴۳۷ ب؛ (۴) الکشّی: معرفۃ اخبار الرجال، بمبئی بدون تاریخ، ص ۹۳ تا ۱۰۲؛ (۵) ابن الأثیر: اُسد، قاہرہ ۱۲۸۰ - ۱۲۸۶ھ، ۳: ۱۹۲ تا ۱۹۵؛ (۶) ابن الجوزی: مرآۃ الزمان، مخطوطۂ پیرس، (عربی) ۱۳۱۶، ورق ۱۸۴ ب تا ۱۹۰ ب؛ (۷) الذہبی: معرفۃ القراء، مخطوطۂ پیرس، Anc. F. ۷۴۲ = فہرست ۲۰۸۴، ورق ۵ ب تا ۶ ب؛ (۸) ابن حجر: الاصابۃ، کلکتہ ۱۸۵۶ - ۱۸۹۳ء، ۲: ۸۰۲ تا ۸۱۳، شمارہ ۹۱۴۹؛ (۹) وہی مصنف: تہذیب التہذیب، حیدرآباد ۱۳۲۵ - ۱۳۲۷ھ، ج ۵، عدد ۴۷۴؛ (۱۰) حاجی خلیفہ، ۲: ۲۲۲ تا ۲۲۳، ۳۳۵، ۳۶۱ (عدد ۳۳۶۷)، ۳۴۴ (عدد ۳۳۸۹)، ۳۴۸ (عدد ۳۱۷۵)، ۴۵۶ (عدد ۳۷۰۶)، ۴: ۳۹۳ (عدد ۸۷۸۹)، ۶: ۴۲۵ (عدد ۱۴۱۷۹) ابن عباسؓ پر موافق و مخالف تحریرات، ۱: ۹۷ و ۲: ۱۴۴۔

حضرت ابن عباسؓ کے سیاسی اور جنگی کردار کے بارے میں معلومات ان جملہ وقائع نگاروں اور مؤرخوں کے ہاں ملتی ہیں جنھوں نے اسلام کی ابتدائی تواریخ سے بحث کی ہے، مثلاً (۱۱) نصر بن مُزاحم المنقری: وقعۃ صفین، طبع قاہرہ ۱۳۶۵ھ، بمدد اشاریہ؛ (۱۲) الطبری، ۱: ۳۰۳۸ (دیکھیے ص ۳۰۱۱، ۳۰۴۵ وغیرہ)، ۳۰۹۲، ۳۱۴۵ (دیکھیے ۳۲۲۹ تا ۳۲۳۰)، ۳۱۸۱، ۳۲۷۳، ۳۲۸۹، ۳۳۵۴، ۳۳۵۸ - ۳۳۵۹، ۳۳۶۷، ۳۳۶۸، ۳۳۷۰، ۳۴۱۲، ۳۳۴۹، ۳۴۵۳ تا ۳۴۵۶ و ۲: ۲، ۸۶، ۱۷۶، ۲۲۲، ۲۷۳ تا ۲۷۵ اور اشاریہ؛ (۱۳) ابن الاثیر، ۴: ۱۰۵ تا ۱۰۶ و اشاریہ؛ ادب کی کتابوں میں بھی معلومات ملتی ہیں مثلاً (۱۴) ابن عبدربہ: العقد، ۲: ۲۹۵ تا ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۲۲ - ۳۲۴ و اشاریہ، در محمد شفیع: *Analytical indices to the K. al-ʿIqd*، کلکتہ ۱۹۳۴ - ۱۹۳۵ء؛ (۱۵) المسعودی: مروج، ۴: ۲۲۸ تا ۲۳۰، ۲۲۹ تا ۳۰۳، ۳۳۰، ۳۳۷، ۳۵۳ تا ۳۵۴، ۳۸۲، ۳۹۰، ۳۹۲، ۴۱۰، ۳۵۱ و ۵: ۸ ببعد، ۹۱، ۱۰۶ تا ۱۱۳، ۱۲۱ تا ۱۲۵، ۱۲۹ تا ۱۳۱، ۱۷۳، ۱۷۷ تا ۱۷۹، ۱۸۳ تا ۱۸۵، ۱۸۷ تا ۱۸۸، ۲۳۱ تا ۲۳۳ و اشاریہ؛ مزید حوالے در Caetani: *Chronographia Islamica*، بذیل ۸ھ، پیرا ۲۸؛ [الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۳]۔

عہد حاضر کے مصنفین: (۱۶) A. Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammed*، برلن ۱۸۶۹ء، ۱: ۱۷؛ ۲: ۱۰۶ ببعد؛ (۱۷) J. Wellhausen: *Das arabische Reich*، برلن ۱۹۰۲ء، ص ۶۷ تا ۷۰؛ (۱۸) Caetani: *Annali*، اشاریات، ج ۹ و ۱۰، بمواضع کثیرہ و بالخصوص ج ۱: دیباچہ پیرا ۲۴ تا ۲۵ اور بذیل ۳۸ھ، پیرا ۲۱۹ تا ۲۲۷؛ (۱۹) H. Lammens: *Études sur le règne du Calife Omayade Mo'âwia Ier*، بمدد اشاریہ؛ (۲۰) I. Goldziher: *Richtungen der Islamischen Koranauslegung*، لائیڈن ۱۹۲۰ء، ص ۶۵ تا ۸۱، اشاریہ؛ (۲۱) L. Veccia Vaglieri: *Il Conflitto Ali-Mu'awiya e la secessione Kharigita riesaminati alla luce di fonti ibadite*، در *Annali Ist. Univ. Or. Napoli*، سلسلۂ جدید ج ۴، مواضع کثیرہ بالخصوص ص ۵۷ تا ۶۰۔

(L. Veccia Vaglieri [و ادارہ])

* **عبداللہ بن عبداللہ**: رک بہ المیورقی۔

* **عبداللہ بن عبدالظاہر**: رک بہ ابن عبدالظاہر۔

* **عبداللہ بن عبدالقادر**: (ملائی تلفظ عبداللہ بن عبدالکادر)، الملقب بہ منشی، بمعنی معلم الالسنہ، "ملائی ادب کا سب سے بڑا جدت طراز"

(*A History of Malay literature* : R. O. Winstedt، *JMBRAS*، ۱۹۴۰ء، باب ۱۲) ۔ وہ ۱۷۹۶ء میں ملکّا میں پیدا ہوا جہاں اس کا دادا، شیخ عبدالقادر کا بیٹا جو ابتدا میں یمن سے آیا تھا، آباد ہو گیا تھا ۔ عبداللہ نے بچپن میں اپنے باپ سے جو اس زبان کا بڑا ماہر عالم تھا ملائی زبان سیکھی ۔ عبداللہ نے ملائی کتابیں پڑھ کر اور تعلیم یافتہ ملائیوں سے تعلّقات پیدا کر کے کوشش کی کہ اس زبان میں پوری مہارت حاصل کرے ۔ چونکہ اس نے بعض غیر ملکی زبانیں بھی سیکھ لی تھیں اور یورپی زعما مثلاً Farquhar اور Raffles، اور عیسائی مبلّغین Milne، Morrison اور Thomson سے اس نے برابر راہ و رسم رکھی تھی اس لیے اس کے ذوق کی شستگی برابر ترقی پذیر رہی ۔

سنگا پور کی بنیاد رکھے جانے (۱۸۱۹ء) کے تھوڑے دن بعد وہ اس شہر میں مقیم ہو گیا اور اس نے تحصیل معاش کے مختلف طریقے اختیار کیے ۔ وہ ترجمان کا کام کرتا تھا، ملائی زبان میں درس دیتا تھا، خطوط لکھتا تھا اور امریکی مشنریوں نارتھ North، کیسبری Keasberry وغیرہ کو تبلیغی اور درسی کتابوں کا ترجمہ کرنے میں مدد دیا کرتا تھا ۔

۱۸۳۸ء میں سنگا پور میں *Bahwa ini Kesah Pa-layar-an Abdullah ben Abdul Kadir Munshi, deri Singapura ka-Kalantan* کے عنوان سے ایک کتاب شائع ہوئی جس میں جزیرہ نمائے ملکّا کے مشرقی ساحل کی ملائی ریاستوں کے سفر کے حالات مرقوم تھے اور ان سے متعلق اہم معلومات درج کی گئی تھیں ۔ اس کتاب نے ملائی زبان کی نثر نگاری میں ایک نئی اور آزاد طرز کا آغاز کیا، اس کتاب کے مصنف کو اس ادبی تحریک کا پیش رو سمجھنا چاہیے (جسے بیسویں صدی عیسوی کے مصنفوں نے جاری رکھا اور بالآخر ملائی کو انڈونیشیا کی قومی زبان کے درجے تک پہنچا دیا

عبداللہ کی اہم تصنیف اس کا خود نوشت تذکرہ حکایت عبداللہ ہے ۔ جس میں اس نے ضمناً سیاسی حیثیت کی اہم شخصیتوں مثلاً فرقہر Farquhar اور ریفلس Raffles (جس کا وہ سکرٹری تھا) کا ذکر بھی کیا ہے، اور ہندوستانی نظم و نسق مملکت پر یورپی نظم و نسق کو ترجیح دیتے ہوئے اس کے فوائد بیان کیے ہیں، اگرچہ اس نے انگریزی اور ولندیزی انتظامی ضوابط پر کڑی تنقیدات بھی کی ہیں ۔ یہ کتاب ۱۸۴۳ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی اور ۱۸۴۹ء میں کچھ اضافوں کے ساتھ چھپی (چھاپ سنگی) ۔ طبع اوّل کے بعض نسخوں میں گورنر بٹروَرتھ Butterworth کے نام انگریزی زبان میں "پیشکش" بھی شامل ہے ۔ جس میں اس تصنیف کو "ملائی ادب کے احیا کی ایک حقیر سی کوشش" بتایا گیا ہے ۔ اس تذکرے میں عبداللہ نے اپنی متعدد تصانیف کا ذکر کیا ہے ۔ ان میں ایک نظم کا ذکر بھی ہے جس میں سنگا پور کی آتش زدگی کا نقشہ کھینچا گیا تھا ۔ اس آتش زدگی میں مصنف کا تمام اثاثہ جل گیا تھا ۔ اس نظم کا عنوان شاعر سنگا پورہ دما کن اپی (*Sha'ir Singapura Dimakan Api*) ہے اور یہ ملائی اور لاطینی دونوں رسم الخط میں طبع ہوئی تھی (۱۸۴۳ء) ۔ فہرستوں میں اس عنوان کے ماتحت جن مخطوطات کا ذکر آیا ہے ان میں یہ نظم شامل نہیں بلکہ اسی قبیل کی ایک اور نظم بعنوان شاعر کمپانگ گلم تیر بکر (*Sha'ir Kampong Gelam terbakar*) پائی جاتی ہے جو ۱۸۴۷ء میں ایک آتش زدگی کے بعد لکھی گئی ۔

مجلّہ جرمن متّہ *Čermin Mata* میں عبداللہ کے بعض مضامین بھی شامل ہیں ۔ اس نے ۱۸۵۴ء میں مکّے کے ایک حج کے دوران میں وہاں پہنچنے کے تھوڑے دن بعد وفات پائی ۔ جدّے تک اس کے بحری سفر سے متعلق اس کی یادداشتیں رسالۂ جرمن متّہ

میں شائع ہوئیں ۔

ان طبعزاد تصانیف کے علاوہ عبداللہ نے پنچاتنترہ Puncatantra (ہندوستانی حکایتوں کا ایک مجموعہ) کا ترجمہ ملائی زبان میں حکایات پنجہ تندرن کے نام سے کیا ۔ نیز وہ سیجرہ ملایو (=وقائع ملایا) کا مدوّن و مرتّب بھی تھا ۔

مآخذ: (۱) Winstedt کی کتاب جس کا حوالہ اوپر دیا گیا؛ (۲) *Pelayaran ka-Kelantan*، بار اوّل، سنگاپور ۱۸۳۸ء (عربی رسم الخط اور رومی رسم الخط پہلو بہ پہلو)؛ بار دوم، کتاب مذکور، ۱۸۵۲ء (سنگی طباعت)؛ طبع مکرر، در *Maleisch Leesboek 4de stukje*، از J. Pijnappel، لائیڈن ۱۸۵۵ء (بار دوم ۱۸۷۱ء)؛ طبع H. C. Klinkert، لائیڈن ۱۸۸۹ء؛ (*Pelayaran ka-Djudah* کے ساتھ مع حواشی)، جسے R. Brons Middel نے رومی حروف میں منتقل کیا؛ (۳) ملائی ادب سلسلہ ۲، (دو جلدوں میں)، سنگاپور، ۱۹۰۷ء، ۱۹۰۹ء (رومی رسم الخط اور عربی رسم الخط کی طباعتیں) اور طباعت ہائے مکرر، تراجم: فرانسیسی از E. Dulaurier، پیرس ۱۸۵۰ء (حواشی کے ساتھ)، ولندیزی از J. J. de Hollander (*de Gids* ۱۸۵۱ء تلخیص)، جاوی طبع بٹاویا ۱۸۸۲ء، انگریزی از A. E. Coope، سنگاپور، ۱۹۴۹ء (حواشی کے ساتھ)؛ (۴) شاعر سنگاپور تیربکر: (۵) P. Favre: *L' Incendie de Singapour*، در *Melanges Or. Publ. Eo. Langues Or. Viv.* ۱۸۸۳ء (رومی رسم الخط کے متن مطبوعۂ ۱۸۴۳ء سے ملائی حروف میں منتقل کی گئی)؛ (۶) شاعر کمپانگ کم تیربکر، بار اوّل سنگی طباعت ایک ملفوف قرطاس پر، سنگاپور ۱۸۴۷ء، ملائی نظموں کے ایک مجموعے میں رومی حروف میں منتقل ہوا اور کئی بار چھپا (بار سوم سنگاپور ۱۸۸۷ء)؛ (۷) حکایت عبداللہ، بار اوّل، سنگاپور ۱۸۴۹ء (خود نوشت تذکرہ)؛ بار دوم برائے رایل ایشیاٹک سوسائٹی، سنگاپور ۱۸۸۰ء، طبع H. C. Klinkert، لائیڈن ۱۸۸۲ء (باضمیمۂ حواشی)؛ طبع W. G. Shellabear، سلسلۂ ادبیات ملائی، عدد ۴ (دو جلدیں)، سنگاپور ۱۹۰۷ء، ۱۹۰۸ء (رومی اور عربی رسم الخط کی الگ الگ طباعتیں)، ترجمہ انگریزی از J. T. Thomson، لنڈن ۱۸۷۴ء و از W. G. Shellabear، سنگاپور ۱۹۱۸ء؛ ترجمہ ولندیزی (ملخّص) از G. Niemann (*TNI* ۱۸۵۴ء؛ دیکھیے C. Hooykaas، *Over Meleise Literatuur*، بار دوم ۱۹۴۷ء، ص ۱۰۱ بعد)؛ (۸) *Kissah Pelayaran Abdullah dari Singapura sampai ke-Mekah*، جملہ طباعتیں نامکمل (*Čermin Mata*)، سنگاپور ۱۸۵۸ء، بٹاویا ۱۸۶۶ء، طبع Klinkert، رومی حروف میں منتقل شدہ در *BP*، ۱۹۱۱ء، ۱۹۲۰ء) مکمل مخطوطے کا نسخہ در لائیڈن یونیورسٹی لائبریری (مخطوطۂ Klinkert، عدد ۶۳)؛ ترجمہ ولندیزی از Klinkert، *BTLV*، ۱۸۶۷ء؛ (۸) حکایات پنجہ تندرن، تکمیل یافتہ ۱۸۳۵ء، بار اوّل، سنگی طباعت، سنگاپور ۱۸۶۸ء طبع H. N. v. d. Tuuk: *Maleisch leesboek*، ج ۶ (با حواشی)، لائیڈن ۱۸۶۶ء، ۱۸۷۵ء، ۱۸۸۱ء؛ طبع رومی حروف میں، از C. A. Van Ophuysen، لائیڈن ۱۹۱۳ء؛ ترجمہ ولندیزی از H. C. Klinkert، Zaltbommel ۱۸۷۱ء؛ ترجمہ جاوی، طبع بٹاویا ۱۸۷۸ء؛ *Sedjarah Melaju*، سنگاپور (۱۸۳۱ء کے بعد)؛ طبع مکرر ناقص و شکستہ از H. C. Klinkert، لائیڈن ۱۸۸۴ء؛ طبع سنگاپور پھر Dulaurier اور Shellabear کی طباعتیں بنی ہیں؛ (۱۱) حکایت دنیا، (تواریخ ایشیا و افریقہ)؛ (۱۲) *Hikayat pada menyatakan perihal Dunia*، سنگاپور ۱۸۵۹ء (جغرافیہ) ۔

(P. VOORHOEVE و C. A. VAN OPHUYSEN)

⊗ **عبداللہ بن عبدالمُطَّلب:** بن ہاشم بن عبد مناف بن قُصَیّ، حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے والد ماجد؛ ان کی اور ابو طالب کی والدہ فاطمۃ بنت عَمرو بن عائذ بن عِمران مخزومی تھیں ۔ جناب عبداللہ اور اُمّ الحکیم البیضاء توأم پیدا

ہوے تھے۔ عبداللہ جناب عبدالمطلب کی آخری اولاد تھے۔ ان کے دس یا بارہ (سیرۃ النبی) بھائی تھے، ان میں الزبیر، ابو طالب، ابولہب، حضرت حمزہؓ اور حضرت عباسؓ کسی نہ کسی خصوصیت اسلام یا کفر کی وجہ سے مشہور ہیں۔ ان کی ولادت غالباً ۵۵۴ء/۲۴ جلوس نوشیروانی میں ہوئی۔ ان کی زندگی کے اہم واقعات میں ان کی قربانی کا واقعہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عبدالمطلب نے نذر مانی تھی کہ دس بیٹوں کو اپنے سامنے جوان دیکھ لیں گے تو ایک کو خدا کی راہ میں قربان کر دیں گے۔ خدا نے یہ آرزو پوری کی تو انہوں نے قربانی کا عزم کیا۔ قرعہ عبداللہ کے نام نکلا۔ سیرۃ ابن ہشام میں عنوان ہے ”ذکر عبدالمطلب کا اپنے بیٹے کے ذبح کرنے کی منت ماننا“۔ اسی کی بنا پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو ابن ذَبِیْحَیْن (یعنی حضرت اسمٰعیل اور عبداللہ والد حضور سرور کائناتؐ) کہا جاتا ہے۔ بعد میں بہنوں کی التجا اور قریش کی استدعا سے عبداللہ کی قربانی کے بجاے سو اونٹوں کی قربانی دی گئی (شبلی: سیرۃ النبی، جلد اوّل)۔

کتب سیر کے مطابق جناب عبداللہ کی شادی قبیلہ زُہرہ کی ممتاز خاتون حضرت آمنہ بنت وہب ابن عبد مناف سے ہوئی (شاید ۴۰ جلوس نوشیروانی میں۔ شبلی نے سیرۃ النبی میں اس وقت ان کی عمر ۱۷ برس سے کچھ زیادہ اور الزرقانی نے ۱۸ برس لکھی ہے [رکّ بہ آمنہ])۔

قریش تجارت پیشہ لوگ تھے۔ عبدالمطلب کے بیٹوں کا بھی یہی مشغلہ تھا۔ الزرقانی (ص ۱۰۹، ۱۱۰) کی روایت کے مطابق جناب عبداللہ نکاح کے بعد قریش کے قافلے کے ساتھ شام گئے جہاں قریش عموماً جایا کرتے تھے، مگر وہاں بیمار ہو گئے۔ واپسی پر چونکہ کمزوری زیادہ تھی اس لیے بوجہ علالت مدینے ہی میں ٹھہر گئے۔ وہ ایک مہینے تک علیل رہے۔ یہاں بنو نجّار نے تیمار داری کی۔ ادھر قافلے والوں نے مکّے آ کر عبدالمطلب کو اطلاع دی۔ عبدالمطلب نے اپنے بڑے صاحبزادے حارث کو اور بقول البلاذری الزبیر کو مدینے روانہ کیا، مگر وہ جب پہنچے تو عبداللہ کا انتقال ہو چکا تھا۔ یہ واقعہ الزرقانی (ص ۱۰۹) کے مطابق یکم رمضان (اکتوبر ۵۷۰ء/۴۰ جلوس نوشیروانی) عام الفیل سے ۴ ماہ ۱۷ دن پیشتر مدینے میں پیش آیا۔ وہ وہیں دفن ہوے۔ بعضوں نے لکھا ہے کہ عبداللہ اَبواء میں مدفون ہیں، لیکن الطبری کی روایت کے مطابق ان کی قبر مدینے میں موجود ہے۔

وفات کے وقت عبداللہ کی عمر تقریباً ۱۸ سال تھی۔ اس وقت شاید ۵۷۰ء تھا۔ یہی روایت ترجیح رکھتی ہے۔ البلاذری وغیرہ نے ۲۵، ۲۸ اور ۳۰ سال لکھی ہے۔ عبداللہ کی واحد اولاد آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم تھے، جو وفات کے چھے ماہ بعد (ربیع الاوّل عام الفیل میں) پیدا ہوے۔ قرآن مجید میں آپؐ کو یتیم کہا گیا ہے اَلَمْ یَجِدْکَ یَتِیْمًا فَاٰوٰی (۹۳ [الضُّحٰی]: ۶)۔ عبداللہ نے ترکے میں (بقول شبلی) پانچ اونٹ، کچھ بکریاں، ایک تلوار اور ایک لونڈی (اُمّ ایمن) چھوڑی تھی، جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو ورثے میں ملیں (انساب الاشراف، ۱: ۹۶)۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام، ص ۹۷ تا ۱۰۲؛ (۲) ابن سعد، ۱/۱: ۵۴ تا ۶۱؛ (۳) الطبری، ۱: ۹۶۷، ۹۷۹ تا ۹۸۰، ۱۰۷۴ تا ۱۰۸۱؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱، ۱۵؛ (۶) ابن سید النّاس: عیون الاثر؛ (۷) ابن القیم: زاد المعاد؛ (۸) المقریزی: الامتاع؛ (۹) الزرقانی: شرح مواہب اللدنیۃ؛ (۱۰) محمّد ابراہیم میر: سیرۃ مصطفیٰ، جلد اوّل؛ (۱۱) شبلی: سیرۃ النبی، ج ۱؛ (۱۲) محمّد سلیمان سلمان

منصور پوری: رحمة للعالمین، ۲: ۹۹ تا ۱۰۲۔

[ادارہ]

* **عبداللہ بن عبدالملک**: بن مَرْوان، خلیفہ عبدالملک بن مروان [رک بآں] کا بیٹا، ۶۰ھ/۶۸۰-۶۸۱ء میں یا اس سے کچھ عرصہ پہلے پیدا ہوا، کیونکہ بیان کیا جاتا ہے کہ ۸۵ھ/۷۰۴ء میں وہ ستائیس برس کا تھا۔ وہ دمشق میں پل کر جوان ہوا اور متعدد معرکوں میں اپنے باپ کے ساتھ شریک رہا۔ سب سے پہلے ہم اسے خود مختار سپہ سالار کی حیثیت سے ان مہموں میں سے جو مشرقی رومیوں کے خلاف عام طور پر بھیجی جاتی تھیں، ۸۱ھ/۷۰۰-۷۰۱ء کی ایک یلغار میں موجود پاتے ہیں۔ پھر ۸۲ھ/۷۰۱-۷۰۲ء میں اسے محمّد بن مروان کے ساتھ الاَشْعَث کے مقابلے میں الحجّاج کی مدد کے لیے بھیجا گیا اور اس نے دَیْرالجَماجم کی گفت و شنید میں حصّہ لیا۔ اس کے فوراً بعد اس نے پھر مشرقی رومیوں کے خلاف کئی مہموں کی قیادت کی اور ۸۴ھ/۷۰۳-۷۰۴ء میں المَصِّیصہ فتح کرکے اسے اپنا فوجی مستقر بنا لیا۔ اپنے چچا عبدالعزیز بن مروان کی وفات پر وہ ۸۵ھ/۷۰۴ء میں مصر کا والی مقرر کیا گیا۔ ۱۱ جمادی الآخرہ کو وہ فُسطاط میں داخل ہوا۔ اسے عبدالعزیز کے جملہ آثار و نقوش محو کرنا تھے، اس لیے اس نے سارے حکام اور عہدے دار تبدیل کر دیے۔ روایات میں اس کے نظم و نسق کا تذکرہ برے الفاظ میں آیا ہے اور اس کے بعض ذاتی عیوب کا ذکر ہے۔ اس کے عہد حکومت کا اہم کام صرف یہ ہے کہ دارالحکومت کے دفاتر میں عربی زبان رائج کی گئی۔ اس کے نظم و نسق کو دربار دمشق میں ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا گیا۔ ۸۸ھ/۷۰۶-۷۰۷ء میں وہ عارضی طور پر دمشق گیا اور ۹۰ھ/۷۰۸-۷۰۹ء میں اسے مستقل طور پر واپس بلا لیا گیا، چنانچہ وہ بہت سے تحائف لے کر شام روانہ ہوا، لیکن الاُرْدُنّ کے صوبے میں خلیفہ کے حکم سے یہ سب اس سے چھین لیے گئے۔ بعد ازاں وہ سیاسیات کے میدان سے غائب ہی ہو گیا۔ الیَعْقوبی نے صرف یہ لکھا ہے کہ جب عباسی برسراقتدار آئے تو اسے موت کی سزا دی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ السفّاح نے ۱۳۲ھ/۷۴۹-۷۵۰ء میں الحیرہ میں اسے صلیب پر چڑھا دیا۔

مآخذ: (۱) ابن تغری بردی، ۱: ۲۳۲ ببعد؛ (۲) المَقْرِیزی: الخِطَط، ۱: ۹۸، ۳۰۲؛ (۳) F. Wüstenfeld: *Die Statthalter von Ägypten*، ۱: ۳۸ ببعد؛ (۴) الطّبری، ۲: ۱۰۳۴، ۱۰۷۳ ببعد، ۱۱۲۷، ۱۱۶۵؛ (۵) ابن الاثیر، ۴: ۳۷۷ ببعد، ۳۹۸، ۴۰۹؛ (۶) Wellhausen، در *NGW Gött.*، ۱۹۰۱ء، جزو ۴، ص ۱۰؛ (۷) الیعقوبی، ۲: ۳۱۳، ۳۶۶؛ (۸) *Papyri Schott-Reinhardt*، ۱: ۱۵ ببعد، ۲۸ ببعد۔

(C. H. BECKER)

* **عبداللہ بن علی**: خلیفہ ابوالعباس السفّاح اور خلیفہ ابوجعفر المنصور کا چچا؛ عبداللہ آخری اموی خلیفہ مروان ثانی کے خلاف بنو عباس کی جد و جہد میں سب سے بڑھ چڑھ کر سرگرم حصہ لینے والوں میں سے ایک تھا۔ وہ زاب کبیر کی فیصلہ کن جنگ میں، جس میں مروان اپنا تاج و تخت کھو بیٹھا، عباسی افواج کا سپہ سالار اعظم تھا۔ جب مروان بھاگ نکلا تو عبداللہ نے اس کا تعاقب کیا اور بسرعت دمشق پر قبضہ کرکے فلسطین کی طرف بڑھا۔ وہاں سے اس نے بھاگتے ہوئے خلیفہ کا مصر تک تعاقب کیا۔ وہ خاندان بنو امیّہ کے افراد کے خلاف تلوار کو بے نیام رکھنے کے معاملے میں اپنے بھائی داؤد بن علی سے بھی زیادہ بے رحم اور سنگدل تھا اور اس نے ان کے کلّی استیصال کرنے میں کسی قسم کا دقیقہ فروگزاشت نہ کیا۔ سرزمین رَملہ (فلسطین) میں بنو امیّہ کے اسّی

افراد کو موت کے گھاٹ اتارا۔ اس ظلم و ستم نے طبعی طور پر نئے حکمران کے خلاف نفرت کے احساسات پیدا کر دیے اور شام میں معاویہ اول کی اولاد میں سے ایک شخص ابو محمّد اور قنّسرین کے والی ابو الوَرْد بن الکوثر کے زیر قیادت ایک خطرناک بغاوت پھوٹ پڑی۔ باغیوں نے شروع میں تو عباسیوں کے ایک لشکر کو شکست دے دی، لیکن عبداللہ نے ۱۳۲ھ/۷۵۰ء میں بمقام مَرْج الأَخْرم انھیں ہزیمت دی۔ بعد میں عبداللہ والی شام کی حیثیت سے نئے خاندان کی بقا کے لیے خطرے کا موجب بن گیا۔ السفّاح کی وفات پر اس نے خلافت کا دعوی کر دیا، جس کی بنیاد اس پر تھی کہ اس نے بنو امیّہ کے خلاف جنگ کے دوران میں اہم خدمات انجام دی تھیں اور اس کا یہ بھی دعوی تھا کہ السفّاح نے اپنے بعد اسے خلیفہ بنانے کا وعدہ کیا تھا۔ علاوہ بریں اس کے پاس افواج کی کافی تعداد بھی موجود تھی، جو درحقیقت اس مقصد کے لیے تھی کہ وہ اسے اپنی قیادت میں رومیوں کے خلاف مہم پر لے جائے۔ جب اسے یہ پتا چلا کہ خراسان کے طاقتور والی ابو مسلم نے المنصور کی خلافت کی حمایت کا اعلان کر دیا ہے اور فوج لے کر اس کے مقابلے کے لیے آ رہا ہے تو کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے لشکر کے سترہ ہزار خراسانی قتل کرا دیے، کیونکہ اسے ڈر تھا کہ یہ لوگ کسی حال میں بھی ابو مسلم کے خلاف نہیں لڑیں گے۔ باقی ماندہ لشکر کو لے کر وہ ابو مسلم کے مقابلے کے لیے بڑھا، لیکن ابو مسلم نے جمادی الأخرہ ۱۳۷ھ/نومبر ۷۵۴ء میں نَصِیْبِین کے مقام پر اسے شکست دی اور اسے بھاگ کر اپنے بھائی سلیمان والی بصرہ کے پاس پناہ لینا پڑی۔ دو سال بعد سلیمان معزول ہو گیا اور عبداللہ کو خلیفہ المنصور کے حکم سے گرفتار کر لیا گیا۔ کوئی سات سال وہ زندان میں رہا۔ بعد ازاں ۱۴۷ھ/۷۶۴ء میں اسے ایک ایسے مکان میں لے گئے جس کی بنیادیں عمداً کھود ڈالی گئی تھیں۔ یہ مکان اس پر گر پڑا اور وہ اس کے ملبے کے نیچے دب کر مر گیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وفات کے وقت اس کی عمر باون برس کی تھی۔

مآخذ: (۱) الدِّیْنَوَری: الأَخْبار الطِّوال، (طبع Guirgass)؛ (۲) الیَعْقوبی؛ (۳) البَلاذُری: فُتُوح؛ (۴) الطَّبَری؛ (۵) المَسْعودی: مروج، بمدد اشاریہ؛ (۶) الاغانی، بمواضع کثیرہ؛ (۷) de Jong و de Goeje: *Fragm. Hist. Arab*، *Reich und sein Sturz*؛ (۸) J. Wellhausen: *Das arabische*، برلن ۱۹۰۲ء، ص ۲۳۱ تا ۲۳۵؛ (۹) محمّد بن حبیب: المحبّر، ۴۸۵؛ (۱۰) ابن تغری بردی: النجوم الزاهرة، ۲: ۷؛ (۱۱) ابن الأثیر: الکامل، ۵: ۲۱۵؛ (۱۲) البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۰: ۸؛ (۱۳) ابن کثیر: البدایة والنهایة، ۱۰: ۴۰۲۔

(S. MOSCATI و K. V. ZETTERSTEEN)

* **عبداللہ بن عُمرؓ:** [نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے مشہور صحابی، قریش مکّہ کے معزز گھرانے کے نامور فرد اور احادیث نبوی کے شہرۂ آفاق راوی جن سے ۲۶۳۰ حدیثیں مروی ہیں نیز ان کا شمار مفتی صحابۂ کرامؓ میں ہوتا ہے اور ساٹھ برس تک اِفتا کے سلسلے میں خدمات انجام دیتے رہے]۔ جب مسلمان جذبات کا شکار ہو کر اور بعض غلط فہمیوں کی وجہ سے خانہ جنگی میں الجھ گئے تھے تو اس وقت بھی ابن عمر ان تمام خرخشوں سے بالکل الگ تھلگ رہے۔ علاوہ ازیں وہ تعلیمات اسلامی پر اس باقاعدگی سے عمل پیرا تھے کہ آئندہ نسلوں کے لیے ایک نمونہ بن گئے، یہاں تک کہ لوگوں کو یہ تلاش ہونے لگی کہ وہ پہنتے کیا تھے اور ریش مبارک کو کس طرح تراشتے اور خضاب لگاتے تھے وغیرہ وغیرہ۔ کتب سیر میں ان کی زندگی کے ایسے محاضرات اور دلکش واقعات بکثرت موجود ہیں جو ان کی فطری ذہانت،

کمال تقوٰی، حلم و انکسار، اعتدال اور قناعت پسندی اور ان کے اس مصمم ارادے کی کہ جو چیزیں زیادہ مرغوب ہوں ان سے اجتناب کریں، روشن مثالیں ہیں۔ ان کی بلند شخصیت، علمی حیثیت اور روحانی عظمت سے انکار نہیں ہو سکتا۔ بحیثیت راوی وہ حد درجہ محتاط تھے، روایت میں نہ کچھ اپنی طرف سے بڑھاتے تھے اور نہ کم کرتے تھے۔ انھیں تین مرتبہ خلافت پیش کی گئی: پہلے حضرت عثمانؓ کی وفات (۳۵ھ/۶۵۵ء) کے فوراً بعد، دوسری بار اس گفت و شنید کے دوران میں جب صِفّین کے مقام پر حضرت معاویہؓ اور حضرت علیؓ کے تنازع کو ختم کرنے کے لیے دو ثالث یا حَکَم مقرر ہوئے تھے (۳۷-۳۸ھ/ ۶۵۷-۶۵۸ء)، اور تیسری دفعہ یزید اول کی وفات (۶۴ھ/۶۸۳ء) پر، لیکن انھوں نے تینوں مرتبہ یہ پیشکش مسترد کر دی۔ وہ متفقہ انتخاب کے خواہاں تھے اور حصول خلافت کے سلسلے میں خونریزی سے بچنا چاہتے تھے۔ اس کی وجہ بے حوصلگی نہیں تھی (جیسا کہ لامنز Lammens لکھتا ہے)، [ہم جانتے ہیں کہ عبداللہؓ میں قوت عمل کی کمی نہ تھی اور نہ وہ خامی (انتظامی قابلیت کی کمی) تھی جسے بعض مصنفوں نے ابھارا ہے]۔

ابن عمرؓ کے حالات زندگی رجال و سیر کی کتابوں میں بکثرت ملتے ہیں۔ وہ ہجرت سے تقریباً دس سال پہلے پیدا ہوئے اور اپنے والد کے ہمراہ اسلام لائے، لیکن والد سے کچھ پہلے ہجرت کی۔ جب وہ جنگ بدر اور اُحد میں جہاد کے لیے حاضر ہوئے تو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے انھیں ان کی کم سنی کی وجہ سے واپس کر دیا، لیکن معاصرۂ مدینہ کے موقع پر جسے جنگ خندق کہتے ہیں انھیں جہاد کی اجازت مل گئی۔ اس وقت ان کی عمر پندرہ برس تھی (بعد کی مماثل صورتوں میں یہ واقعہ ایک نظیر بن گیا)۔ بعد ازآں وہ مُوتہ (۷ھ) کی سخت مہم اور فتح مکّہ (۸ھ) میں شامل ہوئے۔ نیز جھوٹے مدعیان نبوت یعنی مُسَیلِمَہ اور طُلَیحہ کے خلاف جہاد (۱۲ھ) میں حصہ لیا، پھر مہم مصر (۱۸ تا ۲۱ھ)، جنگ نِہاوَنْد (۲۱ھ)، ۳۰ھ میں، مہم جرجان و طبرستان اور یزید کی مہم قسطنطینیہ (۴۹ھ) میں شریک ہوئے۔ جہاں تک سیاسی معاملات کا تعلق ہے وہ پہلی مرتبہ اس وقت نمایاں ہوئے جب حضرت عمرؓ نے اپنی وفات سے پہلے انھیں اس مجلس شوریٰ کا، جس کا کام اپنے ارکان میں سے خلیفہ کا انتخاب کرنا تھا، مشیر مقرر کیا؛ لیکن انھیں ووٹ دینے کا حق صرف اس وقت تھا جب بقیہ ارکان برابر برابر دو حصوں میں منقسم ہوں اور یہ بھی شرط تھی کہ ان کا ہرگز بطور خلیفہ انتخاب نہیں کیا جائے گا اور نہ وہ اپنے انتخاب کے لیے اپنا ووٹ استعمال کر سکتے ہیں۔ دیگر خلفا کے انتخاب میں انھوں نے ہمیشہ مسلمانوں کی اکثریت کا ساتھ دیا۔ البتہ انھوں نے یزید کو ولی عہد تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ بظاہر وہ اس روش کے خلاف تھے جو حضرت معاویہؓ نے جانشینی کے فیصلے میں اختیار کی تھی، لیکن جب حضرت معاویہؓ کی وفات ہوئی تو انھوں نے [رفع فتنہ کی خاطر] یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے میں تأمّل نہیں کیا۔ وہ سلطنت کے کسی بڑے انتظامی عہدے پر مقرر نہیں ہوئے، ہاں چند سفارتوں میں ضرور شامل ہوئے۔ ان امور سے وہ غالباً عمداً الگ رہے [حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو حدیث میں سند تسلیم کیا جاتا ہے۔ أصحّ الأسانید کُلّها: مالک عن نافع عن ابن عمر (الحاکم: معرفة علوم الحدیث، ص ۵۳) یعنی امام مالک عن نافع عن ابن عمر صحیح ترین سند ہے]۔ انھوں نے اپنی تمام زندگی مذہبی اور علمی مشاغل کے لیے وقف

کر دی۔ روایت ہے کہ انھوں نے منصب قضا محض اس لیے مسترد کر دیا تھا کہ کہیں احکام شریعت کی تعبیر میں ان سے کوئی غلطی نہ سرزد ہو جائے۔

ابن عمرؓ نے اسّی سال سے زائد کی عمر میں سمّیت خون سے ۷۳ھ/۶۹۳ء میں وفات پائی۔ موت کی وجہ یہ ہوئی کہ حج کے موقع پر جب حاجیوں کا ہجوم عرفات سے لوٹ رہا تھا تو الحجاج کے ایک ساتھی نے ان کے پاؤں میں اپنے نیزے کی نوک چبھو دی تھی۔ جب الحجاج ان کی عیادت کے لیے گیا اور پوچھا کہ کیا وہ اس ساتھی کو پہچان سکتے ہیں تاکہ اسے سزا دی جائے تو انھوں نے اسے ملامت کی کہ اس نے اپنے ساتھیوں کو مقامات مقدسہ میں ہتھیار لے کر آنے کی اجازت کیوں دے رکھی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اتباع سنت کے لیے مشہور ہیں۔ وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ہر مجالس میں حاضر رہنے کی کوشش کرتے اور اگر کبھی نہ حاضر ہو جاتے تو حاضرین مجلس سے آپؐ کے ارشادات دریافت کر لیتے تھے۔

مآخذ: مفصل حالات کے لیے دیکھیے: (۱) ابن سعد، [illegible]؛ (۲) ابن [illegible]، [illegible]؛ (۳) ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، [illegible]؛ (۴) ابن الجوزی: مخطوطہ [illegible]؛ (۵) ابن الاثیر: اسد الغابہ، قاہرہ ۱۲۸۵ھ، [illegible]؛ (۶) ابن حجر: الاصابہ، کلکتہ [illegible]؛ (۷) مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع E. Lévi-Provençal، [illegible]؛ (۸) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۹) المسعودی: مروج الذہب، [illegible] ۳۴۶، ۳۴۸ [illegible]، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) ابن الاثیر، [illegible]، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، [illegible]؛ (۱۲) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، [illegible]؛ (۱۳) وہی مصنف: تاریخ الاسلام، [illegible]؛ (۱۴) وہی مصنف: تذکرۃ الحفّاظ، ۱: [illegible]۔

(L. Veccia Vaglieri)

عبداللہ بن عمر: بن عبدالعزیز، اموی خلیفہ عمر ثانی کے بیٹے۔ ۱۲۶ھ/۷۴۴ء میں یزید ثالث نے عراق کا والی مقرر کیا، لیکن انھوں نے جلد ہی وہاں کے شامی سرداروں کو ناراض کر لیا۔ انھیں شکایت تھی کہ یہ والی ان کے مقابلے میں عراقیوں سے ترجیحی سلوک روا رکھتا ہے۔ مروان ثانی کی تخت نشینی کے بعد عبداللہ بن معاویہ [ابن] جعفر نے، جو حضرت علیؓ کے بھائی حضرت جعفرؓ کی اولاد میں سے تھے، محرم ۱۲۷ھ/اکتوبر ۷۴۴ء میں کوفے میں ہنگامہ برپا کر دیا۔ عبداللہ بن عمر بن عبدالعزیز نے انھیں کوفے سے نکال دیا، مگر اس کے بعد انھوں نے اپنی دعوت دوسرے علاقوں میں منتقل کر دی۔ جب مروان نے عراق کی ولایت النضر بن سعید الحرشی کو تفویض کی تو عبداللہ نے ہٹ سے کام لے کر اپنے منصب کو چھوڑنے سے انکار کر دیا۔ جب النضر کوفے پہنچا تو عبداللہ حیرہ میں مقیم رہا۔ چنانچہ دونوں میں لڑائی چھڑ گئی، لیکن جلد ہی ایک مشترک دشمن بیچ میں آ کودا اور وہ تھا خارجی سردار الضحاک بن قیس۔ اب ان دونوں کو مجبوراً صلح کرنا پڑی اور انھوں نے اپنی فوجوں کو بھی ملا کر ایک کر لیا۔ رجب ۱۲۷ھ/اپریل ۷۴۵ء میں الضحاک نے دونوں کو شکست دے کر کوفہ فتح کر لیا اور عبداللہ واسط میں ہٹ آئے۔ دونوں والیوں میں پھر سابقہ نزاع عود کر آئی اور الضحاک ہی نے دوبارہ اس [illegible]۔ الضحاک نے شہر کا محاصرہ [illegible] بازی رہی [illegible]

صلح پر مجبور ہو گئے۔ بعد میں مروان نے انہیں گرفتار کر لیا اور عام روایت کے مطابق وہ بمقام حرّان قید کی حالت میں ۱۳۲ھ/۷۴۹-۷۵۰ء میں طاعون سے فوت ہوئے۔

مآخذ: (۱) الطبری، ۲: ۱۸۵۴ ببعد؛ (۲) ابن الأثیر، ۵: ۲۲۸ ببعد؛ (۳) G. Weil: *Gesch. d. Chalifen*؛ (۴) J. Wellhausen: *Das arab. Reich*؛ (۵) Caetani و Gabrieli: *Onomasticon*، ص ۳۹۹ ببعد؛ ۲: ۱۰۸۲۔

(K. V. Zetterstéen)

* **عبداللہ بن محمد**: رک بہ ابن مسرخی۔

* **عبداللہ بن محمد: التّعایشی**: (اس کے نام کا تلفظ ہمیشہ عبدالّلہ (باعلان کسرہ) کیا جاتا ہے۔) محمد احمد [رک بآن] مہدی سوڈان کا جانشین تھا اور اولاد ام مُرہ سے تعلق رکھتا تھا، جو دارفور کے قبیلۂ تعایشہ کی مویشی پالنے والی (بقّارہ) عرب شاخ جُبَرات [جبارات] کا ایک بطن ہے۔ کہتے ہیں کہ اس کا پردادا ایک تونسی "شریف" تھا، جس نے اس قبیلے کی ایک عورت سے شادی کر لی تھی۔ اس کے والد محمد بن علی کرار کا عرف تورشین [= تورشَین] بمعنی بد شکل بیل تھا۔ مذہبیت کا ادعا اس خاندان میں موروثی تھا، بالخصوص باپ اور بیٹا دونوں خاصی شہرت کے مالک تھے۔ زُبیر رحمہ جو ایک مشہور مصری تاجر اور دار فور کا فاتح بھی تھا، بیان کرتا ہے کہ دار فور کی لڑائی (۱۸۷۳ء) میں اس نے عبداللہ کو قیدی بنا لیا تھا اور وہ اس کے ساتھیوں قتل ہوتے ہوتے بال بال بچ گیا، نیز یہ کہ وہ اس وقت بھی مہدی منتظر کی جستجو میں تھا۔ تورشین کردفان کے ایک قبیلے جمعہ [الجمع] میں فوت ہوا تھا اور روایت ہے کہ اس نے اپنے بیٹے کو ہدایت کی تھی کہ وہ مہدی موعود محمد احمد کی تلاش کرے۔ جب محمد احمد ابا الجزیرہ میں تھا اور اس نے مہدویت کا اعلان نہیں کیا تھا تو اس وقت بھی عبداللہ اس کی خدمت میں حاضر رہا اور وہی اس کی دعوت پر پہلا ایمان لانے والا تھا۔ تبلیغ و جہاد کے زمانے (۱۸۸۱ء تا ۱۸۸۵ء) میں عبداللہ مہدی کا مقرب ترین مشیر تھا اور ان کامیابیوں میں جن کا خاتمہ سقوط خرطوم (۲۶ جنوری ۱۸۸۵ء) پر ہوا اس کی قائدانہ صلاحیتوں کو بڑا دخل تھا۔ مہدی نے اپنے ایک مکتوب محررہ ۱۰ ربیع الاوّل ۱۳۰۰ھ/۲۶ جنوری ۱۸۸۳ء میں عبداللہ کو الصّدیق کا خطاب دے کر اپنا خلیفہ اور افواج مہدویہ کا امیر مقرر کر دیا۔ جب اُم دُرمان میں مہدی کی وفات ہوئی (۲۲ جون ۱۸۸۵ء) تو عبداللہ نے نوزائیدہ مہدوی ریاست کا نظم و نسق سنبھال لیا۔ چونکہ عبداللہ مہدی کی دعوت پر دل سے یقین رکھتا تھا اور خود بھی بڑی صلاحیتوں کا مدعی تھا، اس لیے اس نے مہدی کے مذہبی ضوابط و احکام پر نہایت سختی سے عمل کیا اور اس کے ساتھ ہی اپنے دنیوی نصب العین یعنی شخصی و مستبدانہ حکومت کے قیام سے بھی غافل نہ رہا۔ اس مقصد کے پیش نظر اس نے مہدی کے قریبی رشتے داروں (اشراف) کا تمام اثر و رسوخ ختم کر دیا اور قبائلی سرداروں، نیز اپنے حریف مدعیان تقدس کی مزاحمت کو کچل ڈالا۔ عبداللہ فوجی قائد نہیں تھا، لیکن اسے چند قابل امیروں کی خدمت حاصل تھی، جنہوں نے عبداللّٰہی حکومت کے لیے مثلاً ان آخری چوکیوں پر بھی قبضہ کر لیا جن پر مصر کے حفاظتی دستے بدستور متعین تھے۔ عبداللہ نے مشرقی صوبے کا حاکم عثمان دقنہ کو مقرر کیا، جو بڑا دلیر و جسور تھا۔ اس کی مصری و انگریزی افواج سے، جن کا مرکز سواکن ساحل تھا، کئی بار جھڑپیں ہوئیں اور ان میں اس نے کبھی فتح پائی اور کبھی شکست

کہانی۔ ۱۸۸۷ء اور ۱۸۸۹ء کی درمیانی مدت میں تھوڑے تھوڑے وقفے کے بعد حبشہ سے جنگ ہوتی رہی۔ ۱۸۸۷ء میں مہدویوں نے گندر Gundar کو لوٹا؛ ۹ مارچ ۱۸۸۹ء کو قلابات کی جنگ ہوئی، جہاں معرکۂ جنگ میں بادشاہ حبش John کے مارے جانے کی وجہ سے حبشہ کی فتح شکست فاش میں تبدیل ہو گئی۔ اپنی حکمت عملی کے نفاذ میں عبداللہ کردفان اور دار فور کے ان بقاری قبائلیوں پر اعتماد کرتا تھا جنہیں لا کر وہ وسطی سوڈان میں بسا چکا تھا۔ یہ قبائلی بہت غیر مقبول ہو گئے، کیونکہ انہیں بعض خاص رعایتیں بھی دی گئی تھیں اور وہ غارتگری کے بھی خوگر تھے۔ عبداللہ کا نہایت قابل اعتماد مصاحب اس کا بھائی یعقوب تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے بڑے بیٹے عثمان شیخ الدین کو اپنا جانشین بنانے کا ارادہ رکھتا تھا۔

اس کے عہد حکومت کی بڑی شکست وہ تھی جو ایم توشکی کے مقام پر ہوئی (۳ اگست ۱۸۸۹ء)۔ اس مہم میں مہدوی افواج کا سالار عبدالرحمٰن النجومی تھا، جس نے ناکافی افواج کے ساتھ مصر پر حملہ کیا تھا۔ اب وہ ملک جس پر عبداللہ اب تک مطلق العنانی سے حکومت کر رہا تھا مسلسل جنگوں اور ۱۸۸۹ء کے خوفناک قحط سے تباہ ہو رہا تھا۔ اس وقت مصر کی عملی حکومت دراصل برطانیہ کے ہاتھ میں تھی۔ برطانیہ نے سوڈان کو دوبارہ فتح کرنے کا فیصلہ کیا تو عبداللہ کی حکومت کے خاتمے کا وقت قریب آ گیا۔ دنقلہ پر قبضہ کرنے کے بعد انگریزی۔ مصری افواج نے ام درمان Omdurman کی طرف پیش قدمی کر کے مہدوی فوج کو ایک فیصلہ کن شکست دی (۲ ستمبر ۱۸۹۸ء)۔ عبداللہ بھاگ کر کردفان میں چلا گیا، جہاں وہ اپنے بہت سے پیرووں کے ہی ہوئے پھر اور سال بھر اپنے آپ کو سنبھالے رہا۔ ام دبیکرات کی آخری جنگ میں اس نے بڑی بہادری اور شان سے جان دی (۲۴ نومبر ۱۸۹۹ء)۔

مہدی اور اس کے پیرووں کا دعوٰی یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور قرون اولٰی کے مسلمانوں کے اسوۂ حسنہ کو دوبارہ زندہ کر رہے ہیں اور عبداللہ کے ان خطوط سے جن میں اس نے سلطان ترکی، خدیو مصر اور ملکہ وکٹوریہ کو مہدوی مذہب قبول کرنے کی دعوت دی تھی یہ عیاں ہے کہ مہدویت کی روح زمانے کی رو کے خلاف تھی۔ اگرچہ عبداللہ اپنے بیرونی دشمنوں اور مشتبہ حریفوں سے نہایت بے رحمی سے پیش آتا تھا اور اپنے ملک کے مادی مفاد کو نظر انداز کر کے حکومت کر رہا تھا، تاہم وہ اپنے مذہبی عقیدے اور بقاری عربوں کے قبائلی ضابطہ (معاشرت) کا وفادار رہا۔ یورپی مصنف اس کے عہد حکومت کی بے رحمی اور بربریت پر زور دیتے ہیں، لیکن سوڈانی روایات میں اس کی شخصی زندگی کی سادگی، فیاضانہ مہمان نوازی اور میدان جنگ میں بہادری کی تعریف باقی ہے۔ اس کے اپنی بیویوں اور لونڈیوں سے آٹھ بیٹے اور گیارہ بیٹیاں تھیں اور یہ اولاد ان بچوں کے علاوہ تھی جو طفولیت میں فوت ہو گئے تھے۔

مآخذ: (۱) F. R. Wingate: *Mahdiism in the Egyptian Sudan*، لندن ۱۸۹۱ء؛ (۲) J. Ohrwalder: *Ten years captivity in the Mahdi's Camp*، مترجمہ F. R. Wingate، لندن ۱۸۹۲ء، متعدد بار طبع ہوئی؛ (۳) R. Slatin: *Fire and sword in the Sudan*، مترجمہ F. R. Wingate، لندن ۱۸۹۶ء، متعدد بار طبع ہوئی؛ (۴) نعوم شقیر: تاریخ السّودان، قاہرہ ۱۹۰۳ء، اس میں کئی اصلی دستاویزات موجود ہیں؛ (۵) J. A. Reid: *Some notes on the Khalifa*

Abdullahi, Sudan Notes and Records، ۱۹۴۸ء، ص ۲۰۷ ببعد (زبانی روایات پر مبنی)؛ (۶) A. B. Theobald: The Mahdiyya، لنڈن ۱۹۵۱ء؛ (۷) نیز دیکھیے مآخذ بذیل محمد احمد و سوڈان (شرقی)؛ (۸) عبداللہ کے دور حکومت کے اسناد و اوراق، جن میں پچاس ہزار دستاویزات ہیں، خرطوم میں محفوظ ہیں۔

(S. HILLELSON)

* **عبداللہ بن محمد:** شریف مکہ، رک بہ مکہ۔

* **عبداللہ بن محمد:** بن عبدالرحمٰن المروانی، قرطبہ کا ساتواں اموی امیر۔ وہ اپنے بھائی المنذر کا جانشین ہوا، جو ۱۵ صفر ۲۷۵ھ/۲۹ جون ۸۸۸ء کو قلعۂ ببشتر (Bobastro) کے محاصرے، جو عمر بن حفصون کی بغاوت کا مرکز تھا، فوت ہو گیا تھا۔ جن حالات میں المنذر کی موت واقع ہوئی ان سے شبہہ ہوتا ہے کہ اس میں عبداللہ کا کوئی ہاتھ تھا۔ تخت نشینی کے وقت عبداللہ کی عمر چوالیس سال تھی۔ وہ ۲۲۹ھ/۸۴۴ء میں پیدا ہوا اور یکم ربیع الاول ۳۰۰ھ/۱۶ اکتوبر ۹۱۲ء کو فوت ہوا۔ اس نے پچیس سال حکومت کی۔ اس کے عہد کے مکمل حالات و وقائع تذکرہ ابن حیان کی تصنیف المقتبس کے اس حصے میں ملتے ہیں جو آکسفرڈ میں ایک مخطوطے کی صورت میں محفوظ ہے۔ اس مخطوطے سے اہل علم مدت سے واقف ہیں اور اسے استعمال بھی کرتے رہے ہیں، چنانچہ M. M. Antuña نے اس کا ایک کسی قدر ناقص ایڈیشن بھی ۱۹۳۷ء میں پیرس سے شائع کیا تھا۔

سیرت نگاروں نے عبداللہ کے حالات لکھتے وقت اس کی بے رحمی اور بے باکی کا ذکر نہیں کیا، البتہ اس کی میانہ روی، تقوٰی اور اسلامی ثقافت کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ہم اس کی اس قابلیت کو تسلیم کر سکتے ہیں کہ اس نے ایک نہایت نازک دور میں اندلس کے اموی خاندان کو قائم رکھا اور بے شمار داخلی خطرات کا کامیابی سے مقابلہ کیا، خصوصاً اس اندلسی بغاوت کا جو مولدوں کی سازش اور اشبیلیہ اور البیرۃ کے عرب سرداروں کی عصبیت کا نتیجہ تھی۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے "امویان اندلس"۔

مآخذ: (۱) Lévi-Provençal: Esp. Mus.، ۱: ۲۹۴ (عربی مآخذ کی فہرست، حاشیہ ۱) تا ۳۹۴؛ (۲) Dozy: Hist. Mus. Esp.، از ۲: ۵۵؛ ۲: ۲۱ تا ۹۳۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

عبداللہ بن محمد: بن علی، ابو اسمٰعیل ؒ عبداللہ بن ابی المنصور محمد بن علی الانصاری، ۲ شعبان ۳۹۶ھ/۴ مئی ۱۰۰۶ء کو بروز جمعہ ہرات کے قلعۂ کہندژ میں پیدا ہوئے (نفحات الانس، لکھنؤ، ص ۲۷۴؛ رضا قلی ہدایت: ریاض العارفین، ص ۵۰؛ وہی مصنف: مجمع الفصحاء، ۱: ۶۷)۔ وہ علم تفسیر، حدیث، لغۃ العرب، انساب اور تاریخ کے جید عالم تھے، چنانچہ وہ خود کہتے ہیں کہ انھوں نے ستر سال علم سیکھا اور علمی کتابیں لکھیں (نفحات، ص ۲۸۴؛ طبقات الاولیاء، ص ۱۰۹)۔ انھوں نے بغداد اور رے کا سفر بھی اسی غرض سے اختیار کیا، جہاں انھوں نے ابن احمد جارودی، یحیی بن عمار السجزی اور ابوذر الہروی جیسے فضلائے عصر سے کسب فیض کیا۔ علاوہ ازیں انھوں نے اپنے وطن ہرات میں متعدد شیوخ سے علم حدیث کی تحصیل کی اور اس میں اس قدر مہارت بہم پہنچائی کہ ان کو لاکھ حدیثیں حفظ ہو گئیں (الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۳: ۳۵۰، ۳۵۹؛ السیوطی: طبقات الحفاظ، ۱۳: ۴۴)۔ تصوف میں ان کا پایہ بہت بلند ہے۔ وہ صاحب حال و کرامات صوفی اور سلسلۂ انصاریہ کے بانی ہیں، جس کے پیرو ہرات اور خراسان میں پائے جاتے ہیں۔ شیخ ابوالحسن خرقانی (دیکھیے تذکرۃ الاولیاء، طبع نکلسن، ۲: ۲۰۱، ۲۰۵) ان

کے مرشد اعلٰی تھے ۔ دیگر شیوخ میں ابو علی زرگر، اسمٰعیل دبّاس، ابو محمد حفص کورتی اور شیخ عمّو جیسے صوفیۂ کرام شامل ھیں ۔ سلوک کی ابتدائی منزلوں میں انھوں نے ابن نصر المالینی (؟) سے فیض حاصل کیا (نفحات الأنس، نولکشور، ص ۳۹۰ ببعد، ۳۲؛ تذکرة الاولیاء، طبع نکلسن، ۲ : ۲۰۱) ۔ وہ فطری شاعر تھے ۔ نیز انھیں شعراے اسلام و جاھلیت کے بہت سے اشعار یاد تھے ۔ وہ پیر انصاری، پیر ھری یا پیر ھرات تخلّص کرتے تھے ۔ ان کی شاعری پر تصوّف کا رنگ غالب ہے ۔ انھوں نے تین فارسی دیوان یادگار چھوڑے (کشف الظنون، ۳ : ۲۹۳)، جو اب ناپید ھیں ۔

وہ مذھب امام احمد بن حنبل کے پیرو اور اپنے عقیدے میں متشدّد تھے ۔ ان کا قول تھا : "مذھبُ احمدَ احمدُ مذھب"۔ اھل بدعت کے وہ سخت مخالف تھے ۔ متکلمین سے بھی انھیں عداوت تھی (دیکھیے ابن ابی یعلٰی : طبقات الحنابلة، دمشق، ص ۴۰۱ : "وکان سیفًا مسلولًا علی المخالفین و جذعًا فی عیون المتکلّمین") ۔ اسی غلو کی بنا پر حکّام سے شدید اختلاف تک نوبت پہنچی اور کئی مرتبہ جلا وطن کیے گئے (تذکرة الاولیاء، ۲ : ۲۰۴) ۔ آخری مرتبہ وزیر نظام الملک طوسی کے ایما پر، جو ان سے حسن عقیدت رکھتا تھا، ۴۸۰ھ میں جلا وطنی کا حکم منسوخ ھوا اور ھرات واپس آئے (مقالہ از A. J. Arberry در Islamic Culture، ۱۹۳۶ء، ص ۳۶۹) ۔ انھوں نے اسی شہر میں باختلاف روایت ماہ ذوالحجہ میں (السیوطی : طبقات الحفاظ، ۳ : ۲۴) یا ۹ ربیع الآخر ۴۸۱ھ کو (سفینة الاولیاء، ص ۴۴؛ خزینة الاولیاء، ۲ : ۲۳۶) وفات پائی اور آبادی سے متصل گازرگاہ میں دفن ھوے ۔ ان کا مزار مرجع خلائق ہے ۔ مزار کا حال C. E. Yates : *Northern Afghanistan*، ص ۳۳ تا ۳۷، میں درج ہے ۔

نفحات میں انھیں شیخ الاسلام کے لقب سے یاد کیا گیا ہے ۔ یہ خطاب خلیفة المقتدی باللہ نے انھیں عطا کیا تھا ۔ اس کے باوجود تمام عمر فقر و فاقہ اور عسرت و تنگدستی میں بسر کی ۔

وہ متعدد کتابوں کے مصنف ھیں، جن میں طبقات الصوفیہ، منازل السائرین، ذم الکلام و اھلہ، انوار التحقیق، اربعین فی الصفات، کنز السالکین (زاد العارفین یا گنج نامہ)، تفسیر قرآن بزبان درویشان، رسالۂ مناجات (= الٰہی نامہ)، تحفة الوزراء یا نصیحت نامۂ نظام الملک اور کتاب اسرار شامل ھیں ۔ [طبقات الصوفیہ کے عکسی مخطوطے کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب میں موجود ھیں جو کتاب خانۂ نافذ پاشا استانبول سے لیے گئے ھیں ۔ اس کتاب خانے میں کتاب کا عدد ۴۱۸۱ - ۳۲۶ ہے ۔ ایک نسخہ کتاب خانۂ نورعثمانیہ استانبول میں ہے (عدد ۲۵۰۰) ۔ ایک اور نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کے کتاب خانے میں ہے (عدد ۲۳۲ D) ہے] ۔ تصوف پر اپنی تصنیفات میں انھوں نے فنا فی التوحید کی حقیقت پر بحث کی ہے اور توحید شہودی کو زبدۂ مقامات قرار دیا ہے (نفحات الانس، ص ۲۷۵) ۔ اسی سبب سے انھیں حلولی اور اتحادی سمجھا گیا ہے ۔ علامہ ابن قیم (م ۷۵۱ھ) نے شرح منازل السائرین میں اس خیال کی مذمّت و ملامت سے تردید کی ہے ۔

خواجہ عبداللہ کی نثر بیشتر مسجع، دلکش اور سلیس ھوتی ہے ۔ صوفیہ میں ان کے رسالۂ مناجات کو خاص مقبولیت حاصل ہے اور اس کے متعدد ایڈیشن یورپ، ھندوستان اور ایران میں طبع ھو چکے ھیں ۔ بقول پروفیسر آربری، صوفیانہ شاعری میں عبداللہ انصاری ایک ایسی طرز کے موجد ھیں جس کا اثر ایران کے صوفی شعراء مثلاً حکیم سنائی، خواجہ فرید الدین عطّار، سعدی شیرازی، خواجہ حافظ اور

مولانا جامی کی تعلیمات پر پڑا (*Islamic Culture*، محلّ مذکور)۔

خواجہ انصاری کے شاگردوں میں ابوالوقت عبدالاوّل ابن عیسی السّجزی اور ابوالفتح محمّد بن اسمٰعیل الکاسی جیسے فضلا کو ممتاز حیثیت حاصل تھی۔

مآخذ: (۱) القاضی ابوالحسین محمّد بن ابی یعلی محمّد بن الحسین بن الفرّاء (م ۵۲۶ھ)، (مختصر از شمس الدین النابلسی): طبقات الحنابلۃ، [illegible] و تعلیق احمد عبید، دمشق [illegible]، ص [illegible]؛ (۲) ابوالفرج عبدالرحمٰن ابن رجب: ذیل [illegible]؛ (۳) الذّهبی: تاریخ الاسلام، [illegible]؛ (۴) السُّبکی: [illegible] طبقات الشافعیۃ الکبرٰی، ۳: ۱۱۷؛ (۵) [illegible] ص [illegible]؛ (۶) [illegible]؛ (۷) الجامی: نفحات الانس، [illegible]؛ (۸) الصَّفدی: الوافی بالوفیات، [illegible] استانبول (عکسی [illegible] Gabrieli، [illegible] ص ۲۰۱)؛ (۹) حمداللہ المستوفی: تاریخ گزیدہ، ص [illegible]؛ (۱۰) ابن عماد: شذرات الذّھب، ۳: [illegible]؛ (۱۱) غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، ۲: [illegible]؛ (۱۲) محمّد امین رازی: ہفت اقلیم، [illegible]؛ (۱۳) [illegible] ایران، [illegible]؛ (۱۴) ابو طالب اصفہانی: خلاصۃ الافکار، [illegible]؛ (۱۵) احمد علی سندیلوی: مخزن الغرائب، [illegible]؛ (۱۶) [illegible]؛ (۱۷) فصیح [illegible]: مجمل [illegible]؛ (۱۸) معصوم علی شیرازی: طرائق الحقائق، ۲: [illegible]؛ (۱۹) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، [illegible]؛ (۲۰) والہ داغستانی: ریاض الشعراء، بذیل عبداللہ انصاری؛ (۲۱) Rieu، [illegible]؛ (۲۲) فہرست مخطوطات در موزہ بریطانیہ، [illegible]؛ خریدۃ القصر (فہرست [illegible] لاہور)، ۱: ۲۱۷؛ (۲۳) R. Levy در JRAS، ۱۹۲۹ء، ص [illegible]؛ (۲۴) W. Ivanow در مجلّۂ مذکور، ۱۹۲۳ء، [illegible]؛ (۲۵) JRAS، ۱۹۲۳ء، [illegible]؛ (۲۶) Der Islam، [illegible]؛ (۲۷) Islamica، [illegible]؛ (۲۸) براؤن: [illegible]؛ (۲۹) براؤن: Literary Hist. of Persia، [illegible]؛ (۳۰) C. A. Storey: Persian Literature، [illegible]؛ (۳۱) عبدالقادر: تذوین عرفان؛ (۳۲) حسین بن غیاث الدین محمود: [illegible]؛ (۳۳) Ethé: فہرست مخطوطات در انڈیا آفس، بذیل عبداللہ انصاری و [illegible]۔

([illegible] انصاری)

عبداللہ بن مسعودؓ: رک بہ ابن مسعودؓ۔ ⊛

عبداللہ بن مُسلم: رک بہ ابن قتیبہ۔ ⊛

عبداللہ بن مُطیع: بن الاسود العدوی، ⊛ [illegible] یزید اوّل کے خلاف بغاوت میں عبداللہ بن حنظلہ (رک باں) کے ساتھ ایک اہم کردار ادا [illegible] بن مطیع نے دیکھا کہ یزید اوّل کی [illegible] کے بعد اموی حکومت کے خلاف جذبۂ مخالفت بڑھ رہا ہے تو انہوں نے مدینے کو چھوڑنا چاہا، لیکن حضرت عبداللہ بن عمرؓ (رک باں) نے [illegible] ابن عمرؓ کے دلائل کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا اور وہیں رہ گئے۔ جب اہل مدینہ نے نئے خلیفہ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا [illegible] قریشی عناصر کی قیادت کی اور ذوالحجہ ۶۳ھ/اگست ۶۸۳ء میں جنگ حرّہ میں شامل ہوئے۔ جب اہل مدینہ کو شکست فاش ہوئی تو وہ بھاگ کر مکّے میں امویوں کے حریف حضرت عبداللہ ابن الزبیرؓ (رک باں)

کے پاس چلے گئے، جنھوں نے انھیں رمضان ۶۶ھ/ اپریل ۶۸۶ء میں کوفے کا والی مقرر کر دیا۔ تھوڑے ہی عرصے بعد المختار بن ابی عُبَید [رک بآں] نے کوفے پر حملہ کر دیا، جس کی تاب نہ لاتے ہوئے عبداللہ ابن مطیع نے بصرے میں پناہ لی۔ بعد ازاں مکّے میں حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے پاس پہنچ کر وہ ان کی فوج میں شامل ہو گئے اور ۷۳ھ/ ۶۹۲ء میں انھی کے ساتھ شہید ہوئے۔

مآخذ: (۱) البلاذری: انساب، ج ۵، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن سعد: طبقات، ۵: ۱۰۶ ببعد؛ (۳) الطبری، ۲: ۶۳۳ ببعد؛ (۴) ابن الاثیر، ۴: ۱۰ ببعد؛ [(۵) ابن قتیبہ: المعارف، طبع ثروت عکاشہ، ص ۳۹۵؛ (۶) ابن کثیر: البدایۃ و النہایۃ، ۸: ۳۰۳؛ (۷) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ مع مآخذ؛ (۸) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ج ۳، بمدد اشاریہ]۔

(K. V. ZETTERSTEEN و CH. PELLAT)

عبداللہ بن معاویہ: ایک طالبی، جس نے اموی حکومت کے خلاف خروج کیا۔ حضرت علیؓ کے ایک پوتے ابو ہاشم کی وفات پر امامت کے مختلف دعویدار پیدا ہو گئے تھے۔ بعض کہتے تھے کہ ابو ہاشم نے حق امامت محمد بن علی عباسی کو باقاعدہ طور پر منتقل کر دیا تھا اور بعض کا دعوٰی یہ تھا کہ ابو ہاشم نے عبداللہ بن عمرو الکندی کے حق میں خلافت کی وصیت کی تھی اور اسے امام بنانا چاہتے تھے۔ بہرحال چونکہ الکندی اپنے متبعین کی توقعات کے مطابق ثابت نہ ہوا، اس لیے انھوں نے اسے چھوڑ دیا اور حضرت علیؓ کے بھائی حضرت جعفرؓ کے ایک پوتے عبداللہ بن معاویہ کو اپنا امام برحق قرار دیا۔ اس کا دعوٰی تھا کہ الوہیت اور نبوت دونوں اس میں جمع ہو گئی ہیں کیونکہ اللہ کی روح (تناسخ کے ذریعے) مختلف افراد میں یکے بعد دیگرے منتقل ہونے کے بعد آخر کار اس میں حلول کر گئی ہے۔ اس دعوے کی وجہ سے اس کے پیرو تناسخ کے قائل اور قیامت کے منکر تھے۔ اسی طرح وہ عالم غیب ہونے کا بھی مدعی تھا۔ محرم ۱۲۷ھ/ اکتوبر ۷۴۴ء میں عبداللہ نے کوفے میں علم بغاوت بلند کیا۔ اس کے بہت سے پیرووں نے، خصوصاً جو الزیدیہ [رک بآں] میں سے تھے، اس کا ساتھ دیا۔ زیدیوں نے کوفے کے قلعے کو فتح کر کے والی کوفہ کو بھگا دیا، لیکن بہت جلد عراق کے حاکم عبداللہ بن عمر بن عبدالعزیز نے اس کی تدابیر و مساعی کو ناکام بنا دیا۔ جب لڑنے کا وقت آیا تو کوفیوں نے، جو ہمیشہ سے ناقابل اعتماد رہے ہیں، اس کا ساتھ چھوڑ دیا۔ صرف زیدی بہادری سے لڑے اور اس وقت تک لڑتے رہے جب تک کہ عبداللہ کسی رکاوٹ کے بغیر پسپا ہونے میں کامیاب نہ ہو گیا۔ وہ کوفے سے نکل کر پہلے مدائن اور پھر الجبال میں وارد ہوا۔ اس کی طاقت ابھی کسی طرح بھی ختم نہ ہوئی تھی۔ کوفے اور دیگر مقامات کے لوگ اس کے گرد جمع ہو گئے اور اس نے بہت جلد ایران کے چند مقامات پر قبضہ کر لیا۔ اس نے کچھ عرصے تک اصفہان میں قیام کیا اور پھر اِصْطَخر میں مقام کیا۔ چونکہ عراق و خراسان کی بدامنی کی وجہ سے ایران میں عارضی طور پر حکومت کمزور ہو گئی تھی، اس لیے عبداللہ کو الجبال، اھواز، فارس اور کرمان کے بڑے حصے پر قابض ہونے میں کوئی دقت پیش نہ آئی۔ جو خارجی ضحاک کے ماتحت مروان ثانی سے لڑتے تھے وہ پسپا ہو کر عبداللہ کی سرحد میں آ گئے۔ خاندان کے دیگر معززین بھی [illegible] عباسیوں سمیت عبداللہ سے مل گئے، لیکن اس کے باوجود آخر میں اس کا زور ٹوٹ گیا۔ مروان نے اپنے ایک سپہ سالار عامر بن ضبارہ کو خارجیوں کے تعاقب کا حکم دیا۔ یہ سپہ سالار اپنی فوج سمیت

عبداللہ کے علاقے میں داخل ہو گیا اور اس کی حکومت کو دفعۃً ختم کر دیا۔ ۱۲۹ھ/۷۴۶-۷۴۷ء میں اسے مرو الشاذان کے مقام پر شکست ہوئی۔ وہ بھاگ کر خراسان میں پہنچا، جہاں عباسیوں کے مشہور سپہ سالار ابو مسلم خراسانی نے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اس کی موت کے بعد اس کے پیرو، جو الجناحیہ [رک بآں] کہلاتے تھے، یہی کہتے رہے کہ عبداللہ زندہ ہے اور جلد واپس آئے گا۔ دوسری طرف حارثیوں کا عقیدہ یہ تھا کہ اس کی روح اسحٰق بن زید بن الحارث الانصاری کے جسم میں حلول کر گئی ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری، ۲: [illegible]؛ (۲) ابن الاثیر، ۵: [illegible]؛ (۳) المسعودی: مروج، ۶: [illegible]؛ (۴) الشہرستانی، ص [illegible]؛ (۵) [illegible]؛ (۶) G. Weil: *Gesch. d. Chalifen*، [illegible]؛ (۷) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، [illegible]؛ (۸) الزرکلی: الاعلام، ذیل مادہ، بالخصوص ماخذ؛ (۹) Caetani و Gabrieli: *Onomasticon*، [illegible]۔

(K. V. Zettersteen)

٭ عبداللہ بن المُعتز: رک بہ ابن المعتز۔

٭ عبداللہ بن المقفع: رک بہ ابن المقفع۔

٭ عبداللہ بن موسٰی: بن نُصَیر، موسٰی بن نُصَیر [رک بآں]، فاتح ہسپانیہ و المغرب، کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ جب اس کا والد اندلس کی مہم پر گیا تو افریقیہ کا نظم و نسق اس کے حوالے کر دیا (۹۳ھ/۷۱۲ء)۔ ہسپانیہ کی فتوحات پر خلیفہ ولید نے موسٰی کو شام میں طلب کیا (جہاں سے وہ لوٹ کر نہ آیا) تو عبداللہ کو دوبارہ افریقیہ کا متولی کر دیا۔ جب خلیفہ سلیمان نے دیکھا کہ افریقیہ پر موسٰی کا ایک بیٹا (عبداللہ)، اندلس پر دوسرا (عبدالعزیز) اور المغرب پر تیسرا (عبدالملک) مسلط ہے تو اسے خطرہ پیدا ہو گیا؛ چنانچہ اس نے خاندان موسٰی کی بے حرمتی و رسوائی میں عبداللہ کو بھی شامل کر لیا اور اسے ۹۶ھ/۷۱۴-۷۱۵ء میں معزول کر کے اس کی جگہ محمد بن یزید کو والی مقرر کر دیا۔ مؤخر الذکر نے ۹۷ھ/۷۱۵ء میں اپنا عہدہ سنبھالا۔ عبداللہ کا انجام کیا ہوا؟ اس کے بارے میں علم و توثق سے کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کہا جاتا ہے کہ بشر بن صفوان نے اپنے عہد ولایت میں عبداللہ بن موسٰی پر بیجا الزام عائد کر کے اسے ۱۰۲ھ/۷۲۰ء میں موت کے گھاٹ اتار دیا اور اس کا سر خلیفہ یزید بن عبدالملک کے پاس شام بھیج دیا۔

مآخذ: (۱) ابن عذاری، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ (۲) البلاذری: فتوح، ص ۲۳۱؛ (۳) ابن تغری بردی (طبع Juynboll-Matthes)، ۱: [illegible]؛ (۴) ابن عبدالحکم: فتوح [illegible]، Gateau، الجزائر [illegible]، بمدد اشاریہ۔

(R. Basset)

٭ عبداللہ بن مَیمُون: الحارث بن عبداللہ بن ابی ربیعۃ المخزومی (ابن الزبیر کا مقرر کردہ والی بصرہ، دیکھیے الطبری، بمدد اشاریہ) کے گھرانے کا ایک مولی، جسے اثنا عشری شیعیوں کی کتابوں میں امام جعفر الصادقؑ کے رواۃ حدیث میں شمار کیا جاتا ہے (الکشی: [illegible]؛ ابن بابویہ القمی: [illegible]؛ Ivanow: *Alleged Founder* [illegible]، ص [illegible] تا [illegible]؛ نیز دیکھیے شیعوں کی کتب رجال، مثلاً الکشی: معرفۃ اخبار الرجال، ص [illegible]؛ النجاشی: الرجال، ص [illegible]؛ الطوسی: فہرست، ص [illegible])۔ اس کا ذکر اہل سنت کی کتب رجال میں بھی ملتا ہے، مثلاً الذہبی: میزان الاعتدال، ۲: [illegible]؛ [illegible] اس نے روایات اہل [illegible] کے [illegible] نقلاً عن [illegible] کیا گیا ہے؛ ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۶: [illegible])۔ چونکہ امام جعفر الصادقؑ کی وفات ۱۴۸ھ/۷۶۵ء میں ہوئی

تھی، اس لیے عبداللہ کا زمانۂ حیات دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کا وسط اور نصف آخر بنتا ہے۔ اس کے والد میمون القدّاح (بقول النجاشی "تیر تراشنے والا" [ببری القدّاح] نہ کہ کحّال کو اثنا عشری مصنّفین نے امام جعفر الصادقؑ کے والد محترم محمّد باقرؑ کے اصحاب میں شمار کیا ہے۔ اسمٰعیلی مآخذ بھی میمون اور عبداللہ کو اصحاب امام باقرؑ و امام جعفرؑ میں سے قرار دیتے ہیں (دیکھیے Lewis : *Origins*، ص ٦٥ تا ٦٧)۔

فرقۂ اسمٰعیلیّہ [رک بآں] کے خلاف لکھنے والے مصنّفین چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے عبداللہ کے فرقۂ اسمٰعیلیہ کی بنیاد رکھنے کے متعلق ایک طویل اور رنگین کہانی بیان کرتے ہیں۔ ان تمام بیانات کا مرجع و مآخذ ابن رزام ہے (جو چوتھی صدی ہجری کے آغاز/دسویں صدی عیسوی میں ہوا ہے)، جس کی عبارت کا اقتباس الفہرست، ص ١٨٦ موجود ہے۔ اس کہانی کا ماحصل یہ ہے کہ وہ القدّاح کے بردیصانی ہونے کی بنا پر بعد کے تذکرہ نگاروں نے اسے "ابن دَیصان" سمجھ لیا اور اس نسب کی اختراع شاید اس وجہ سے ہوئی کہ وہ میمون ابن دیصان (Bardesanes) کا مبینہ پیرو تھا۔ وہ ایک انتہا پسند انسان تھا، ابوالخطّاب کا متبع اور فرقۂ میمونیہ کا بانی تھا۔ اس کے بیٹے عبداللہ نے نبوت کا دعوٰی کیا اور اپنے دعوے کے اثبات کے لیے مداریوں کی سی شعبدہ بازی سے کام لیا۔ اس نے دنیوی اقتدار حاصل کرنے کے لیے ایک تحریک چلائی جس میں ایمان کے سات مدارج قائم کیے، جن میں سے آخری درجہ شرمناک الحاد و عیاشی کا تھا۔ اس کا دعوٰی یہ تھا کہ میں مہدی منتظر یعنی محمد بن اسمٰعیل کی طرف سے مقرر ہو کر آیا ہوں اور انھیں کے لیے کام کر رہا ہوں۔ وہ اھواز کے قریب ایک مقام قورج العباس کا رہنے والا تھا۔ لیکن اس نے اپنا صدر مقام پہلے عسکر مُکْرَم کو بنایا، پھر بصرے اور بالآخر سَلَمیۃ (شام کا ایک موضع) کو منتخب کیا۔ وہ سَلَمیّہ میں تا دم مرگ چھپا رہا۔ ابن رزام اشتباہ تاریخی کی وجہ سے اسے (دوسری صدی کے بجائے) تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے وسط کا انسان سمجھتا ہے۔ اس کے اخلاف سَلَمیّہ ہی میں مقیم رہے، یہاں تک کہ عُبَیداللہ المہدی [رک بآں] نے یہ دعوٰی کیا کہ میں محمّد بن اسمٰعیل کی اولاد سے ہوں۔ پھر وہ بھاگ کر افریقیہ میں جا پہنچا اور وہاں اس نے خاندان فاطمیّہ کی بنیاد ڈالی۔ ابن رزام کی یہ کہانی بڑی مقبول ہوئی اور بعد کے تمام مصنفین نے جو اسمٰعیلیت کے مخالف تھے، اسے نقل کیا (ان میں سے اہم یہ تھے: اخومحسن۔ اس کی نقل النُّوَیری اور المَقریزی کے اقتباسات میں محفوظ ہے۔ اور ابن شدّاد، جس نے میمون کے ساتھ ابو شاکر کی کنیت کا بھی اضافہ کر دیا تھا (دیکھیے ابن الأثیر، ٨ : ٢١)، بظاہر اس لیے کہ لوگ یہ سمجھیں کہ ابو شاکر زندیق اور میمون ایک ہی شخص کے دو نام ہیں (ابو شاکر زندیق کے لیے دیکھیے الخیّاط : الانتصار، ص ٤٠، ١٤٢؛ الفہرست، ص ٣٣٧؛ اثنا عشری اساطیر جنوبی Ivanow نے *Alleged Founder* کے ص ٩١ ببعد پر درج کیا ہے، اور G. Vajda در *RSO*، ١٩٣٧ء، ص ١٩٢، ١٩٦، ٢٢٤)۔ بعض سنّی تذکرہ نگاروں کے لیے یہ کہانی چند تبدیلیوں اور اضافوں (دیکھیے Lewis : *Origins*، ص ٥٧ تا ٦٣) کے بعد اسمٰعیلیت کی ابتدا و اشاعت کی ایک معیاری روایت بن گئی ہے۔ فاطمی کون تھے اور کہاں سے آئے؟ اس الجھے ہوئے اور بظاہر ناقابل حل سوال کی تفاصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں [رک بہ فاطمی اور اسمٰعیلیّہ]، لیکن اتنا بتانا ضروری ہے کہ نہ صرف ابن رزام، جو اسمٰعیلیت کا بہت بڑا دشمن تھا، اس

بات کا قائل تھا که فاطمی، میمون القداح کی اولاد تھے؛ بلکه خود اسمٰعیلیوں کے بعض فرقوں کا بھی خیال یہی تھا، یہاں تک که امام المعزّ کے بعض پیرو اپنے میمون کی اولاد سمجھتے تھے اور امام کو ان کے ساتھ مباحثے و مجادلے میں الجھنا پڑا (دیکھیے المعزّ کا خط جسے عماد الدّین ادریس نے نقل کیا اور Ivanow نے *J. of the Bombay Branch of the RAS*، ۱۹۴۰ء، ص ۷۴ تا ۷۶ میں شائع کیا۔ اس اطلاع کی مزید تصدیق و تکمیل النعمان کی کتاب المجالس و المسایرات، مخطوطۂ *SOAS*، لنڈن، عدد ۲۵۳۳۴، ورق ۶۷ ببعد، کی ایک عبارت سے بھی ہوتی ہے، جسے اس مقالے کا مصنف شائع کرنے والا ہے)۔ W. Ivanow اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتا که میمون اور عبداللہ یا ان کی اولاد اور اسمٰعیلیت میں کبھی بھی کوئی تعلق تھا اور وہ اس ساری کہانی کو مخالفین اسمٰعیلیت کا اختراع قرار دیتا ہے (دیکھیے *The rise of the Fatimids*، بمبئی ۱۹۴۲ء، خصوصاً ص ۱۲۷ تا ۱۵۶؛ *The Alleged Founder of Ismailism*، بمبئی ۱۹۴۶ء)، لیکن یه بات ہماری سمجھ سے باہر ہے که مخالفین اسمٰعیلیت نے اس سلسلے کو بدنام کرنے کے لیے صرف میمون اور عبداللہ ہی کو کیوں منتخب کیا؟ اور مزید حیرت اس امر پر ہے که بعض قدیم اسمٰعیلی حلقوں نے اپنے اعدا کی تراشی ہوئی تہمت کی بنا پر انھیں اپنے ان پیشواؤں کے اسلاف میں کیسے شمار کر لیا جن سے یه لوگ عقیدت رکھتے تھے۔ B. Lewis کی *The Origins of Ismailism*، کیمبرج ۱۹۴۰ء میں (خصوصاً دیکھیے ص ۴۹ تا ۷۳) بحیثیت مجموعی میمون و عبداللہ کے تاریخی کردار کو تسلیم کرتے ہوئے انھیں ایک ایسی انتہا پسندانه تحریک کے رہنما قرار دیا گیا ہے جس سے اسمٰعیلیت کا ظہور ہوا۔ بہرحال ہمارے پاس تاریخی شہادت اتنی نہیں که ہم اس مسئلے کے متعلق کوئی قطعی رائے قائم کر سکیں۔ یه ممکن معلوم ہوتا ہے که اسمٰعیلی تحریک کے آغاز پر (حدود ۲۶۰ھ/۸۷۳ء) میمون کے بعض اخلاف نے اس میں حصه لیا ہو اور اسمٰعیلیت سے بعض قداحیوں کے اس تعلق کے علم کی بنا پر یه حکایت گھڑ لی ہو۔

مآخذ: متن مقاله میں مذکور ہیں۔

(S. M. STERN)

* **عبداللہ بن وَہْب**: الرّاسبی، خارجی سردار، اس کا تعلق قبیلۂ بَجیله سے تھا اور یه شجاعت و تقوٰی میں معروف اور "ذوالثّفنات" کے لقب سے مشہور تھا، یعنی "گھٹّوں والا" جو اس کی پیشانی پر کثرت سجود کی وجه سے پڑ گئے تھے۔ وہ حضرت سعدؓ بن ابی وقّاصؓ کے ماتحت عراق میں اور حضرت علیؓ کے ماتحت صِفّین میں شریک ہوا، لیکن جب حضرت علیؓ نے اپنی طرف سے حَکَم مقرر کیا تو حضرت علیؓ سے الگ ہو کر حَروراء میں ان کا ساتھ چھوڑ دینے والوں میں شامل ہو گیا۔ شوّال ۳۷ھ/مارچ ۶۵۸ء میں خارجیوں نے کوفے کو آخری دفعه چھوڑنے سے ذرا پہلے اسے اپنا سپه سالار ("امیر") چن لیا۔ وہ ۹ صفر ۳۸ھ/۱۷ جولائی ۶۵۸ء کو جنگ نہروان میں مارا گیا۔

مآخذ: (۱) الطّبری، ۱: ۳۳۶۳ تا ۳۳۶۶ تا ۳۳۸۱؛ (۲) المُبَرِّد: الکامل، ص ۵۲۷، ۵۵۸ ببعد؛ (۳) الدّینوری، طبع Guirgass و Rosen، ص ۲۰۵ تا ۲۲۴؛ (۴) البلاذری: انساب، در Levi della Vida، *RSO*، ۱۹۱۳ء، ص ۷۰۲؛ (۵) البرّادی: کتاب الجواہر، قاہرہ ۱۳۰۲ھ؛ (۶) R. Brünnow: *Die Charidschiten*، ص ۱۸ ببعد؛ (۷) J. Wellhausen: *Religiös-pol. Oppositionsparteien*، ص ۱۷ ببعد؛ (۸) Caetani: *Annali*، ۳۸ھ، بمواضع کثیرہ (مزید حوالے در پیراگراف ۲۹۷)؛ (۹) L. Veccia Vaglieri: *Il Conflicto 'Alī Mu'āwiya*،

در *Ann. dell' Ist. Univ. Orient. di Napoli*، ۱۹۵۲ء، ۵۸ ببعد ۔

(H. A. R. Gibb)

* **عبداللہ بن ہِلال** : الحِمْیَری الکُوفی، کوفے کا ایک ساحر، جو الحجاج کا ہم عصر تھا اور واسط میں محل کی تعمیر کے بعد اس کے اس سے تعلقات رہے (یاقوت، ۴ : ۸۸۵؛ ابن حَجَر : لسانُ المیزان، ۳ : ۳۷۲ تا ۳۷۳) ۔ الاَغانی (بار اوّل، ۱ : ۱۶۷) میں عمر بن ابی ربیعہ کے بعض اشعار منقول ہیں جن سے اس شاعر اور ساحر مذکور کے درمیان تعلّق کی شہادت ملتی ہے ۔ کہانی یہ ہے کہ اس کی طاقت ایک طلسمی انگوٹھی میں تھی جو اسے شیطان نے اس بات کا شکریہ ادا کرنے کے لیے دی تھی کہ اس نے اسے ان لڑکوں سے بچایا تھا جو اس کی توہین کر رہے تھے ۔ یہ بھی کہا جاتا تھا کہ اسے ابلیس کی جانب سے القا ہوتا تھا، کیونکہ وہ ماں کی طرف سے ابلیس کی نسل سے تھا اور اسی لیے اس کا ہجویہ عرف صَدیق ابلیس، صاحب ابلیس، خَتَن ابلیس یا سِبْط ابلیس ہو گیا تھا (الجاحظ : الحیوان، بار دوم، ۱ : ۱۹۰؛ (۲) البَیْہَقی : المحاسن، ص ۱۰۹؛ (۳) الثعالبی : ثمار، ص ۷۵) ۔ الجاحظ : الحیوان، بار دوم، ۶ : ۱۹۸ نے اسے واضح طور پر "مخدوم" بتایا ہے [نیز دیکھیے ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ۴۳۸] ۔ الفہرست، ص ۳۱۰ نے اس کا ذکر ان لوگوں میں کیا ہے جو الطریقۃ المحمودۃ کے پیرو تھے (یہ قول ارشبلی نے آکام المرجان، ص ۱۰۱ تا ۱۰۲ میں نقل کیا ہے)، دوسری طرف اسے الحلّاج کا استاد کہا جاتا ہے جس پر شیطانی سحر کا عامل ہونے کا الزام تھا (L. Massignon : *Hallādj*، ص ۷۹۲) ۔ الجوبری نے دعوٰی کیا ہے کہ اس نے ابن ہلال کی جادو پر کتابیں پڑھی ہیں (*ZDMG*، ۲۰ (۱۸۶۶ء) : ۴۸۷؛ المُخْتار فی کشف الاَسْرار مطبوعۂ قاہرہ میں یہ عبارت غائب ہے) ۔ الجوبری نے فخرالدّین الرّازی کی السّرالمکتوم کا بھی حوالہ دیا ہے ۔

(Ch. Pellat)

* **عبداللہ بن ہَمّام** : السَّلُولی، پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کا ایک عرب شاعر (جس کی وفات ۹۶ھ/۷۱۵ء کے بعد بیان کی جاتی ہے اور) جس نے بنو اُمیّہ کے زیر اقتدار سیاسی کردار ادا کیا ۔ وہ ۶۰ھ/۶۸۰ء سے یزید بن معاویہ کے ساتھ وابستہ ہو گیا تھا، چنانچہ اس نے امیر معاویہؓ کی وفات پر مرثیہ لکھا اور یزید کے خلیفہ ہونے پر اسے مبارک باد دی ۔ اس نے یزید کو آمادہ کیا کہ اپنے بیٹے معاویہ کی ولی عہدی کا اعلان کر دے اور بعد میں وہی سب سے پہلا شخص تھا جس نے ولید بن عبدالملک کو خلیفہ ہونے پر مبارک باد دی (۸۶ھ/۷۰۵ء) ۔ عبدالملک کے عہد (۶۵ھ/۶۸۵ء تا ۸۶ھ/۷۰۵ء) میں اس کی سرگرمیوں کے بارے میں صرف یہ اطلاع ملتی ہے کہ وہ شیعی شخصیت مختار [رک بآن] اور اس کے رفقا، نیز حضرت عبداللہ ابن الزّبیر [رک بآن] کے ساتھ تعلقات رکھتا تھا ۔ مؤخّرالذکر کو ایک نظم میں خطاب کرتے ہوئے اس نے [ان کے بھائی] مُصْعَب [ابن الزّبیر] کے طرز عمل پر تنقید کی اور ابن الزّبیرؓ نے عملاً عارضی طور پر مُصْعَب کو اس کے عہدے سے معزول کر دیا (۶۷ھ/۶۸۶ - ۶۸۷ء) ۔

مآخذ : (۱) البلاذُری : اَنْساب، ج ۵، بمدد اشاریہ؛ (۲) الجُمَحی : طبقات، (طبع Hell)، ص ۱۳۵ تا ۱۳۶؛ (۳) الجاحظ : الحیوان، بار دوم، بمدد اشاریہ؛ (۴) وہی مصنّف : البیان (طبع سندوبی)، ۲ : ۶۶، ۶۷؛ (۵) ابن قُتَیْبَہ : الشعر، (طبع de Goeje)، ص ۴۱۲ تا ۴۱۳؛ (۶) ابن عبدربّہ : العقد، قاہرہ ۱۹۴۰ء، ۳ : ۲۵۴؛ (۴ : ۱۷۳ و ۵ : ۱۳۶)، ۳۰۹، ۷ : ۱۰۰ تا ۱۰۱؛ (۷) ابو تمّام :

الحماسة، (طبع Freytag)، ص ۷۰۵؛ (۸) الطبری، ۲ : ۲۳۳ تا ۲۳۶ و بمواضع کثیرہ؛ (۹) المبرّد : الکامل، ص ۳۴، ۳۰۹؛ (۱۰) المسعودی : مروج، ۵ : ۱۲۶، ۱۵۳ تا ۱۵۵؛ (۱۱) الاغانی، بار اوّل، ۱۴ : ۱۲۰ تا ۱۲۱، ۱۷۰؛] (۱۲) البغدادی : خزانة الادب، ۲ : ۶۳۸؛ (۱۳) ابو عبید البکری : سمط اللآلی، ۶۸۳؛ (۱۴) ابن حزم : جمھرة انساب العرب، قاھرہ ۱۹۶۲ء، ص ۲۳۸].

(CH. PELLAT)

* **عبداللہ بن یاسین : الجُزُولی،** مرابطی سلسلے کا بانی ۔ اس کی نسبت کی وجہ یہ ہے کہ اس کی والدہ جزولہ [رکّ باں] قبیلے سے تعلق رکھتی تھی، جو مراکش اور صحرا کی حدود پر آباد تھا ۔ مغربی صحرا میں لمتونہ کی بستی تھی ۔ وہاں کا سردار اہل لمتونہ کو مشرف باسلام کرنا چاہتا تھا ۔ اس دعوت کے لیے ابو عمران الفاسی کے شاگرد اگّاک نے عبداللہ کا نام بتلایا، جو اشاعت اسلام کو کامیابی سے ہمکنار کر سکتا تھا ۔ دعوت و ارشاد کے آغاز میں اسے بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ۔ اس سے مجبور ہو کر اس نے چند رفقا کے ہمراہ سنیغال کے ایک جزیرے میں پناہ لی اور وہاں ایک دینی جماعت رِباط [= رابطہ] کی تاسیس کی ۔ اسی سے لفظ المرابطون مشتق ہے ۔ رفتہ رفتہ عبداللہ کے مریدوں اور ہمراہیوں کی تعداد بڑھ گئی اور ان کی شہرت اطراف میں پھیل گئی ۔ ان کے اقتدار کا یہ عالم تھا کہ وہ ان قبائل کو بزور طاقت مطیع کرنے لگے جنھوں نے شروع میں ان سے اچھا برتاؤ نہ کیا تھا ۔ اس دینی جماعت کی سربراہی عبداللہ کے حصے میں آئی ۔ جماعت کی یہ خصوصیت تھی کہ اس کے قواعد و ضوابط نہایت سخت اور زاہدانہ تھے ۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ بس اب جہاد کا آغاز ہو رہا ہے ۔ عبداللہ نے جلد ہی مرابطون کو لمتونہ اور سجلماسہ کے غیر مسلم قبائل میں بھیج کر انھیں مائل باسلام کر دیا ۔ عبداللہ نے صنہاجہ پر اپنی دینی سیادت برقرار رکھی، لیکن دنیوی امارت ایک منتخب قبائلی سردار کے سپرد کر دی ۔ سب سے پہلا امیر جدالہ قبیلے کا یحیٰی بن ابراھیم تھا ۔ اس کا جانشین یحیٰی بن عمر اللمتونی ہوا ۔ عبداللہ نے امامت کے اختیارات، جہاد کی نگرانی اور شرعی محاصل کی وصولی اپنی تحویل میں رکھی ۔ وہ بعض اوقات امیر جماعت کو بدنی سزا بھی دیا کرتا تھا ۔ دعوت و ارشاد کی توسیع کی نسبت عبداللہ کا دینی جذبہ زیادہ نمایاں تھا ۔ یہاں سے اس کی تاریخ المرابطون کے اوائل عہد کی تاریخ سے مل جاتی ہے ۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ مرابطون نے سجلماسہ کے علاقے مغراوہ کو ۴۴۶ھ/۱۰۵۴ - ۱۰۵۵ء میں فتح کر لیا، اگرچہ یہ تاریخ غیر یقینی ہے ۔ اس کے بعد جلد ہی انھوں نے اَودغست پر قبضہ کر لیا، جو غانہ کی زنگی سلطنت کا حصہ تھا ۔ ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ - ۱۰۵۸ء میں مرابطون عبداللہ کے وطن میں داخل ہو گئے ۔ اس کے بعد دُرعۃ، سُوس، اَغمات کی مغراوی مملکت اور مراکش کا اہم جنوبی شہر نفیس ان کے زیر اقتدار آ گئے ۔ اس طرح مرابطی سلطنت کی بنیاد پڑی ۔ عبداللہ نے ہر جگہ شرعی احکام نافذ کیے، جن کا اجرا المرابطون میں پہلے ہو چکا تھا ۔ یہ احکام آج بھی صحرائے موریتانیا کے قبائل میں جاری ہیں ۔ ۴۵۰ھ کے لگ بھگ اس نے تامسنہ (بحیرۂ اوقیانوس) کے برغواطہ قبائل پر فوج کشی کی ۔ اثنائے جنگ میں اس نے ایک مقام پر شہادت پائی جسے مؤرخین کریفلہ یا کریفلت کہتے ہیں ۔ اسے وہیں دفن کر دیا گیا اور وہاں ایک مسجد تعمیر کر دی گئی، جو البکری کے زمانے میں زیارت گاہ عوام تھی ۔ عبداللہ کی حقیقی شخصیت کا اندازہ لگانا مشکل ہے ۔

مآخذ : (۱) البکری : المسالک؛ (۲) ابن ابی زرع : القرطاس؛ (۳) ابن خلدون : کتاب العبر (تاریخ البربر)، ۱ : ۲۲۷ بعد؛ (۴) ابن ابی دینار القیروانی : المونس فی اخبار افریقیة و تونس، تونس ۱۲۸۶ھ، ص ۱۰۲ بعد؛ (۵) A Muller : *Der Islam in Morgen-under*، ۲ : ۹۱۱ بعد؛ (۶) البستانی : دائرۃ المعارف، ۱۱ : ۵۲۴ تا ۵۲۵، قاہرہ ۱۹۰۰ء۔

(E. DOUTTE)

عبداللہ پاشا : مُحسن زادہ چلبی، ترک مدبّر و سپہ سالار، محسن چلبی کا بیٹا اور حلب کے ایک تاجر خاندان کی نسل سے تھا۔ اس نے ۱۱۱۵ھ/۱۷۰۳ء میں اپنی کاروباری زندگی کا آغاز محکمۂ مالیات میں امین دارالضرب (ضرب خانہ (= ٹکسال کے نگران) کی حیثیت سے کیا جس کا "دفتر دار" اس کا بھائی محمد افندی تھا۔ صدر اعظم چورلولی علی پاشا (۱۷۰۷ء تا ۱۷۱۰ء) کی بیٹی سے اس کی شادی ہو گئی اور وہ شاہی دربار کا منظور نظر بن گیا۔ جب ۱۱۲۶ھ/۱۷۳۴ء میں قیتاس بیگ نے بغاوت کی تو اسے مصر بھیجا گیا۔ وہ اس باغی کی سرکوبی کرنے میں کامیاب ہو گیا اور اس کا سر کاٹ کر باب عالی میں بھیج دیا۔ ۱۷۱۵ء اور ۱۷۳۲ء کے درمیانی عرصے میں وہ کئی انتظامی اور فوجی عہدوں پر مامور رہا، مثلاً موریہ Morea میں دفتر دار، لیپانٹو Lepanto (اینبختی) میں حاکم (محافظ) تپوجی کا سردار، پاشا کے منصب کے ساتھ شاہی دیوان کا رئیس (نشانجی)، شاہی محافظ دستے کا آغا، وِدین Vidin، روم ایلی Rumeli اور بوسنہ Bosnia کا حاکم اعلیٰ (بیلربے)۔ جب روس نے کریمیا پر حملہ کیا (۱۷۳۶ء) اور آسٹریا نے ڈینیوب کے علاقے میں مداخلت کی دھمکی دی تو یہ بسربیا Bessarabia کے ایک مقام بندر Bender میں سالار افواج (سر عسکر) تھا۔ نیمورافہ Niemirov (پونینڈ) میں مصالحت کی گفت و شنید بے نتیجہ رہی، تو سلطان محمود اوّل (۱۷۳۰ تا ۱۷۵۴ء) نے اسے عبداللہ پاشا کے خطاب سے صدر اعظم مقرر کیا (۶ ربیع الآخر ۱۱۵۰ھ/۳ اگست ۱۷۳۷ء) اور جنگی کارروائیوں کا انتظام بھی اس کے زیر ہدایت رہا۔ جب چار ماہ تک جنگ کے نتائج حسب توقع برآمد نہ ہوئے تو اسے استانبول واپس بلا لیا گیا، اور اسے اپنے منصب کی مہر نئے صدر اعظم یگن پاشا کے حوالے کرنا پڑی (۹ دسمبر ۱۷۳۷ء) لیکن وہ قلعوں میں فوجی حاکم یا صوبوں میں والی کے عہدوں پر بدستور فائز ہوتا رہا، اور تِرکَلہ Trikala (تھسلی) کے مقام پر ربیع الآخر ۱۱۶۲ھ/موسم بہار ۱۷۴۹ء میں نوّے برس کی عمر میں فوت ہو گیا۔ کوچوک قینارجہ Kücük Kaynardja (۱۱۷۴ھ) کے معاہدۂ صلح پر اس کے بیٹے محمد پاشا محسن زادہ نے دستخط کیے۔

مآخذ : (۱) Hammer-Purgstall، ۴ : ۳۳۰، ۴۴۰؛ (۲) سجلّ عثمانی، ۳ : ۳۷۹؛ (۳) N. Jorga : *Gesch. des Osm. Reiches*، ۴ : ۴۳۰، ۴۳۳۔

(E. ROSSI)

عبداللہ ٹونکی (مفتی) : رک بہ یونیورسٹی اوریئنٹل کالج (لاہور)۔

عبداللہ جودت : رک بہ جودت عبداللہ۔

عبداللہ خویشگی : قصوری، پاکستان و ہند کے شاہ جہانی و عالمگیری عہد کا ایک کثیر التصانیف عالم، شاعر، مؤرخ اور تذکرہ نویس تھا۔ اس وقت تک اس کی متعدد تصانیف کا سراغ ملا ہے۔ اخبار الاولیاء اور معارج الولایت اس کی اہم ترین کتابیں ہیں۔

عبداللہ خویشگی بن عبدالقادر بن احمد شوربانی، افغانوں کی اہم ترین شاخ "خویشگی" سے تعلق رکھتا تھا۔ قصور میں آباد ہونے والے خویشگی پہروتو

شوربانی' (م ۵۵۰ھ/۱۱۵۵ء) کی نسل سے تھے (معارج الولایت، قلمی، ورق ۵۳۱ الف)۔ اس کا نام عبیداللہ تھا لیکن وہ عبداللہ کے عرف سے معروف تھا۔ خواجگان چشت سے عقیدت کے سبب وہ اپنے نام کے ساتھ غلام معین الدین ضرور لکھتا تھا۔ زمانۂ طالب علمی میں استاد کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے "خلیفہ جی" کے لقب سے ملقب ہوا (معارج الولایت، اخبار الاولیاء، دیباچہ، قلمی)۔ اس کا تخلص عبدی تھا (معارج الولایت، ورق ۳۸۴ الف) عبدی، حدود ۱۰۴۳ھ/۱۶۳۳ء میں قصور میں پیدا ہوا (احوال و آثار عبداللہ خویشگی قصوری، مطبوعۂ لاہور، ص ۲۷)۔ عبدی کا ایک بیٹا محمد معتصم باللہ ۱۰۷۷ھ/۱۶۶۶ء میں پیدا ہوا۔ (اخبار الاولیاء، ورق ۹۵ الف)۔ اس کے دادا احمد شوربانی قصوری (م ۱۰۳۰ھ/۱۶۲۰ء) جید عالم اور اپنے وقت کے بہت بڑے فقیہ تھے (اخبار الاولیاء، ورق ۹۵ الف؛ معارج الولایت، ورق ۳۶۹ الف، ب)، عبدی نے ابتدائی تعلیم قصور ہی میں حاصل کی، پھر لاہور آ کر میاں محمد صادق، میاں محمد سعید اور شیخ نعمت اللہ ایسے اساتذہ سے مروجہ علوم حاصل کیے (اخبار الاولیاء، ورق ۱۰۶ الف)۔ ایک سال تک (۱۰۶۶ - ۶۷ھ/۱۶۵۵ - ۱۶۵۶ء) قصور میں درس دیا (اخبار الاولیاء، ۱۰۶ الف)، پھر کسب معاش کے لیے قصور سے دہلی جا کر نواب دلیر خان کی ملازمت اختیار کر لی اور ۱۰۹۴ھ/۱۶۸۲ء تک اس کے ساتھ رہا۔ اس دوران میں کئی مشائخ سے ملا اور ان سے علمی و روحانی فیض حاصل کیا مثلاً شیخ فتح اللہ احمد آبادی، شیخ عبدالرحمٰن رفیع احمد آبادی، شیخ پیر محمد لکھنوی (م ۱۰۸۵ھ/۱۶۷۴ء)، مولانا خواجہ علی، شیخ محمد رشید جونپوری (م ۱۰۸۳ھ/۱۶۷۲ء)، شیخ عبداللطیف برہانپوری (م ۱۰۶۶ھ/۱۶۵۵ء)، شیخ برہان الدین برہانپوری (م ۱۰۸۳ھ/۱۶۷۲ء)، شیخ حبیب، شاہ دولہ دریائی گجراتی (م ۱۰۸۷ھ/۱۶۷۵ء)، میر سید احمد گیسو دراز (م ۱۰۸۴ھ/۱۶۷۳ء) اور شیخ عبدالخالق خویشگی قصوری وغیرہ۔ عبدی کی زندگی اگر ایک طرف درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں گزری تو دوسری طرف وہ امرا و رؤسا اور ارکان دولت کی مصاحبت و ہم نشینی کرتا نظر آتا ہے، ۱۰۶۶ھ/۱۶۵۵ء میں جب اس نے بحر الفراسۃ، شرح دیوان حافظ لکھی تو اس کے دیباچے میں شاہ جہان کی مدح میں ایک قصیدہ لکھا۔ ۱۰۶۶ھ/۱۶۵۵ء تا ۱۰۹۴ھ/۱۶۸۲ء وہ نواب دلیر خاں کا مصاحب رہا۔ اسی دوران میں وہ دکن کے محاذ پر دلیر خان کے ہمراہ رہا۔ مرزا راجا جے سنگھ کو ۱۶۶۵ء میں جب عالمگیر نے بیجاپور کی تسخیر کے لیے روانہ کیا تو عبدی بھی مرزا راجا کے ہمراہ تھا۔ (معارج الولایت، ورق ۵۶۷ الف)۔ داؤد خان حسین زئی کی فرمائش پر اس نے جامع الکلمات کے عنوان سے مکتوبات شیخ عبداللطیف برہانپوری مدون کیے، حسن خان اور سعید خان خویشگی کی فرمائش پر اس نے مثنوی مولانائے رومؒ کی شرح اسرار مثنوی کے نام سے تصنیف کی۔

جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، عبدی ایک کثیر التصانیف عالم تھا۔ اس کی متعدد تصانیف کا سراغ ملا ہے: (۱) اخبار الاولیاء، ۱۰۷۷ھ/۱۶۶۶ء، قصور کے افغان و غیر افغان مشائخ کا ایک تذکرہ ہے اس کا چوتھا باب "تحقیق نسب افغانان" بہت اہم ہے۔ گویا اخبار الاولیاء قصور کی سیاسی، علمی، ثقافتی اور روحانی تاریخ کا ایک قدیم ترین اور مفید مآخذ ہے؛ (۲) عبدی کی دوسری اہم ترین تصنیف معارج الولایت ہے۔ یہ کتاب ۱۰۹۶ھ/۱۶۸۴ء میں مکمل ہوئی۔ یہ پاک و ہند کے قدیم اور عبدی کے معاصر مشائخ کا

ایک مفصل تذکرہ ہے ۔ اس میں چار سو سے زائد مشائخ کے تراجم ہیں ۔ اس کتاب میں عبدی کا انوکھا اور قابل قدر انداز تحریر یہ ہے کہ اس نے مشائخ کے حالات کے ساتھ ساتھ ان کی تصانیف کے ملخص متون اور بعض کے مکمل متون نقل کر دیے ہیں جو آج تقریباً نا پید ہیں ۔ اس طرح معارج الولایت کی بدولت تقریباً ۳۵ کتب تصوف کے متون ہم تک پہنچے ہیں ۔ مفتی غلام سرور لاہوری کی خزینۃ الاصفیاء کا بنیادی مأخذ غالباً معارج الولایت ہی ہے ۔ معارج الولایت بھی پنجاب کی روحانی اور ثقافتی تاریخ کا ایک اہم ترین مأخذ ہے ۔ اس کے علاوہ عبدی نے اس میں مجددی تحریک کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے اور حضرت مجدد الف ثانی (م ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء) کے خلاف مخالف و منفی آرا کو بالالتزام جمع کر دیا ہے ۔ جس سے اس وقت کے مذہبی عوامل اور ذہنی پس منظر کو سمجھنے میں خاصی مدد ملتی ہے ۔ یہ کتاب ہنوز طبع نہیں ہوئی ۔ اس کے دو قلمی نسخے کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب میں محفوظ ہیں؛ ان کے علاوہ عبدی کی حسب ذیل تصانیف ہیں :

(۱) بحر الفراسۃ اللائقہ فی شرح دیوان خواجہ حافظ؛ (۲) خلاصۃ البحر قدیم و جدید؛ (۳) جامع البحرین فی زوائد النہرین؛ (۴) خلاصۃ البحر فی التقاط الدرر؛ (۵) اسرار مثنوی و انوار معنوی؛ (۶) تحقیق المحققین فی تدقیق المدققین؛ (۷) فوائد العاشقین؛ (۸) بہارستان شرح گلستان؛ (۹) تحفۂ دوستان شرح بوستان؛ (۱۰) جامع الکلمات (مکتوبات شیخ عبداللطیف برہانپوری بنام یاران قصور)؛ (۱۱) تلقین المریدین؛ (۱۲) تلقین الطالبین؛ (۱۳) اوراد السادات؛ (۱۴) اوراد النبی [صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم]؛ (۱۵) مقصود السالکین؛ (۱۶) حصول الوصول؛ (۱۷) جامع الحقائق؛ (۱۸) فوائد الطالبین؛ (۱۹) مظہر الوجود و مظہر الشہود؛ (۲۰) محرقاۃ الرفضۃ؛ (۲۱) محاکمات العلماء فی اختلاف الصوفیہ والفقہاء؛ (۲۲) راحۃ الاشباح فی شرح نزہۃ الارواح؛ (۲۳) مبینات اشراق اللمعات؛ (۲۴) شرح کلمات وافیات (شرح مخزن الاسلام آخوند درویزہ)؛ (۲۵) شرح حروف عالیات؛ (۲۶) روائح شرح لوائح؛ (۲۷) فوائد العارفین؛ (۲۸) جامع البحرین شرح دیوان شیخ عبدالقادر جیلانی؛ (۲۹) مخزن الحقائق شرح کنز الدقائق؛ (۳۰) بحر زخار شرح ہدایہ؛ (۳۱) تحفۂ قطریہ شرح تحفۂ بدریہ؛ (۳۲) فوائد لآلی شرح قصیدہ امالی؛ (۳۳) معجز شرح موجز؛ (۳۴) شرح نوبہار؛ (۳۵) اسرار الٰہی؛ (۳۶) مزرعۃ الآخرۃ؛ (۳۷) سلسلۃ الذہب؛ (۳۸) مظہر العجائب؛ (۳۹) مظہر الغرائب؛ (۴۰) کفایت الاسرار؛ (۴۱) کنایت الانوار؛ (۴۲) مہمیز؛ (۴۳) ارشاد العربی؛ (۴۴) ارشاد العالمین؛ (۴۵) ہدایۃ المضلّین؛ (۴۶) بوارق خاطفہ؛ (۴۷) فوائد خوردہ شرح قصیدۂ بردہ؛ (۴۸) دیوان عبدی .

عبدی کا سال وفات معلوم نہیں ہو سکا، تاہم ۱۱۰۶ھ/۱۶۹۴ء میں اس نے تحفۂ دوستان تصنیف کی تھی جس سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ ۱۱۰۶ھ تک بقید حیات تھا ۔ باایں ہمہ فضل و کمال جب ہم دیکھتے ہیں کہ عبدی ایک جانبدار تذکرہ نویس تھا تو ہمیں اس امر پر حیرت ہوتی ہے کہ اس نے اپنے تذکروں میں جہاں ہر سلسلۂ سلوک کے مشائخ کے حالات قلم بند کیے ہیں، وہاں مجددی سلسلۂ سلوک کے حضرات کو نہ صرف نظر انداز کر دیا ہے بلکہ اس معروف مجددی تحریک کے خلاف اپنی کتاب معارج الولایت میں تمام منفی و مخالف آرا کو جمع کر دیا ہے ۔ اس کی اس جانبداری اور مخالفت کے [illegible] اسباب ہماری سمجھ میں

آتے ہیں :

(۱) عبدی کے اجداد چشتی سلسلۂ سلوک سے تعلق رکھتے تھے؛ (۲) اس کی جن صوفیۂ کرام سے صحبت رہی، ان میں سے اکثر غالی وحدت الوجودی تھے۔ شیخ محمد رشید جونپوری سے عبدی خاصا متأثر نظر آتا ہے اور شیخ نے اپنی آخری عمر میں درس و تدریس کا سلسلہ یکسر ختم کرکے اپنی بقیہ زندگی حضرت ابن عربی کی تصانیف کے مطالعے اور ان کی شرح لکھنے کے لیے وقف کر دی تھی۔ پیر محمد لکھنوی کی سماع اور وحدت الوجود سے اس کی غایت درجہ رغبت مشہور ہے۔ شیخ برہان الدین برہان پوری شطاری کے نظریات و توجیہات وحدت الوجود بھی اس پر پوری طرح مسلّط نظر آتے ہیں اس لیے فطری طور پر جب عبدی کو حضرت مجدد الف ثانی کے مکتوبات میں وحدت الوجود کی مخالفت نظر آئی تو اس نے مجددی تحریک کو اپنی مخالفت کا نشانہ بنایا؛ (۳) عبدی اپنے ایک معاصر بزرگ شیخ عبداللطیف برہان پوری سے بھی بہت متأثر نظر آتا ہے۔ شیخ عبداللطیف، حضرت مجدد الف ثانی اور شیخ آدم بنوری سے نسبت رکھنے والے کو ملحد و زندیق کہتے تھے اور ان کی اقتدا میں نماز ناجائز قرار دیتے تھے (معارج الولایت، ورق ۶۴۶ ب)۔

اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ عبدی نے اپنے مشائخ سے موروثی اور اکتسابی طور پر نظریۂ توحید وجودی پایا تھا مگر مشائخ کے کشفی و وجدانی مسائل میں اختلافات کو ادب سے برداشت کرنے کی توفیق حاصل نہ ہوئی تھی، لہٰذا اس نے کشفی مشاہدات کے اختلاف کو "خلاف" کا رنگ دے کر حضرت شیخ مجدد الف ثانی کی مخالفت اختیار کی (دیکھیے احوال و آثار عبداللہ خویشگی، ص ۱۴۵ تا ۱۶۵)۔

مآخذ : (۱) عبداللہ خویشگی قصوری : اخبار الاولیاء، (قلمی) ۱۰۷۷ھ، مکتوبہ ۱۱۰۴ھ، مملوکۂ مولانا سید محمد طیب ہمدانی، قصور؛ (۲) وہی مصنف : معارج الولایت، قلمی ۱۰۹۶ھ، مکتوبہ ۱۱۱۱ھ، ذخیرۂ آذر کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب لاہور H-۲۵؛ (۳) وہی مصنف : اسرار مثنوی و انوار معنوی (قلمی)، حدود ۱۱۰۰ھ، در کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب لاہور، عدد ش ۲۵۱۰۸/صف۔ معین؛ (۴) وہی مصنف : بہارستان (قلمی)، ۱۱۰۵ھ، مملوکۂ محمد شفیع لاہوری، عدد ۲۱۲؛ (۵) وہی مصنف : تحفۂ دوستان (قلمی) ۱۱۰۶ھ، کتاب خانۂ مولوی نبی بخش حلوائی مرحوم، لاہور؛ (۶) وہی مصنف : بحر الفراسۃ (قلمی) (قبل ۱۰۷۷ھ)، کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب لاہور؛ (۷) محمد شفیع لاہوری : یادداشتہا متعلق بہ قصور (قلمی) حال بہ ملک احمد ربانی خلف موصوف؛ (۸) کاسر المخالفین (قلمی) (بعد از ۱۰۸۸ھ)، (ردّ حضرت مجدد الف ثانی) مملوکۂ محمد اقبال مجددی؛ (۹) غلام سرور لاہوری : خزینۃ الاصفیاء، لکھنؤ ۱۸۷۳ء؛ (۱۰) تصدق حسین موسوی : فہرست مخطوطات کتاب خانۂ آصفیہ، مطبوعۂ دکن؛ (۱۱) لباب المعارف العلمیہ (فہرست مخطوطات اسلامیہ کالج پشاور) پشاور؛ (۱۲) محمد اقبال مجددی : احوال و آثار عبداللہ خویشگی قصوری، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۱۳) Storey : *Persian Literature*، ج ۱/۲، لنڈن ۱۹۵۳ء؛ (۱۴) Marshall : *Mughals in India*، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۱۵) Ross and Browne : *Cat. of two collections Persian and Arabic MSS. India office*، لنڈن ۱۹۰۲ء؛ (۱۶) Ethe : *Cat. Persian MSS. India office*؛ (۱۷) مبترا، ک، ایم : *Cat. MSS.* کتاب خانۂ کپورتھلہ ۱۹۲۱ء؛ (۱۸) سید عبداللہ : *Cat. Persian Urdu and Arabic MSS.* در کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، *Vol. I, Fasc. II*، لاہور ۱۹۴۸ء؛ (۱۹) نذیر احمد : *Notes on important Arabic and Persian MSS. in various Libraries in India*، جلد ۱۳ (۱۹۱۷ء) و

جلد ۱۴ (۱۹۱۸ء) J. Asiatic Society بنگال؛ (۱۰) محمد شفیع لاہوری: An Afghan Colony at Kasur، در Islamic Culture، حیدرآباد دکن، جولائی ۱۹۳۱ء۔

(محمد اقبال مجددی)

* **عبداللہ سلطان پوری:** رَکَ بہ مخدوم الملک۔

* **عبداللہ صاری:** رَکَ بہ صاری، عبداللہ افندی۔

* **عبداللہ الغالب باللہ:** ابو محمّد، خاندان سعدیہ کا سلطان اور بانیان سلسلہ میں سے ایک، یعنی محمّد الشّیخ المہدی کا بیٹا ۔ وہ رمضان ۹۳۳ھ/ جون ۱۵۲۷ء میں پیدا ہوا اور اس کے باپ نے اسے ولی عہد نامزد کر دیا ۔ جب ۲۹ ذوالحجّہ ۹۶۴ھ/ ۲۲ اکتوبر ۱۵۵۷ء کو اس کا والد اپنے ترک محافظوں کے ہاتھوں قتل ہوا، تو وہ تخت نشین ہوا ۔ وہ اپنی وفات تک، جو ۲۸ رمضان ۹۸۱ھ/ ۲۱ جنوری ۱۵۷۴ء کو دمے سے واقع ہوئی، سلطان رہا ۔

بحیثیت مجموعی اس کا عہد حکومت پر امن تھا، لیکن سلطان متفکر رہتا تھا کیونکہ اسے خطرہ تھا کہ جن ترکوں نے اس کے والد کو قتل کیا تھا اور معًا بعد شمالی مراکش پر حملہ کر دیا تھا، جہاں سے انھیں پیچھے ہٹا دیا گیا تھا، اور جنھوں نے اس کے تین بھائیوں یعنی المامون، عبدالملک اور احمد کو پناہ دی تھی، ضرور کسی وقت مداخلت کریں گے ۔ لہٰذا اس نے ہسپانیہ سے معاہدۂ اتّحاد کی تدبیر سوچی ۔ Penon de Velez کو چھوڑنے (۱۵۶۴ء)، شفشاون کو لینے (۱۵۶۷ء) اور Moriscos کی بغاوت (۱۵۶۸ء تا ۱۵۷۰ء) کے وقت سلطان بہت بے چین اور متفکر تھا ۔ اس کے تعلّقات دیگر یورپی طاقتوں سے بھی تھے ۔ اس نے نبّرہ (Navarre) کے بادشاہ Antoine de Bourbon سے گفت و شنید کی اور صرف پانچ سو سپاہیوں کے عوض القصر الصّغیر دینے کو تیار ہو گیا؛ اس نے انگلستان سے بھی تجارتی تعلقات قائم کیے ۔ اس نے قلعۂ مزغن Mazagan (رک بآں) کو فتح کرنے کے لیے، جو اس وقت پرتگال کے قبضے میں تھا، اپنے بیٹے اور ولی عہد محمّد کی قیادت میں ایک بڑی فوج بھیجی ۔ محاصرہ ۴ مارچ سے ۳۰ اپریل ۱۵۶۲ء تک جاری رہا، اور آخر یہ فوج بھاری نقصان اٹھا کر ناکام لوٹ آئی ۔

اندرونی معاملات میں اس نے اپنے والد کی تعمیری تجاویز کو کسی شدید مزاحمت کے بغیر پایۂ تکمیل تک پہنچایا ۔ یہ اپنے خاندان کے ارکان سے خاصا خوفزدہ معلوم ہوتا تھا، چنانچہ اس نے تلمسان Tlemcen میں اپنے بھائی المامون کو مروا دیا اور اپنے ایک بھتیجے محمّد بن عبدالقادر کو بھی جس کی مقبولیت سے اسے خطرہ پیدا ہو گیا تھا، قتل کروا دیا (۹۷۵ھ/ ۱۵۶۷-۱۵۶۸ء) ۔ بظاہر وہ بعض مذہبی رہنماؤں سے بھی بدظن تھا، چنانچہ اس نے سلسلۂ یوسفیّہ کے کئی ارکان کو یا تو قتل کر ڈالا اور یا قید کر دیا اور فقیہ ابو عبداللہ محمّد الاندلسی کو جس پر الحاد کا الزام تھا، مراکش میں سولی دے دی (۵ ذوالحجّہ ۹۸۰ھ/ ۹ اپریل ۱۵۷۳ء) ۔ اس نے مراکش میں کئی اہم عمارتیں بنوائیں، مثلًا ابن یوسف کا مدرسہ ۔ Diego de Torres کا خیال یہ ہے کہ مراکش کے "ملاح" کو اس کے موجودہ مقام پر اسی نے قائم کیا تھا ۔ اس نے اغادیر [رک باں] کی بندرگاہ کی حفاظت کے لیے ایک قلعہ بھی تعمیر کیا تھا ۔

[سعدیّہ سلسلہ "شرفاے مراکش" کے نام سے زیادہ مشہور ہے ۔ یہ امرا اپنے آپ کو امام حسن؄ بن علی؄ کی اولاد سمجھتے تھے ۔ ان کے دو طبقے تھے، حسنی اور فلالی ۔ پہلا طبقہ ۱۵۴۴ء سے ۱۶۵۸ء تک برسراقتدار رہا ۔ پہلا سلطان محمّد الشیخ تھا اور آخری احمد الثّانی ۔ کل گیارہ سلاطین تھے اور دوسرے طبقے نے ۱۶۶۴ء سے حکومت شروع کی اور اب تک جاری ہے] ۔

مآخذ: (۱) ابن القاضی: دُرّۃ الحجال، (طبع

Allouche)، ۲ : ۳۳۲ تا ۳۳۴ (عدد ۱۵۱)؛ (۲) جنّابی : البحر الزخّار، ترجمہ Fagnan، در Extraits Inédits relatifs au Maghreb، الجزائر ۱۹۲۴ء، ص ۳۳۵ تا ۳۴۸؛ (۳) Chronique anonyme Sa'dienne، (G. S. Colin)، رباط ۱۹۳۴ء، ص ۳۰ تا ۴۰، ترجمہ Fagnan : Extraits، ص ۳۸۳ تا ۳۹۳؛ (۴) الوفرانی = (الإفرانی) : نزھۃ الحادی، متن : ص ۴۵ تا ۴۷، مترجمۂ Houdas : ص ۸۲ تا ۱۰۱؛ (۵) النّاصری السّلاوی : الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۴ء، ۳ : ۱۷ تا ۲۶، ترجمہ احمد النّاصری السّلاوی، AM، ۳۴ : ۶۱ تا ۹۱؛ (۶) Diego de Torres : Histoire des Chérifs، (فرانسیسی ترجمہ)، پیرس ۱۶۶۷ء، ص ۲۱۹ تا ۲۲۶؛ (۷) Marmol : L' Afrique، (فرانسیسی ترجمہ)، پیرس ۱۶۶۷ء، ۱ : ۳۸۲ تا ۳۸۵؛ (۸) Sources inédites de l' histoire du Maroc, Iere Serie, France، ۱ : ۱۴۰ تا ۲۳۸؛ (۹) Angleterre، ۱ : ۲۳ تا ۱۲۲؛ (۱۰) A. Cour : L' établissement des Chérifs au Maroc، پیرس ۱۹۰۴ء، ص ۱۳۰ تا ۱۴۰؛ (۱۱) H. Terrasse : Histoire du Maroc، ۲، کاسا بلانکا ۱۹۵۰ء، ص ۱۶۹ تا ۱۸۳۔

(R. LE TOURNEAU)

⊗ **عبداللہ الغزنوی** : رک بہ غزنوی۔

* **عبدالبہاء** : رک بہ بہائیت، بہاء اللہ۔

* **عبدالجبار بن احمد** : بن عبدالجبار الہمدانی الاسد آبادی، ابوالحسن، ایک معتزلی عالم دین اور شافعی مکتب فقہ کا پیرو۔ اس کی پیدائش ۳۲۵ھ کے قریب ہوئی۔ وہ ۳۶۷ھ/۹۷۸ء تک بغداد ہی میں رہا۔ پھر اسے حاجب ابن عبّاد نے جو معتزلہ کا سرگرم حامی تھا، رے میں بلا لیا، جہاں بعد میں یہ صوبے کا قاضی القضاۃ مقرر ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ اسے بعد کی معتزلی کتابوں میں قاضی القضاۃ کہا جاتا ہے (ابن عبّاد سے اس کے تعلقات کے بارے میں بعض حکایتوں کے لیے دیکھیے یاقوت : ارشاد، ۲ : ۳۱۲، ۳۱۴)۔ ابن عبّاد کی وفات کے بعد حاکم وقت فخرالدّولہ نے اسے اس بنا پر معزول کرکے گرفتار کر لیا کہ اس نے اپنے مرحوم محسن کے حق میں کوئی توہین آمیز بات کہی تھی (ارشاد، ۱ : ۶۰ تا ۷۱ و ۲ : ۳۳۵)۔ اس کی بعد کی زندگی کے متعلق ہمارے پاس کوئی اطلاعات موجود نہیں، اور نہ یہ معلوم ہو سکا کہ آیا وہ اپنے منصب پر بحال ہوا تھا یا نہیں۔ اس کی وفات ۴۱۵ھ/۱۰۲۵ء میں ہوئی۔

عقائد پر اس کی اہم ضخیم تصنیف المُغْنی ہے، [جسے معتزلی عقائد کا دائرۃ المعارف کہنا چاہیے۔ ڈاکٹر طٰہٰ حسین (م ۱۹۷۳ء) کی رہنمائی اور نگرانی میں قاہرہ (۱۹۶۸ء) سے بیس جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ نیز] دیکھیے خ۔ ی۔ نامی : البعثۃ المصریّۃ تصویر المخطوطات العربیۃ، قاہرہ، ص ۱۵)۔ عقائد پر اس کی ایک اور اہم لیکن مختصر کتاب المحیط بالتکلیف ہے، جسے اس کے ایک شاگرد ابن متّویہ نے مرتّب کیا تھا۔ صنعا میں اس کی کئی جلدیں موجود ہیں، فہرس، ص ۱۰۲ (ج ۱، برلن، عدد ۵۱۴۹؛ تیموریہ، عقائد، عدد ۷۳۵۶، متفرق اجزا لینن گراڈ میں ہیں دیکھیے A. Broisov : Les manuscrits mu'tazilites de la Bibliothéque publique de Leningrad، Bibliograf ya Vostoka، ۱۹۳۵ء، ص ۶۳ تا ۹۵)۔ مسئلۂ نبوت پر اس کی کتاب تثبیت دلائل نبوۃ سیّدنا محمد، شہید علی پاشا، عدد ۱۵۷۵، دیکھیے H. Ritter، در Isl.، ۱۹۲۹ء، ص ۴۲) میں دوسرے مکاتب خیال، خصوصاً شیعہ، کے افکار و نظریات کے متعلق اہم بحث ملتی ہے۔ عقائد میں اس کی ایک اور اہم کتاب شرح الاصول الخمسۃ (Vatican، عدد ۱۰۲۸) ہے۔ اس کی دیگر تحریرات کے متعلق جو ہم تک پہنچی ہیں، دیکھیے براکلمان، مگر صرف اس کی اپنی

تصانیف ہی سے اس کے افکار کی پوری تصویر تیار نہیں ہو سکی، کیونکہ بعد میں آنے والے معتزلہ کی تمام تحریرات (ان زیدی مصنفین سمیت جو عقائد پر لکھتے رہے؛ اور حقیقت یہ ہے کہ عبدالجبار کی کتابیں بھی بڑی حد تک یمن کے زیدیوں ہی نے محفوظ رکھیں) اس کے اقوال و آرا کی اطلاعات سے پر ہیں۔ معتزلہ کے آخری دور میں عبدالجبار بن احمد کی شخصیت بہت اہم تھی، لیکن ابھی تک اس کی تعلیمات کا مطالعہ نہیں کیا گیا ہے [نیز دیکھیے فہرس کتب الخزانة المتوکلیة (بصنعاء)، ص ۱۰۳ تا ۱۰۴]۔

مآخذ: (۱) ابو سعید البیہقی: شرح عیون المسائل، مخطوطہ لائیڈن؛ (۲) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۱: ۱۱۳ ببعد؛ (۳) السبکی: طبقات، ۳: ۱۱۴، ۲۱۹ - ۲۲۰؛ (۴) ابن الاثیر، ۸: ۵۱۰ تا ۵۱۱ و ۹: ۷۷ تا ۷۸، ۲۳۵ و ۱۰: ۹۵؛ (۵) I. Goldziher، در *Isl.*، ۱۹۱۲ء، ص ۲۱۴؛ (۶) M. Horten: *Die Philosophischen Systeme*، ص ۴۵۷ تا ۴۶۲؛ (۷) A. S. Tritton: *Muslim Theology*، ص ۱۹۱ تا ۱۹۳۔

ابو سعید البیہقی نے اپنی کتاب شرح عیون المسائل کے مقدمے میں معتزلہ کے متعلق جو اہم تاریخی معلومات درج کی ہیں، ان کا ماخذ عبدالجبار کی کتاب طبقات المعتزلہ ہے۔ یہی معلومات البیہقی سے قدرے اختصار کے ساتھ ابن المرتضی (طبع Th. W. Arnold) نے لے لیں۔

(S. M. Stern [و ادارہ])

* **عبدالجبار بن عبدالرحمٰن: الازدی،** والی خراسان۔ ۱۳۰ھ/۷۴۷-۷۴۸ء اور ۱۳۳ھ/۷۵۰-۷۵۱ء میں امویوں سے آویزش کے دوران میں اس نے عباسیوں کا ساتھ دیا، اور السفاح اور المنصور کے عہد خلافت میں "شرطہ" کی قیادت پر مامور رہا۔ ۱۴۰ھ/۷۵۷-۷۵۸ء میں المنصور نے اسے خراسان کا والی بنا کر بھیجا، وہاں جا کر اس نے مقامی امرا پر علویوں کی اعانت کا الزام لگایا اور ان پر شدید مظالم شروع کر دیے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ عباسیوں کے بعض طرف دار بھی اس کی زد میں آ گئے تھے (جیسا کہ الطبری کے فارسی نسخے میں بیان کیا گیا ہے)۔ بظاہر اسی بنا پر المنصور کو اس پر بغاوت کا شبہہ ہونے لگا۔ بعد ازآں اس سے جو خط و کتابت چالاکی سے کی گئی، اس سے خلیفہ کا شبہہ یقین میں بدل گیا۔ آخر ۱۴۱ھ/۷۵۸-۷۵۹ء میں المنصور نے ایک فوج اپنے بیٹے المہدی کی سپہ سالاری میں اس کے خلاف بھیجی۔ جب یہ فوج قریب پہنچی تو مرو الروذ کے لوگ والی کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور اسے پکڑ کر شاہی فوج کے حوالے کر دیا۔ عبدالجبار خلیفہ کے سامنے لایا گیا اور بڑی اذیتوں کے بعد غالباً ۱۴۲ھ/۷۵۹-۷۶۰ء کے آغاز میں مروا دیا گیا۔

مآخذ: (۱) الیعقوبی، بمدد اشاریہ؛ (۲) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۳) *Chronique de Tabari* (فارسی)، ترجمہ H. Zotenberg، ۴: ۳۷۸ تا ۳۸۰؛ (۴) S. Moscati: *La rivolta di 'Abd al-Ǧabbar*، در *Rend. Linc.*، ۱۹۴۷ء، ص ۶۱۳ تا ۶۱۵۔

(S. Moscati)

⊗ **عبدالجلیل (سیّد): بلگرامی،** ۱۳ شوال ۱۰۷۱ھ/۲ جون ۱۶۶۱ء کو قصبۂ بلگرام میں پیدا ہوئے۔ بلگرام ممالک متحدہ آگرہ و اودھ (ہندوستان) میں ایک مشہور مردم خیز قصبہ ہے جو قنوج کے قریب واقع ہے۔ دونوں قصبوں کے درمیان دریاے گنگا بہتا ہے۔ ان کے والد ماجد کا نام سید احمد تھا اور وہ سادات حسینی واسطی میں سے تھے۔ ان کے مورث اعلٰی سید محمد صغری سلطان التتمش (۶۰۷ھ/۱۲۱۰ء تا ۶۳۳ھ/۱۲۳۵ء) کی فوج کے ساتھ بلگرام گئے اور وہاں کے ہندو راجا کو قتل کر کے بلگرام کو فتح کیا اور وہیں

مقیم ہوگئے۔ سلطان نے انھیں عشر وصول کرنے کا فرمان عطا کیا۔ انھوں نے بلگرام میں بتاریخ ۱۴ شعبان ۶۴۵ھ انتقال کیا۔ اس وقت سے لے کر سلطان ابراہیم لودھی (۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء تا ۹۳۲ھ/ ۱۵۲۶ء) کے عہد تک انھیں عشری محصول وصول کرنے کا حق برابر حاصل رہا۔ بابر بادشاہ کے زمانے میں یہ سلسلہ ختم ہوگیا۔ سید عبدالجلیل، سید محمّد صغرٰی کی چودھویں پشت میں سے تھے۔ سید محمّد صغرٰی کے انتقال کے بعد سیّد صاحب سرکاری ملازمت سے وابستہ ہوگئے.

سید عبدالجلیل کی پرورش و تربیت تمام تر بلگرام میں ہوئی اور انھوں نے وھیں ابتدائی تعلیم پائی۔ ان کے اساتذہ میں سے سید سعد اللہ بلگرامی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ پھر لکھنؤ جا کر شیخ غلام نقشبند لکھنوی سے علوم ادبیہ کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد دہلی پہنچ کر سید مبارک بلگرامی سے، جو شیخ نورالحق بن شیخ عبدالحق حقّی کے شاگرد تھے، علم حدیث کی سند لی۔ ۱۱۰۴ھ/ ۱۶۹۳ء میں بتلاش معاش دکن گئے، مگر ناکام واپس آئے۔ ۱۱۱۱ھ/۱۶۹۹ء میں پھر اس طرف کا رخ کیا اور بیجاپور پہنچ کر اورنگ زیب کے لشکر میں شامل ہوگئے۔ اورنگ زیب نے ان میں جوہر قابل پا کر انھیں منصب شائستہ پر فائز کیا۔ کچھ جاگیر بھی عطا کی اور گجرات (پنجاب) کی وقائع نگاری اور بخشی گری پر مأمور کیا۔ تقریبًا چار سال تک فرائض انجام دینے کے بعد وہ ۱۱۱۶ھ/۱۷۰۴ء میں معزول ہوگئے، لیکن پھر جلد ھی بھکر و سیوستان (سندھ) کی وقائع نگاری اور بخشی گری کی خدمات ان کے سپرد ہوگئیں۔ وہ خود بھکر میں رہے اور اپنے داماد سید محمّد اشرف کو سیوستان میں نائب مقرر کرکے بھیج دیا۔ فرخ سیر (۱۱۲۴ھ/۱۷۱۲ء تا ۱۱۳۱ھ/ ۱۷۱۹ء) کے عہد میں ایک غلط فہمی کی وجہ سے وہ پھر معزول ہوگئے، لیکن جلد ھی بحال کر دیے گئے۔ اس دفعہ وہ جائے تعیناتی پر خود نہیں گئے بلکہ اپنے دوسرے داماد سید محمد نوح کو جو سید غلام علی آزاد کے والد تھے، اپنا نائب مقرر کرکے بھیج دیا۔ بالآخر ۱۱۳۰ھ/۱۷۱۸ء میں اپنے بیٹے میر سیّد محمّد کے حق میں مستعفی ہو کر اپنے وطن چلے گئے، مگر وہاں تقریبًا ایک سال قیام کرنے کے بعد دہلی چلے گئے اور دہلی دربار میں حاضری دیتے رہے، تا آنکہ وھیں ۲۳ ربیع الاوّل ۱۱۳۸ھ/ ۷ دسمبر ۱۷۲۵ء کو انتقال کیا۔ ان کی لاش بلگرام لے جا کر دفن کی گئی۔ سید غلام علی آزاد جو "حسّان الہند" کے خطاب سے مشہور ہیں، ان کے نواسے ہوے.

سید صاحب کو تمام علوم متداولہ بالخصوص حدیث، سیَر، اسماء الرجال، لغت اور ادب میں پوری دسترس حاصل تھی۔ عربی، فارسی، ترکی اور ہندی چار زبانوں میں شاعری کرتے تھے، تاریخ گوئی میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔ جب اورنگ زیب نے ۱۰ ذوالقعدہ ۱۱۱۱ھ/۲۲ اپریل ۱۷۰۰ء کو مرہٹوں کو شکست دے کر قلعہ ستارا فتح کیا تو سیّد صاحب نے عربی و فارسی و ہندی میں گیارہ تاریخی قطعات لکھے اور ایک رسالے کی شکل میں بادشاہ کی خدمت میں پیش کیے۔ اس رسالے کا نام گلزار فتح شاہ ہند اور طوی نامۂ فیروزی شاہ عالمگیر رکھا۔ لطف یہ کہ ان دونوں ناموں سے ۱۱۱۱ھ کی تاریخ نکلتی ہے (دیکھیے حیات جلیل، حصۂ دوم، ص ۴۴)۔ عربی کا مندرجۂ ذیل عجیب و غریب قطعۂ تاریخ قابل بیان ہے:

لمّا توجّہ سلطانُ الأنام إلی
ربِّ السّمٰوٰت فی تائید اسلامِ
اقرّ ابہامہ فی اصل خنصرہ
لورد یا قادرًا فتّاح اکمامِ

فصار حین افتتاح الاسم مفتتحاً
حصن لمن عبد وا أحجارَ اصنام
نظرت فی الفات و ہی اربعۃ
من فوق ابہامہ من غیر ابہام
وجد تہن لعام الفتح حینئذ
رقماً علی سنۃ من سدّ ابہام
للہ تلك ید بیضاء قد نزعت
للنّاظرین فیا للمعجز السّامی
ہذا البدیع من التّاریخ انشاعہ
عبدالجلیل بتائیدات الہام

یعنی جب بادشاہ عالم نے اسلام کی اشاعت کے لیے یا قادراً فاتح اکمام کا وظیفہ شروع کیا اور (گنتی کے لیے) انگوٹھا چھوٹی انگلی کی جڑ میں رکھا تو یہ صورت پیدا ہو گئی : ۱۱۱۱، اور یہی تاریخ فتح ہے۔ اسی مضمون کا فارسی قطعہ تاریخ یہ ہے :

چو شہ ابہام زیر خنصر آورد
لورد اسم اعظم در شمارہ
قلاع کفر شد مفتوح فی الحال
زتیغ او عدو شد پارہ پارہ
زانگشتان شہ بر سدّ ابہام
برابر چار الف کردم نظارہ
بعینہ بود شکل سال ہجری
پیے تاریخ تسخیر ستارہ
چنین تاریخ گفتن اختراع است
شد از عبدالجلیل این آشکارہ

تصانیف (۱) امثای جلیل، فارسی زبان میں، ۱۸۵۴ء میں مطبع مسیحائی لکھنؤ میں طبع ہوئی، ضخامت ۳۷ صفحات، یہ کتاب رقعات و خطوط کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس میں اورنگ زیب کی بعض لڑائیوں اور فتوحات دکن کا حال ہے؛ (۲) منشئات جلیل، یہ ان کے خطوط و رقعات کا مجموعہ ہے۔ اس کا کچھ حصہ اورینٹل مس سلینی *The Oriental Miscellany*) حصۂ اول میں شامل ہے۔ یہ کتاب ایسٹ انڈیا کمپنی نے کلکتے سے شائع کی تھی، اب نایاب ہے۔ نثر کی ان دو کتابوں کے علاوہ نظم میں چند مثنویاں، قصائد اور مثنوی امواج الخیال خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان میں سے اوّل الذکر چھپ چکی ہے، دوسری ہنوز نہیں چھپی، یہ بلگرام کی تعریف میں ہے۔ چونکہ عنفوان شباب میں لکھی گئی تھی اس لیے سیّد صاحب کی دیگر منظومات کے مقابلے میں اس میں بڑا زور ہے۔ اس میں ایک طولانی باب ہندی موسیقی کے نام سے ہے، جس میں اس فن کے اصول و فروع بیان کیے گئے ہیں۔ سیّد صاحب کے عربی، فارسی اور ہندی کلام کا خاصا معقول اقتباس حیات جلیل میں موجود ہے (حصۂ دوم از ص ۲، تا ۸۴)، فارسی کی ان دو کتابوں کے علاوہ دو عربی کی کتابوں کا پتا اور چلتا ہے۔ ان میں سے ایک الحکم العرفانیہ ہے۔ اس کا ذکر [ڈاکٹر] نذیر احمد نے ان مخطوطات عربی و فارسی کی ذیل میں کیا ہے، جو انہوں نے ہندوستان کے مختلف کتاب خانوں میں دیکھے تھے۔ یہ سب مضمون جنرل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کی تیرھویں اور چودھویں جلد میں شائع ہوا تھا۔ دوسری کتاب "الرّسالۃ فی ابطال جزء لایتجزّی ہے، جس کا غلام علی آزاد نے سبحۃ المرجان میں ذکر کیا ہے۔ مگر یہ رسالہ ملتا نہیں۔

مآخذ : (۱) غلام علی آزاد : مآثر الکرام، ۱ : ۲۵۷؛ (۲) وہی مصنّف : سبحۃ المرجان، ص ۷۹؛ (۳) نواب صدیق حسن : ابجد العلوم، ص ۹۰۷؛ (۴) فقیر محمد : حدائق الحنفیہ، ص ۴۳۷؛ (۵) رحمٰن علی : تذکرۂ علمائے ہند، ص ۱۰۸؛ (۶) Beale : *An Oriental Biographical Dictionary*، ص ۴؛ (۷) محمّد حسین آزاد : تذکرۂ علمائے ہند، ص ۵۴؛ (۸) نظام الدّین بدایونی :

قاموس المشاہیر، ۲ : ۵۶؛ (۹) مقبول احمد صمدنی : حیات جلیل، مطبوعۂ الٰہ آباد؛ (۱۰) زبید احمد : *Contribution of India to Arabic literature*، ص ۲۰۹، ۳۵۵، ۳۱۸۔

(زبید احمد)

⊗ **عبدالحق** : "بابائے اردو" ڈاکٹر مولوی عبدالحق، ۱۸۷۰ء میں اپنے آبائی وطن ہاپوڑ (ضلع میرٹھ، اتر پردیش بھارت) کے قریب ایک موضع میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد شیخ علی حسین پنجاب کے محکمۂ مال گزاری سے منسلک تھے۔ اسی تعلق سے مولوی عبدالحق کا لڑکپن وسط پنجاب میں بسر ہوا، وہیں مڈل تک تعلیم حاصل کی۔ پھر انھیں مدرسة العلوم علی گڑھ کے ہائی اسکول میں داخل کر دیا گیا۔ وہاں سے درجہ بدرجہ ترقی کرکے ۱۸۹۴ء میں بی۔ اے کا امتحان دیا۔ شروع میں ان کا خاص مضمون ریاضی تھا، مگر بی۔ اے میں فلسفہ لیا اور بعد میں بہت دن تک "فلاسفر" کے لقب سے یاد کیے جاتے رہے۔ بزرگان علی گڑھ میں ان کو سر سید [رک بہ احمد خان] اور مولانا حالی [رک بآں] سے بڑی عقیدت تھی۔ یہ حضرات بھی ان کے ساتھ نہایت شفقت سے پیش آتے تھے۔ بی۔ اے میں کامیابی کے بعد مولوی صاحب بمبئی گئے اور کچھ عرصے تک وہاں نواب محسن الملک کے سیکرٹری کی حیثیت سے کام کیا۔ وہیں سے کرنل افسر جنگ انھیں حیدرآباد [دکن] لائے اور مدرسۂ آصفیہ کا صدر مقرر کیا۔ افسر جنگ اپنی انگریزی خط و کتابت میں بھی ان سے مدد لیتے تھے۔ مولوی صاحب نے ۱۸۹۶ء میں اردو ماہ نامہ افسر انھی کے نام پر جاری کیا تھا مگر تین سال بعد یہ تعلق ترک کر دیا اور محکمۂ امور عامّہ (ہوم ڈیپارٹمنٹ) میں مترجم مقرر ہو گئے جہاں وہ تیرہ سال سے زیادہ یہ خدمت انجام دیتے رہے۔ ۱۹۱۲ء میں سررشتۂ تعلیم کے صدر مہتمم (انسپکٹر آف سکولز) صوبۂ اورنگ آباد مقرر ہوئے۔ اسی سال کے آخر میں ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ نے انھیں اپنے شعبۂ ترقی اردو کا سیکرٹری منتخب کیا، جس کی بنا ۱۹۰۳ء میں ڈالی گئی تھی؛ قبل ازیں مولانا شبلی، پھر مولانا حبیب الرحمن خان شروانی بھی اس کے سیکرٹری رہے تھے.

جامعۂ عثمانیۂ حیدرآباد کی تاسیس میں مولوی عبدالحق کی سعی و تحریک کو کافی دخل تھا۔ اس کی درسی کتابیں اردو میں تیار کرنے کے لیے سب سے پہلے سررشتۂ تالیف و ترجمہ انھیں کے زیر انتظام قائم کیا گیا (اواخر ۱۹۱۶ء)۔ چند سال بعد اورنگ آباد میں عثمانیہ کالج بنا اور اس کے پہلے صدر بھی مولوی صاحب مقرر ہوئے۔ بیس برس سے زیادہ سرکاری خدمات انجام دینے کے بعد انھوں نے ۱۹۳۰ء میں پنشن لی، مگر حکومت نے دوبارہ جامعۂ عثمانیہ کے شعبۂ اردو کا صدر بنا دیا اور پوری تنخواہ اور پنشن کے علاوہ بارہ ہزار سالانہ اردو کی ایک بڑی لغت لکھنے کے لیے منظور کیے۔ انجمن ترقی اردو ۱۹۲۰ء سے ایک مستقل ادارہ بن گئی تھی اور اس کے علمی کاموں میں برابر اضافہ ہو رہا تھا۔ اب اردو لغت کی تیاری کا کام بڑے پیمانے پر شروع ہوا۔ ان مشاغل سے مولوی صاحب کو بالکل فرصت نہ ملتی تھی، لیکن جب گاندھی جی نے ایک نیا لسانی مرکز قائم کیا اور اس کے جلسے (اپریل ۱۹۳۶ء) میں مولوی صاحب کو بھی بلایا تو انھیں معلوم ہوا کہ کانگریس والے نہ صرف اردو زبان بلکہ اس کے رسم خط سے بھی مخالفت پر تلے ہوئے ہیں۔ مولوی صاحب کو بڑی تشویش ہوئی۔ انھوں نے ایک خاص کانفرنس علی گڑھ میں منعقد کرائی (اکتوبر ۱۹۳۶ء)، جس میں اردو کے حفظ و بقا کی تجویزیں سوچی گئیں۔ عملاً پوری تحریک

کا محور انجمن ترقی اردو بلکہ مولوی عبدالحق مان لیے گئے اور قرار پایا کہ انجمن کا صدر دفتر دہلی میں منتقل کیا جائے ۔

قرارداد کے مطابق مولوی صاحب نے جامعۂ عثمانیہ کی پروفیسری سے استعفا دے دیا، اورنگ آباد کی سکونت چھوڑ دی اور اپنا اور انجمن کا سارا سامان لے کر ۱۹۳۸ء میں دہلی چلے آئے ۔ ڈاکٹر انصاری مرحوم کی کوٹھی (نمبر ۱، دریا گنج) میں صدر دفتر قائم کیا اور خود بھی ۱۹۴۷ء تک یہیں رہتے تھے ۔ آزادی ہند کے خوف ناک فسادات میں دفتر انجمن کو ہندو بلوائیوں نے تاراج کیا، مولوی صاحب کا ذاتی ساز و سامان لوٹ لیا، بہت سے قیمتی کاغذات، مکاتیب، دستاویزیں، یادداشتیں برباد کر دیں، کتاب خانے کا بڑا حصہ حکومت بھارت نے ضبط کر لیا اور انجمن کا تقریباً تین لاکھ کا سرمایہ جو امپیریل بینک حیدر آباد میں امانۃً رکھا تھا وہیں روک دیا ۔ پانچ سال پہلے (۱۹۴۲ء میں) مولوی صاحب عمر بھر کا اندوختہ (تقریباً ۷۴ ہزار روپیہ) انجمن کی نظر کر چکے تھے ۔ بعد میں جو تھوڑا بہت ذاتی روپیہ جمع ہوا وہ بھی حیدر آباد کے بینکوں نے ادا نہیں کیا ۔ اسی بے سرو سامانی کی حالت میں کراچی آئے (۱۹۴۸ء) ۔ ہندوستان میں عمر بھر کی محنت سے جو چمن لگایا تھا اس کے اجڑ جانے کا انھیں سخت صدمہ ہوا ۔ صحت پر بھی برا اثر پڑا، لیکن مقصد کی دھن میں فرق نہ آیا، چنانچہ اپنے اسی خلوص کی برکت سے کراچی میں از سر نو انجمن کا پورا کارخانہ جما لیا، نئی کتابیں اور معیاری رسالے پھر شائع ہونے لگے ۔ دو کتاب خانے (عام و خاص) قائم کیے، اردو ٹائپ اور لیتھو کا مطبع بن گیا اور سب سے بڑھ کر یہ کام ہوا کہ جامعی درس گاہ اردو کالج کے نام سے چلا کر دکھا دی، جس میں تمام فنون کی تعلیم کا ذریعہ اردو ہے [اب اس کالج میں سائنس کی جماعتیں بھی کھل چکی ہیں ۔ طلبہ کی تعداد روز افزوں ہے اور نتائج امتحان کے لحاظ سے یہ کالج ساری یونیورسٹی میں ممتاز ہے] ۔

مولوی صاحب کی زندگی کے آخری سال اپنے رفقائے کار سے اختلافات کی بنا پر بے کیف گزرے، اس کا اثر ترقی اردو کے کاموں پر بھی پڑا ۔ اردو کالج کی ترقی رک گئی، انجمن کی نئی مطبوعات میں کمی آ گئی، اس کے دو رسالے بند کرنا پڑے اور اردو اور قومی زبان کی اشاعت بھی باقاعدہ نہ رہی؛ لیکن سرکاری امداد سے ترقی اردو بورڈ قائم ہوا اور اسے سب سے اہم کام یہ تفویض کیا گیا کہ زبان اردو کی ایک جامع لغت جدید اصول تحقیق کے مطابق تیار کرے ۔ مولوی عبدالحق اس کے صدر مدیر بنائے گئے، لیکن دو سال بعد جب کہ مجوزہ لغت کی تالیف اپنے ابتدائی مراحل میں تھی، انھوں نے استعفا دے دیا ۔ اسی زمانے میں مرحوم نے "اردو یونیورسٹی" کی پرانی تجویز کو تازہ کیا اور اہل ملک کو بار بار اس کی ضرورت پر توجہ دلائی ۔ اس تائید و تبلیغ کے ارادے سے لاہور میں ایک بڑی اردو کانفرنس منعقد ہوئی، جس کی صدارت مولوی صاحب نے کی (۱۹۵۹ء) ۔ ۱۹۶۰ء میں مولوی صاحب آنکھ بنوانے کے سلسلے میں زیر علاج رہے ۔ ۱۹۶۱ء کی گرمیوں میں آنتوں کی دیرینہ شکایت نے غلبہ کیا اور ۱۶ اگست ۱۹۶۱ء کو سرطان جگر کے عارضے سے کراچی میں وفات پائی ۔ شمسی حساب سے مرحوم نے ۹۲ سال چند ماہ کی عمر پائی ۔ انجمن ترقی اردو کراچی کی عمارت کے احاطے میں دفن کیے گئے ۔ "غفراللّٰہ لہ" ہجری تاریخ وفات ہے ۔

تجرّد و سادگی کے اعتبار سے مولوی عبدالحق صاحب [illegible] زندگی بسر کرتے رہے اور

دولت و شہرت جاہ و حشم سے ہمیشہ بے نیاز رہے۔ پاکستان آنے کے بعد ریاست حیدر آباد نے ان کی پنشن بند کر دی۔ حکومت پاکستان نے ۱۹۵۱ء میں پانسو روپیہ وظیفہ مقرر کیا۔ اس کا بھی زیادہ تر حصہ انجمن ہی کے کاموں میں صرف کرتے تھے۔ مسلسل چالیس برس سے زبان کی فروغ و ترقی کے لیے جیسی بے غرض اور والہانہ سعی وہ کرتے رہے، اس کی نظیر نہیں مل سکتی۔ گاندھی جی سے مناقشے کے بعد انھوں نے آٹھ نو برس تک ہندوستان کے گوشے گوشے میں دورے کیے۔ جہاں اردو کا چلن نہ تھا وہاں اسے رواج دیا اور جہاں موجود تھی وہاں اسے مزید قوت پہنچائی، انجمن کی صدہا شاخیں مختلف مقامات میں قائم کیں، مکتب، مدرسے، کتاب خانے جاری کیے، اردو کی حمایت میں بڑے بڑے اجتماع اور مشاعرے کرائے اور ریاستوں اور صوبوں کے حکام سے مقابلہ کرتے رہے۔ اس جد و جہد کی داستان بہت طولانی ہے، جس کی کچھ کیفیت تاریخ پنجاہ سالۂ انجمن ترقی اردو میں مطالعہ کی جا سکتی ہے۔

علمی کاموں کی طرح مولوی صاحب کے قلم کی روانی بھی عمر کے ساتھ بڑھتی رہی۔ صرف خطوں ہی کا تخمینہ ایک لاکھ کے اوپر کیا گیا ہے۔ ان میں سے اکثر پرمغز و دلچسپ اور شگفتہ انشا کا نمونہ ہیں۔ کتب و رسائل پر ان کی تنقیدات اور تبصروں کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی ہے۔ مستقل کتابیں بہت کم لکھیں اور جو ان کے نام سے چھپیں وہ بھی دوسروں کے شوق بلکہ زبردستی سے طبع ہوئی ہیں۔ علمی کاموں کا مختصر حال ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

(۱) عظم الکلام فی ارتقاء الاسلام: (دو جلد، ج ۱، آگرہ ۱۹۱۰ء و ج ۲، لاہور ۱۹۱۱ء): یہ کتاب اصل میں مولوی چراغ علی نے انگریزی میں لکھی تھی، مگر زیادہ تر مولوی صاحب کے اردو ترجمے (اور مقدمے) کی بدولت اس کا نام باقی رہ سکا ہے۔

(۲) قواعد اردو: اسے مولوی صاحب نے بڑی محنت اور عالمانہ بصیرت سے نئے طرز پر تالیف کیا۔ ایک دوست کتاب کا مسودہ اڑا کر لے گئے اور مولوی صاحب کے برا بھلا کہنے کے باوجود لکھنؤ میں چھپوایا۔ کتاب نہایت مقبول اور اکثر مدارس میں داخل نصاب ہوئی۔ بعد میں مولوی صاحب نے تاریخ صرف و نحو پر ایک مقدمے اور مختلف اضافوں کے ساتھ طباعت کی اجازت دی۔ اردو میں ایسی مفید و مفصّل صرف و نحو اب تک نہیں لکھی گئی (ضخامت ۳۰۶ صفحات)۔ یہ متعدد بار طبع ہو چکی ہے۔

(۳) مقدمات عبدالحق: حیدرآباد کے دور میں بہت سی علمی اور ادبی کتابوں پر مولوی صاحب نے مقدمے لکھے، جو نہایت پسند کیے گئے۔ [مولوی مرزا محمد بیگ نے] ان کا ایک مجموعہ دو جلدوں میں حیدرآباد سے شائع کیا (۱۹۳۱ء)۔

[اس کے بعد بھی مولوی عبدالحق نے متعدد کتابوں پر مقدمات لکھے جن کی تعداد چالیس پچاس ہے]۔

(۴) تنقیدات عبدالحق (دو جلد، ۱۹۴۴ء): اردو کی نئی تنقید نگاری میں مولوی صاحب بلند درجہ رکھتے ہیں۔ جب سے رسالۂ اردو ان کی ادارت میں جاری ہوا (۱۹۲۱ء) بے شمار تنقیدیں ان کے قلم سے نکلیں۔ یہ مجموعہ کل کا عشر عشیر بھی نہیں، تاہم اس سے تنقید میں ان کی وسعت نظر اور تحریر کی دلکشی کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

(۵) ادبی تبصرے: مختلف کتابوں پر مولوی عبدالحق کے تبصروں کا ایک مختصر سا مجموعہ ہے، جو دانش محل لکھنؤ سے ۱۹۳۷ء

میں شائع ہوا]۔

(۶) اردو کی ابتدائی نشو و نما میں صوفیۂ کرام کا حصہ: یہ مقالہ پہلے اردو میں رسالہ (۱۹۴۵ء) پھر علحدہ کتابی شکل میں چھاپا گیا (۱۹۵۳ء)۔ یہ قدیم اردو پر بہت مقبول و مستند رسالہ ہے۔

چند اور مقالے بھی، جو اوّلاً اردو میں باقساط نکلے تھے اور بعد میں کتابی شکل میں چھپے، قابل ذکر ہیں؛ یعنی (۷) مرحوم دہلی کالج (۱۹۴۵ء)؛ (۸) مرہٹی پر فارسی زبان کے اثرات (۱۹۳۳ء) [اور (۹) سرسید احمد خان، حالات و افکار (۱۹۵۹ء)]۔

(۱۰) چند ہم عصر: [شخصی خاکوں پر مشتمل یہ دلچسپ کتاب ۱۹۴۵ء میں شائع ہوئی۔ اب تک اس کے کئی ایڈیشن متعدد اضافوں کے ساتھ شائع ہو چکے ہیں (انجمن ترقی اردو، کراچی ۱۹۵۳ء و اردو اکیڈمی سندھ، کراچی ۱۹۵۹ء)۔ اس میں مولوی صاحب کے اسلوب نگارش کے بہترین نمونے ملتے ہیں]۔

(۱۱) خطبات عبدالحق: مولوی صاحب کے بیان کی قوت و تاثیر کا غالباً سب سے اچھا نمونہ ان کے تحریری خطبات ہیں، جو لسانی معلومات سے لبریز اور مصنوعی لفاظی سے بالکل خالی ہیں۔ پہلے یہ دو جلدوں میں چھپے تھے [ج ۱، ۱۹۳۹ء و ج ۲، ۱۹۴۴ء]؛ بعد ازاں مزید اضافوں کے ساتھ ایک جلد میں شائع ہوے [طبع عبادت بریلوی، ۱۹۵۲ء]۔

(۱۲) اردوی معلّی: مولوی عبدالحق کے خطوط کا مجموعہ ہے (طبع عبدالحق، جوہلی نسیمی، لاہور ۱۹۶۱ء)۔

[مکتوبات کے دوسرے مجموعے (۱۳) مکتوب بابائے اردو بنام حکیم محمد امام امامی (کراچی ۱۹۶۰ء)؛ (۱۴) مکتوبات عبدالحق (طبع جلیل قدوائی، کراچی ۱۹۶۲ء) اور (۱۵) بچوں کے خطوط (۲ جلدیں، حیدرآباد دکن ۱۹۴۴ء) ہیں]۔

مولوی عبدالحق کا اردو زبان پر ایک یادگار احسان یہ ہے کہ قدیم اردو یا دکنی کے بیسیوں مخطوطات کو گوشۂ گمنامی سے نکالا، ان کی دشوار تحریروں کو پڑھا اور ان کی اہمیت پہلی بار اہل علم پر واضح کی۔ ان عظیم تحقیقات نے اردو زبان کی عمر کئی صدی بڑھا دی اور اس کی تاریخ کی صورت ہی بدل ڈالی۔ ان مخطوطات پر مولوی صاحب کے فاضلانہ مقالات رسالۂ اردو میں پے در پے چھپے اور بعض ان دکنی کتابوں میں شامل ہیں، جنھیں مولوی صاحب نے کمال دیدہ ریزی سے تصحیح اور فرہنگ الفاظ کے ساتھ طبع کرایا [مثلاً شفیق اورنگ آبادی: چمنستان شعراء، اورنگ آباد ۱۹۲۸ء؛ فائق: مخزن شعراء، اورنگ آباد ۱۹۳۳ء؛ تمنا اورنگ آبادی: گل عجائب، اورنگ آباد ۱۹۳۳ء؛ نصرتی: گلشن عشق، کراچی ۱۹۵۲ء؛ ملا وجہی: سب رس، کراچی ۱۹۵۲ء؛ وہی مصنف: قطب مشتری، کراچی ۱۹۵۳ء۔ اس سلسلے میں ان کی اہم ترین اور مستقل کتاب (۱۶) نصرتی، ملک الشعراء بیجاپور (دہلی ۱۹۴۴ء) ہے، جس میں اس قدیم شاعر کی تصانیف اور فن پر محققانہ اور ناقدانہ بحث کی گئی ہے]۔

اسی طرح شعرائے اردو کے متعدد تذکرے، قدیم دواوین [اور قصے] مولوی صاحب کی تلاش و تصحیح سے چھپ کر شائع ہوے، [مثلاً مصحفی: تذکرۂ ہندی، (اورنگ آباد ۱۹۳۳ء)؛ ریاض الفصحاء (اورنگ آباد ۱۹۳۴ء) اور عقد ثریا (اورنگ آباد ۱۹۳۴ء)؛ میر: ذکر میر (اورنگ آباد ۱۹۲۸ء)؛ نکات الشعراء (اورنگ آباد ۱۹۳۵ء) اور انتخاب کلام میر (بار ششم، کراچی ۱۹۵۰ء)؛ قائم چاند پوری: مخزن نکات (اورنگ آباد ۱۹۲۹ء)؛ گردیزی: تذکرۂ ریختہ گویان (اورنگ آباد ۱۹۳۳ء)؛

انشا : دریاے لطافت (اورنگ آباد ۱۹۳۵ء) اور کہانی رانی کیتکی اور کنور اودے بھان (کراچی ۱۹۵۵ء)؛ تاباں : دیوان (اورنگ آباد ۱۹۳۵ء)؛ میر امن : باغ و بہار (بار دوم، دہلی ۱۹۴۴ء)؛ انتخاب داغ (دہلی ۱۹۴۶ء)؛ میر اثر : خواب و خیال (بار دوم، کراچی ۱۹۵۰ء)] - ان کتابوں پر انھوں نے فاضلانہ مقدمات بھی لکھے۔

[مولوی عبدالحق کی مختصر کتابوں اور رسائل میں مندرجۂ ذیل بھی قابل ذکر ہیں : (۱۷) اردو صرف و نحو، اورنگ آباد ۱۹۳۴ء؛ (۱۸) اردو زبان میں اصطلاحات کا مسئلہ، کراچی ۱۹۴۹ء؛ (۱۹) سر آغا خان کی اردو نوازی، کراچی ۱۹۵۱ء؛ (۲۰) پاکستان میں اردو کا المیہ، کراچی ۱۹۵۸ء؛ (۲۱) اردو بحیثیت ذریعۂ تعلیم سائنس، کراچی ۱۹۵۹ء؛ (۲۲) قدیم اردو، کراچی ۱۹۶۱ء؛ (۲۳) اردو یونیورسٹی، وقت کا اہم تقاضا، کراچی ۱۹۶۰ء۔

ان کتابوں کے علاوہ بہت سے مضامین ہیں جو مختلف رسائل، مثلاً اردو، ہماری زبان، قومی زبان، دکن ریویو، پنجاب ریویو، معلم نسواں، مجلۂ عثمانیہ وغیرہ میں شائع ہوے اور تاحال ان کے کسی مطبوعہ مجموعے میں جگہ نہیں پا سکے۔

(۲۴) انگریزی اردو لغت *The Standard English-Urdu Dictionary*، اورنگ آباد ۱۹۳۷ء مولوی عبدالحق کا ایک اور عہد آفریں کارنامہ ہے، جس میں تقریباً دو لاکھ لغات کے ہم معنی اردو الفاظ دیے گئے ہیں۔ اب تک اس سے بہتر انگریزی - اردو لغت شائع نہیں ہوئی]۔

مآخذ : (۱) تاریخ پنجاہ سالہ انجمن ترقی اردو، کراچی ۱۹۵۳ء؛ (۲) رسالۂ جوہر، جامعہ ملیہ، عبدالحق نمبر، دہلی ۱۹۳۰ء؛ (۳) مقدمات عبدالحق، حیدرآباد ۱۹۳۱ء؛ (۴) سندھ آبزرور (انگریزی)، سالنامہ، کراچی ۱۹۳۸ء؛ (۵) ماہنامہ الشجاع، کراچی، عبدالحق نمبر، اگست ۱۹۵۹ء؛ (۶) ماہنامہ ہم قلم، کراچی، ج ۲، شمارہ ۱ (ستمبر ۱۹۶۱ء)؛ (۷) مجلس، حیدرآباد (آندھرا پردیش)، مولوی عبدالحق نمبر، شمارہ ۱ و ۲ (اکتوبر ۱۹۶۰ و جنوری ۱۹۶۱ء)؛ (۸) قاضی عبدالودود : عبدالحق بحیثیت محقق، در معاصر، پٹنہ (شمارہ ۱۵، ۱۶)؛ [(۹) اردو، بابائے اردو نمبر، کراچی ۱۹۶۲ء؛ (۱۰) قومی زبان، بابائے اردو نمبر، کراچی ۱۹۶۳ء؛ (۱۱) مجلۂ مذکور، بابائے اردو نمبر، کراچی ۱۹۶۴ء؛ (۱۲) نقد عبدالحق، طبع سید معین الرحمٰن، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۱۳) سرور مخدوم : ڈاکٹر مولوی عبدالحق بحیثیت نثر نگار، مقالۂ تحقیقی براے ایم - اے (اردو)، در کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب؛ (۱۴) محمد اجمل خان وجیہ : مولوی عبدالحق بحیثیت نقاد، مقالۂ تحقیقی براے ایم - اے (اردو) در کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب، جس میں مزید مآخذ بھی دیکھے جا سکتے ہیں]۔

(سید ہاشمی فرید آبادی [و ادارہ])

* **عبدالحق حامد** : (Abdul Hakk) ترکی شاعر، ولادت ۲ فروری ۱۸۵۲ء۔ یہ علما کے ایک قدیم خاندان سے تعلق رکھتا تھا جو ازمیر سے آیا تھا - لیکن اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں استانبول کو لوٹنے سے پہلے کچھ عرصے کے لیے یہ خاندان مصر میں رہا - اس کا دادا عبدالحق ملا دربار شاہی میں رئیس الاطباء تھا، اور محمود ثانی کے آخری دور حکومت میں جو ۱۸۲۶ء سے شروع ہوا اور جس نے سلطنت کو حیات نو بخشی، نہایت مقبول رہا - اس نے نئے مدرسۂ طبی کے افتتاح میں بڑا حصہ لیا - گاہے گاہے شعر کہتا رہا اور ایک روزنامچہ (تاریخ نواء) یادگار چھوڑا، جس میں بیان کیا ہے کہ کس طرح ۱۸۲۸ء (اثناے جنگ روس) میں سلطان رمی Rami کی بارکوں میں رہ کر نئی فوج کی تربیت کی نگرانی کیا کرتا تھا (اس کے دونوں

بھائی بھی مصنف تھے) ۔ حامد کا والد خیراللہ افندی اپنے زمانے کے بہترین مؤرخین میں سے ایک تھا ۔ اس نے اپنے سفر پیرس کا ایک روزنامچہ (جرنل) لکھا تھا (جو ابھی تک شائع نہیں ہوا)، اور وہ پہلے ترک ڈرامے حکایۂ ابراہیم پاشا کا مصنف بھی ہے ۔

حامد اسی علمی ماحول میں جوان ہوا ۔ اس کی ماں ایک قفقازی کنیز تھی اور حامد کی اس کے متعلق بچپن کی یادوں نے اس ذہنی ماحول میں پریوں کی کہانیوں کی سی کیفیت بھی پیدا کر دی ۔ چنانچہ یہ دونوں اثرات حامد کی تصانیف میں آخر تک نمایاں رہے ۔ اس کی تعلیم سرکار کے ایک نئے بنا کردہ مدرسے میں شروع ہوئی اور اس کا سلسلہ پیرس میں جاری رہا، جہاں وہ اپنے والد کے ساتھ گیا تھا ۔ اس وقت اس کی عمر گیارہ سال تھی ۔ پیرس سے استانبول واپس آیا اور کچھ عرصے بعد تہران گیا، جہاں اس کا والد سفیر تھا، اور وہاں نجی طور پر درس لیتا رہا، بالخصوص عربی و فارسی کا ۔ اس کے اساتذہ میں ایک تحسین افندی تھا جس نے حامد کے دل پر گہرا نقش چھوڑا ۔ یہ اسی استاد کا اثر تھا جس نے حامد کی ابتدائی تصانیف (ان میں ایک منظوم سرگزشت غرام بھی شامل ہے) کو اسلامی عقائد اور مغربی سائنس اور فلسفے کے اولین تصادم کی دلچسپ تحریری یادگاریں بنا دیا ہے ۔ اپنے والد کی وفات کے بعد حامد استانبول واپس چلا گیا اور دیوانی ملازمت اختیار کر لی ۔ ۱۸۷۶ء میں سفیر پیرس کا معتمد دوم (Second Secretary) مقرر ہوا ۔ اس نے ۱۸۷۱ء میں ادرنہ کے مشہور پیرزادہ خاندان کی ایک لڑکی فاطمہ خانم سے شادی کر لی تھی ۔ پیرس میں اس کی ملاقات ترکی کے سابق وزیر اعظم مدحت پاشا سے ہوئی ۔ ان خطوط اور کتابوں سے جو اس نے اس زمانے میں لکھیں اس ذہنی بحران کی شہادت ملتی ہے جو [illegible] تھا ۔ واپسی پر اسے پوتی Poti (روس) میں، پھر گولوس Golos (یونان) میں اور آخرکار بمبئی میں قنصل مقرر کیا گیا ۔ جب ۱۸۸۵ء میں وہ بمبئی سے واپس جا رہا تھا تو اس کی بیوی کا انتقال ہو گیا ۔ اس حادثے نے حامد پر اور اس کی شاعری پر گہرا اثر ڈالا ۔ ۱۸۸۵ء میں اسے پہلے لنڈن میں معتمد اول (First Secretary)، پھر ہیگ میں ایلچی (Minister)، بعد ازاں سفارت لنڈن میں دوبارہ معتمد اول، اور کچھ عرصے کے بعد اسی سفارت میں مشیر بنا دیا گیا ۔ ۱۹۰۸ء میں اسے مجلس عمائد (سینیٹ) کا رکن بنایا گیا ۔ اس وقت وہ برسلز میں سفیر تھا ۔ پہلی جنگ عظیم میں وہ نائب صدر (سینیٹ کا) کی حیثیت سے کام کرتا رہا ۔ جب اس مجلس کو توڑ دیا گیا تو وہ وی انا چلا گیا اور وہاں سے اس وقت لوٹا جب ترکی کی جنگ آزادی ختم ہونے کو تھی ۔ ۱۹۲۸ء میں وہ مجلس ملّی کا رکن منتخب ہوا، اور ۱۹۳۷ء میں فوت ہو گیا ۔ اسے پورے قومی اعزاز کے ساتھ دفن کیا گیا ۔

اس کی تصانیف یہ ہیں: (۱) یورپ جانے سے پہلے (۱۸۷۳ تا ۱۸۷۶ء): ماجرائے عشق، صبر و ثبات، ایچلی قیز، دختر ہند اور نظیفہ؛ (۲) سفر یورپ اور بیوی کی وفات کے درمیان ۱۸۷۶ء تا ۱۸۸۵ء): نسترن، طارق یاخود اندلس فاتحی، صحراء، تزدہ، اشبر؛ (۳) ۱۸۸۵ تا ۱۹۰۸ء: مقبر، اولو، حجلہ، بونلر اودر، دیوانہ لیق لرم یاخود بلدہ، سفیلہ نک حسب حالی؛ (۴) ۱۹۰۸ تا ۱۹۲۳ء: زینب، سال تحریر ۱۸۸۷ء ۔ بلادن برسس، الہان، Liberté، والدم، ترخان، الہام وطن، مکتوبلر، اوبر خاتیا (الیقیلر) گچیدی، یادگار حرب، ابن موسیٰ، ۱۸۸۱ء، یابانجی دوستلر، عرضیلر، قحبہ (بر سفیلہ نک حسب حالی)، خاقان، ہپ ویاہیچ، نظموں کا پہلا [illegible] عشق اور چند خطوط، نیز

آخری تمثیل قانونک وجدانِ عزابی، جو شائع نہیں ہو سکی؛ تذکرہ (memoirs) جو بعض جرائد میں شائع ہوتا رہا تھا، کتابی شکل میں نہیں چھپا۔

حامد کا پہلا ڈراما ماجراے عشق، زمانۂ شباب کا تصنیفی اقدام ہے جس میں وہ رومانی عناصر پہلے سے موجود ہیں جنھیں بعد میں حامد نے زیادہ پختہ و منظم صورت میں پیش کیا۔ صبر و ثبات اور ایچلی قیز مقامی تأثرات کی پیداوار ہیں اور ظرافت سے لبریز اور عوامی روایات و عقائد کے عناصر سے پُر ہیں۔ اگرچہ حامد اپنے ایک رشتے دار احمد وفیق پاشا [رک بآں] کے خیالات سے بھی متأثر ہوا، تاہم اس کی شخصیت پر سب سے پہلا اور گہرا نقش شناسی [رک بآں] کے مکتب فکر نے بنایا۔ حامد کا تعلق جدت پسندوں کی دوسری نسل سے ہے، اور شناسی کا مکتب پہلی نسل سے تعلق رکھتا تھا۔ کم عمر ہونے کی وجہ سے حامد "نوجوان ترکوں" کی اس تحریک میں شامل نہ ہو سکا، جس کی عنان قیادت نامق کمال [رک بآں] کے ہاتھ میں تھی، لیکن اس نے اس تحریک کی تحریروں سے بہت گہرا اثر لیا۔ یہ سچ ہے کہ حامد ایک مثالی انسان کی تلاش میں نامق کے پیچھے چلتا رہا، لیکن اس کے اصلی کام کا ایک نئی ترکی شاعری کی تخلیق میں مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ اس نے اپنے ڈرامے دختر ہندو میں ایک چھوٹی سی نظم بھی شامل کی ہے، جس میں مندرجۂ ذیل اختراعات سے کام لیا ہے: اول۔ قدیم نظام قوافی کو بدل دیا ہے؛ دوم۔ رسمی موضوعات شاعری اور تشبیہات رائجہ کو ترک کر دیا ہے؛ سوم۔ زندگی سے براہ راست تعلق قائم کرکے شاعری کے میدان کو وسیع تر بنا دیا ہے۔ اس کے اشعار کے دو مجموعوں یعنی بلدہ اور صحرا میں، جن کا کچھ حصہ پیرس میں لکھا گیا تھا، یہ تبدیلی اور بھی نمایاں ہے۔ تیسرے مجموعۂ شعر بونلر اودُر میں وہ ایک نئی اور بہتر طرز کا استاد نظر آتا ہے اور ابھی کسی حد تک متذبذب ہونے کے باوجود اپنے تخیل اور الفاظ میں ایک خوشگوار ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے۔ اس کی تصانیف میں اس کی یہ مسرت کہ اس نے راز فطرت کو دوبارہ پا لیا ہے جھلکتی ہے، اور بلاشبہہ اس کی شاعری پر وحدت وجود کا رنگ بھی اسی وجہ سے چڑھا ہوا ہے۔

حامد کی شخصیت کہیں اور اتنی صاف نظر نہیں آتی جتنی ان نظموں میں جو اس نے اپنی بیوی کی موت پر لکھی تھیں، یعنی مقبر، اولو، ہجلہ۔ موت کے تصور کا غلبہ، جو غرام میں بھی موجود ہے، ان نظموں میں بہت نمایاں ہو گیا ہے، اور ان میں انسانی تقدیر کے مسائل کو قلبی کرب کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اس معاشرے کا اثر جس نے اسلام میں اپنا خالص اور پرسکون عقیدہ کھو دیا تھا اور بدلتی ہوئی دنیا کو خوف سے دیکھ رہا تھا اور ضیا پاشا کی دو نظموں، ترکیب بند اور ترجیع بند کا اثر جنھیں حامد نے ابتدائی شباب میں پڑھا اور بے حد پسند کیا تھا، ان دونوں نے مل کر کرب و اضطراب کے اس احساس کو اور بھی قوی کر دیا۔ مقبر بلاشبہہ اس کا شاہکار ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فاطمہ کا تصور حامد کے دل و دماغ پر ہمیشہ مسلط رہا، اور یہ امر قابل ذکر ہے کہ اس کی دوسری بیوی نیلی Nelly جس سے اس نے انگلستان میں شادی کی تھی اس کی پہلی بیوی سے بڑی حد تک مشابہ تھی۔ حامد نے جو نظمیں اس دوسرے دور میں لکھیں وہ پرواز تخیل میں نہ سہی، طرز فکر میں وکٹر ہیوگو Victor Hugo کی نظموں خصوصاً Dieu اور La Fin de Satan سے ملتی جلتی ہیں۔ اس نے جو نظمیں انگلستان میں تقرر کے بعد لکھیں، ان میں فلسفیانہ تلاش تو کم ہے، لیکن شاعرانہ خیالات میں زیادہ واضح پختگی پائی جاتی ہے، مثلاً اس کی

نظم "هایڈ پارک سے گزرتے ہوے" ان بہترین ترکی نظموں میں سے ہے جو "فطرت" اور "آزادی" کے موضوع پر آج تک لکھی گئیں ۔ مگر چونکہ سلطان عبدالحمید نے استانبول کے اخبارات میں اس کی نظموں کی اشاعت روک دی تھی، اس لیے اس کی ادبی زندگی کے اس تیسرے دور کا خاتمہ ہوگیا .

دختر هندو کے مقدمے میں حامد نے رومانی اور غیر ملکی ڈرامے سے اپنی پسندیدگی ظاہر کردی ہے، چنانچه اس کے بعد وہ اپنے تمام ڈراموں میں، یہاں تک کہ اشبر، نسترن یا تزر جیسے ڈراموں میں بھی جو موضوع کے لحاظ سے فرانس کے قدیم معیاری ڈرامے سے قریب تر معلوم ہوتے ہیں، اس نے اپنے اس تصور کو نہیں چھوڑا ۔ حامد کی مایوسی نے جو سیاسی وجوہ نیز حامد کے اس احساس کا نتیجہ تھی کہ اس کے ڈرامہ اسٹیج کا منہ کبھی نہیں دیکھیں گے، ان ڈراموں کو فلسفیانہ خیالات سے گراں بار کر دیا اور ان میں ڈرامائی عنصر یا تو رہا ہی نہیں اور ہے بھی تو چھوٹے چھوٹے واقعات کی کثرت میں گم ہو جاتا ہے ۔ اگرچه فنتن جیسے ڈرامے میں انگریزوں کی زندگی کی تصویر کشی کا ادعا پایا جاتا ہے اور روهلر اور طاہبفلر گچیدی کے مکالمات تقدیر انسانی کے مسائل سے بحث کرتے ہیں، پھر بھی اس کے بیشتر ڈرامے تاریخی ہیں ۔ یہ قدیم هند، یونان (اشبر)، عراق سردا نپال، وسطی ایشیا کی ترکی تاریخ اور تاریخ اندلس کے موضوعات پر لکھے گئے ہیں ۔ اشبر میں جس کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ حامد نے Racine [فرانسیسی شاعر، م ۱۶۹۹ء] کے Alexander اور Corneille [فرانسیسی تمثیل نگار، م ۱۶۸۴ء] کی تحریرات سے متاثر ہو کر لکھا تھا، صلح پرستی اور وطن دوستی کی وکالت کی گئی ہے؛ اور طارق نامق کمال کے نظریات کا اظہار موجود ہے ۔ ان ڈراموں کا ایک امتیازی پہلو یہ ہے کہ حامد عورتوں کو زندگی میں ان کا صحیح مقام دلانا چاہتا ہے ۔ زینب، ابن موسی (جو طارق ہی کا تسلسل ہے) اور فنتن میں مصنف شیکسپیئر کا متبع نظر آتا ہے .

حامد نے ترکی شاعری پر بہت گہرا اثر ڈالا ہے ۔ وہ دونوں نسلیں جن کا تعلق "ثروت فنون" اور فجرآتی سے تھا حامد کے زیر اثر تھیں، اور زبان و ہیئت کے متعلق اس کی تخلیقی و انقلابی قیادت میں کامزن رہیں ۔ اس نے نہ صرف ایسے اوزان و بحور رائج کیے، جن سے ترکی شاعری بالکل نا آشنا تھی، بلکه اعراب یا حرکات کے شمار کو بھی وزن میں شامل کیا (quantative verse) ۔ اس نے ایک طرح کی معرّی نظمیں (blank verse) لکھنے کا بھی تجربہ کیا ۔ ڈراموں میں اس کے مکالمات عام بول چال سے زیادہ قریب تھے .

تاهم چونکه حامد کی وہ کتابیں جو ۱۸۸۵ء کے بعد لکھی گئی تھیں اس زمانے میں نہ چھپ سکیں، اس لیے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ بعد کی تبدیلیوں میں اس کا کوئی خاص حصہ نہ تھا ۔ اس کا حقیقی اثر ۱۸۸۵ء سے شروع ہوا اور کہہ سکتے ہیں کہ وہ ۱۹۰۵ء تک ختم ہو چکا تھا .

مآخذ: (۱) P. Horn: Geschichte der Türkischen Moderne، ص ۴۴ ببعد؛ (۲) Gibb: Ottoman poetry، ۱ : ۱۳۲ تا ۱۳۵ و ۴ : ۲؛ (۳) رضا توفیق: عبدالحق حامد و ملاحظات فلسفه سی، طبع استانبول ۱۹۱۸ء؛ (۴) ترک یورد و مجموعه سی، ج ۲، شماره ۱۳، استانبول ۱۹۲۳ء؛ (۵) اولکو مجموعه سی، ج ۲، شماره ۱۱، انقره ۱۹۳۴ء (یہ دونوں رسائل اس شاعر کے متعلق خاص نمبر تھے)؛ (۶) صبری اسد سیاووش گل، در (آ، ترکی، بانیل عبدالحق حامد؛ (۷) محمد قاپلان: قرام ده کی اجتماعی و فلسفی فکرلر، استانبول یونیورسٹی سی ادبیات فاکولته سی، ترک دلی و ادبیاتی درگیسی، ج ۱، ۱۹۴۶ء، ص

۲۰۶ تا ۲۶۰؛ (۸) وہی مصنف: طبیعت قارشی سندہ عبدالحق حامد، کتاب مذکور، ۱۹۴۹ء، ص ۲۳۲ تا ۲۴۹؛ ۱۹۵۱ء، ۱: ۱۶۷ تا ۱۸۲؛ (۹) ۱۹ عصر ترک ادبیاتی تاریخی، استانبول ۱۹۴۹ء، ص ۲۷۸ تا ۳۶۶۔

(A. Hamdi Tanpinar)

* **عبدالحق حقی: بن سیف الدّین، [الترک]** الدہلوی البخاری القادری ابوالمجد۔ ایک برگزیدہ شخصیّت اور علوم دینی و معقولات کے بہت بڑے عالم تھے۔ ان کا شمار ان علوم کے نامی گرامی اساتذہ میں ہوتا ہے۔ ان کی تصانیف بہت ہیں۔ ولادت محرّم ۹۵۸ھ/جنوری ۱۵۵۱ء میں اور وفات ۲ ربیع الثانی ۱۰۵۲ھ/۲۰ جون ۱۶۴۲ء کو ہوئی۔ ان کی بدولت ہندوستان میں علم حدیث کے مطالعے کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ بائیس برس کی عمر میں فارغ التحصیل ہونے کے بعد وہ کچھ عرصے تک فیضی اور میرزا نظام الدّین کی صحبت میں فتح پور میں رہے۔ لیکن وہ اپنے ماحول سے متنفّر ہو گئے (خصوصًا فیضی سے ان کے تعلقات کے بارے میں دیکھیے بدایونی، ۳: ۱۱۳، ۱۱۵ ببعد، کتاب المکاتیب و الرسائل برحواشی، اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۳۲ھ، ص ۱۶۰؛ ان کا مذکورۃ الذیل رسالہ جو دہلی کے مصنفین کے متعلق ہے، ص ۲، اور فیضی کے ہجویہ اشعار ہفت اقلیم میں بذیل مادّۂ دہلی)۔ وہ ۹۹۵ھ کی ابتدا میں حج کے ارادے سے بندر گجرات چلے گئے، لیکن ان کو جہاز ۹۹۶ھ میں ملا (گلزار ابرار، یعنی غوثی کی: اذکار ابرار کا اردو ترجمہ، آگرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۵۹۹)۔ انہوں نے حجاز میں چند برس قیام کیا۔ شعبان ۹۹۸ھ میں وہ وہیں تھے (دیکھیے شرح مقدّمۃ الجزریّۃ، مخطوطۂ کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب، ورق ۴ الف)۔ مصنف کے خود نوشت نسخے کا عکس، اسی کتاب کی ایک اور نقل کے لیے دیکھیے GAL.S، [illegible])۔ انہوں نے علوم مذہبی اور تصوف کی مزید تعلیم وہاں کے مشہور علما اور شیوخ سے پائی، جن کے حالات زاد المتّقین میں دیے گئے ہیں۔ دہلی میں واپس آنے پر انہوں نے باون برس مختلف علوم کا درس دیا اور ان پر کتابیں تصنیف کیں۔ وہ ۱۰۲۸ھ/۱۶۱۹ء میں جہانگیر کے دربار میں حاضر ہوے، جو ان کے فضل و سعادت کی تعریف میں رطب اللسان ہے (تزک جہانگیری، علی گڑھ ۱۸۶۴ء، ص ۲۸۲)۔ جہانگیر اور شاہ جہان دونوں بسااوقات غریبوں اور حاجت مندوں کی حاجت روائی ان کی سفارش پر کیا کرتے تھے (عبداللہ خویشگی: مختصر معارج الولایۃ، مرتبۂ ۱۰۹۴ھ، مخطوطۂ دانش گاہ پنجاب، ورق ۲۵۸ ب)۔ خویشگی شیخ موصوف کے ایک رسالے کا پورا متن درج کرکے یہ ظاہر کرتا ہے کہ انہوں نے شطحیات شیخ احمد کابلی (مجدّد الف ثانی، م ۱۰۳۴ھ) پر سخت اعتراض کیے تھے۔ آخر میں غالبًا یہ اختلافات بوجہ احسن طے پا گئے (دیکھیے صدیق حسن خان: تقصار جیود الاحرار، بھوپال ۱۲۹۸ھ، ص ۱۸۵)۔ جناب شیخ اسد الدّین شاہ ابوالمعالی کی زیارت کے لیے لاہور آئے اور بیس دن ان کی خدمت میں رہے۔ یہ حجاز سے واپسی کے بعد کا ذکر ہے۔ شاہ ابوالمعالی ہی کی فرمائش پر انہوں نے فتوح الغیب کا ترجمہ فارسی میں کیا اور شرح لکھی (فتوح الغیب، لاہور ۱۲۸۳ھ، ص ۳۱۳)۔

ان کا مقبرہ دہلی میں حوض شمسی پر واقع ہے۔ قبّے کی دیوار پر ایک کتبہ لگا ہوا ہے جس میں شیخ کی زندگی کے حالات کا خلاصہ کندہ ہے (مکمل متن کے لیے دیکھیے غلام علی آزاد: مآثر الکرام، آگرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۲۰۱؛ فارسی کتبے کے عربی ترجمے کے لیے دیکھیے غلام علی آزاد: سبحۃ المرجان، بمبئی ۱۳۰۳ھ، ص ۵۲؛ اخبار الاخیار، ص [illegible]؛ W. Beale: مفتاح التواریخ، کانپور ۱۸۶۷ء،

ص ۲۴۶؛ اور بشیر الدین احمد: واقعات حکومت دہلی، آگرہ ۱۹۱۹ء، ۳ : ۳۰۵)۔ واقعات حکومت دہلی میں یہ بھی لکھا ہے کہ شیخ کی اولاد جو دہلی میں سکونت پذیر ہے اب بھی ہر سال ان کا عرس منعقد کراتی ہے۔ ان کے صاحبزادے نورالحق بھی تدریس و تصنیف میں اپنے والد بزرگوار کے قدم بقدم چلتے رہے۔ ان کے ایک اور بیٹے علی محمّد نے فرہنگ جامع الجوامع کے نام سے ایک فرہنگ لکھی۔ نام تاریخی ہے (= ۱۰۴۹ھ)۔ دانش گاہ پنجاب میں اس کا ایک نسخہ موجود ہے۔

شیخ موصوف نے اپنی تصنیف تالیف القلب الالیف بکتابۃ فہرسۃ التوالیف کے ساتھ ایک رسالہ شامل کر دیا ہے، جس میں دہلی کے ادبا اور شعرا کا ذکر ہے (مجلۂ تاریخ، حیدر آباد دکن، ۱ : جزو ۳ و ۴) اس رسالے میں انھوں نے اپنی ۴۹ تصانیف کی فہرست دی ہے جو فارسی اور عربی زبان میں ہیں؛ ان میں سے آخری کتاب مکتوبات کا مجموعہ ہے جو کتاب المکاتیب و الرسائل کے نام سے طبع ہوئی (دیکھیے اوپر)۔ مکتوبات کا ایک مقابلہ شدہ قلمی نسخہ پروفیسر وزیر الحسن عابدی، اورینٹل کالج لاہور کے پاس ہے۔ اس کے خاتمے کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فہرست التوالیف میں ۵۷ مکتوب درج ہوے، بعد میں گیارہ اور ملے، پھر دو اور؛ یہ کل ۷۰ ہوے، چنانچہ مطبوعہ ایڈیشن میں یہی تعداد ہے۔ اگر ۴۹ میں یہ تعداد جمع کر دی جائے تو تعداد تصانیف ایک سو سے اوپر ہو جاتی ہے۔ یہ کتابیں انھوں نے زیادہ تر حجاز سے واپسی کے بعد تحریر کیں۔

ان تصانیف میں سے ایک دیوان بھی ہے (جس کے لیے دیکھیے تالیف، عدد ۴۸؛ صبح گلشن، بھوپال ۱۲۹۵ھ، ص ۱۴۰) باقی تصانیف میں سے مفصلۂ ذیل بہت اہم ہیں:

۱ تا ۳ لمعات التنقیح، یہ التبریزی کی مشکوۃ المصابیح کی عربی شرح ہے۔ مشکوۃ ہی پر فارسی زبان میں ان کی مکمل شرح ہے جس کا نام اشعۃ اللمعات ہے، لکھنؤ ۱۲۷۷ھ۔ اسی طرح الفیروز آبادی کی تصنیف سفر السعادۃ (احادیث راجع بہ سنّہ، دیکھیے سوری، ص ۱۸۱) پر بھی انھیں کی ایک شرح فارسی زبان میں ہے۔ ۴ تا ۷ اخبار الاخیار فی اسرار الابرار میں اولیاء اللہ کا حال ہے، جو زیادہ تر ہندوستان سے متعلق ہیں؛ زبدۃ الآثار شیخ عبدالقادر جیلانی کے حالات کے لیے مخصوص ہے جن کی مشہور تصنیف فتوح الغیب کا ترجمہ انھوں نے مفتاح الفتوح (GALS، ۲ : ۷۷۸) کے نام سے کیا۔ زادالمتقین میں ان کے شیوخ و اساتذہ کے حالات ہیں۔

۸۔ ذکر الملوک: اس میں غوریوں سے لے کر اکبر کے عہد کے تاریخی حالات اختصار سے درج ہوے ہیں (Storey : Persian Literature، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۴۴۱)۔

۹۔ جذب القلوب الی دیار المحبوب: مدینۂ منوّرہ کی تاریخ جو زیادہ تر السمہودی کی تصنیف وفاء الوفا الی دار المصطفٰی سے ماخوذ ہے (دیکھیے اسٹوری، کتاب مذکور، ص ۳۲۷)۔

۱۰۔ مدارج النبوۃ: آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی مفصل سیرت (اسٹوری، محل مذکور، ص ۱۹۴)۔ اس کتاب کا اردو ترجمہ منہاج النبوۃ، ۱۲۷۷ھ میں لکھنؤ سے شائع ہوا۔

مآخذ: (۱) مذکورۂ بالا ماخذ کے علاوہ دیکھیے اخبار الاخیار اور تاریخ (مذکورۂ بالا) میں شیخ کے خود نوشت حالات؛ (۲) طبقات اکبری، ۲ : ۴۴۴ (انگریزی ترجمہ، Bib. Ind.، کلکتہ ۱۹۳۹ء، ص ۶۹۱)؛ (۳) عبدالحمید: بادشاہ نامہ، Bib. Indica، ۲ : ۳۴۴؛ (۴) محمّد صالح: عمل صالح، Bib. Ind.، ص ۳۸۴؛ (۵)

خوافی خان (Bib. Ind.)، ۱ : ۲۲۹ ببعد و ۲ : ۵۵۱ ؛ اتحاف النبلاء، کانپور ۱۲۸۹ھ، ص ۳۰۳؛ (۶) انتصار، ص ۲۰۱؛ (۷) آثار الصنادید، کانپور ۱۹۰۴ء، ص ۳۶؛ (۸) Elliot و Dowson : *The History of India*، ۶ : ۱۷۵ ببعد و ۳۸۳ تا ۳۹۲ (۹ و ۱۰) فہرست مخطوطات فارسیه از Rieu (برٹش میوزیم) و Pertsch (برلن)؛ (۱۱) فہرست کتاب خانهٔ پشاور، ص ۲۲۷، ۸۳، ۱۷۳، ۲۰۲ ببعد؛ (۱۲) Storey : *Persian Literature*، لندن ۱۹۲۷ء، ۱ : ۲، ص ۱۹۳ ببعد، ۱۸۱ ببعد، ۲۱۳، ۱ : ۲، ۲۵۵ ببعد؛ (۱۳) زبید احمد : *The Contribution of India to Arabic Literature* (بعد اساریہ)؛ (۱۴) سید احمد قادری : تذکرۂ شیخ عبدالحق محدث دہلوی، پٹنه ۱۳۷۰ھ؛ (۱۵) خلیق احمد خان نظامی : حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی، دہلی ۱۳۷۲ھ، مجلهٔ برہان دہلی ج ۳۴، شمارہ ۴، بابت مارچ ۱۹۵۵ء؛ (۱۶) خواجه حسن نظامی : حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی، دہلی ۱۹۵۳ء.

(محمد شفیع)

ن **عبدالحق خیر آبادی** : شمس العلما علّامه عبدالحق خیر آبادی، عمری (منسوب به حضرت عمرؓ بن الخطاب)، سلسلهٔ علماے خیر آباد کی آخری کڑی تھے۔ یه خاندان منطق و حکمت اور عربیت کے لیے مسلم ہندوستان میں ممتاز تھا۔ عبدالحق کے والد فضل حق خیر آبادی [رک باں] اور دادا فضل امام خیر آبادی [رک باں] اس خاندان میں نامور اساتذہ ہوے.

عبدالحق، ۱۲۴۴ھ/۱۸۲۸-۱۸۲۹ء میں دہلی میں پیدا ہوے۔ علوم معقول و منقول اپنے والد سے پڑھے اور تقریباً بارہ برس کی عمر میں فارغ التحصیل ہو کر درس و تدریس میں منہمک ہو گئے۔ شباب آنے تک، ان کا شہرۂ علم و فضل بھی شباب پر تھا۔ اطراف ملک سے عام دوست رؤسا ان کے قدر دان اور طلبگار ہوے.

بقول انتظام اللہ شہابی، عبدالحق سب سے پہلے ریاست الور میں بلائے گئے، جہاں بہت قدر و منزلت کا ماحول ملا، مگر ۱۸۵۷ء کے ہنگاموں سے یه ماحول درہم برہم ہو گیا۔ عبدالحق کے والد فضل حق خیر آبادی نے انگریز کے خلاف فتواے جہاد جاری کیا، ان پر مقدمه چلا اور کالے پانی کی سزا ہوئی۔ ان دنوں عبدالحق الور سے وطن آ گئے (فضل حق خیرآبادی اور پہلی جنگ آزادی، ص ۴۴)۔ بعض تذکرہ نگار بتاتے ہیں کہ ۱۸۵۷ء میں عبدالحق دہلی میں تھے، باپ کی گرفتاری پر لکھنؤ پہنچ کر مقدمے کی پیروی کی، کچھ عرصه خیرآباد میں گزارا، پھر نواب صاحب ٹونک (وزیرالدوله محمد وزیر خان بہادر (۱۸۳۵-۱۸۶۴ء) نے بلا لیا۔ دو سال وہاں رہے (تذکرۂ علماے ہند، اردو ترجمه، ص ۲۷۹)، مدرسهٔ عالیه کلکتے کے لیے خدمات حاصل کی گئیں، مگر وہاں کی آب و ہوا موافق نه آئی۔ نواب کلب علی خان (۱۸۶۵-۱۸۸۷ء) نے رامپور بلا کر خود شاگردی اختیار کی۔ ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ء تا ۱۳۰۰ھ/۱۸۸۳ء مدرسهٔ عالیه رامپور کے پرنسپل (ڈائریکٹر تعلیمات شرقیه) رہے (کتاب مذکور، ص ۲۷۹؛ حقیقت رامپور، ضمیمه ۱، ص د)۔ کلب علی خان کے لڑکے مشتاق علی خان [۱۸۸۷-۱۸۸۹ء] اپنے پیشرو کی روایات برقرار نه رکھ سکے۔ اس دور میں عبدالحق خیر آباد چلے گئے۔ آصف جاہ نظام کی خواہش پر حیدرآباد پہنچے، مگر جلد ہی وطن واپس ہوے۔ ادھر مشتاق علی خان کے بعد ان کے صاحبزادے نواب حامد علی خان [۱۸۸۹-۱۹۳۰ء] سربراہ ریاست بنے، انھوں نے عبدالحق کو رامپور بلا کر بے حد قدردانی کی، خود بھی تلمذ اختیار کیا (تذکرہ، ص ۲۸۰؛ نزهة الخواطر، ۸ : ۲۲۲)۔ آخری ایام میں علّامه کی زود رنجی کے باوجود نواب صاحب نے استاد کے ادب و احترام میں فرق نه آنے دیا

(فضل حق خیرآبادی، ص ۴۳)۔

۱۸۸۷ء میں گورنمنٹ نے انھیں شمس العلماء کا خطاب دیا۔ اواخر عمر میں وہ خیرآباد آ گئے تھے، جہاں ۲۲ شوال ۱۳۱۶ھ/۱۸۹۹ء میں انتقال کیا اور درگاہ شیخ سعد میں دفن ہوئے۔ امیر مینائی نے تاریخ کہی: (کتاب مذکور، ص ۴۴؛ تذکرہ، ص ۲۸۰)

شمس العلما ز ظلمت دہر
چون تیر ز ابر تیرہ بر جست
بر لوح مزار، امیر بنویس
"آرامگہ امام وقت است"

۱۳۱۶ھ

موصوف منطق و فلسفہ اور علم الکلام میں اپنے وقت کے امام تھے؛ علوم عربیہ اور اصول فقہ میں بھی متبحر تھے۔ جب مسلّم الثبوت (اصول فقہ میں محبّ اللہ بہاری کی معروف تالیف) کی شرح لکھ رہے تھے تو کہتے تھے: "آج کل مولانا بحرالعلوم سے کشتی ہو رہی ہے"۔ ان کا مرتبہ نصاب تعلیم ان کی اہم یادگار ہے (احسن الکلام، ص ۸، ۹)۔ وہ علم الکلام میں تحقیقی کام کا منصوبہ رکھتے تھے، جس میں فلسفے پر تنقیدی نظر ڈالی جاتی، مگر موت نے مہلت نہ دی (کتاب مذکور، ص ۱۰)۔

عبدالحق کے نزدیک بر صغیر کے بہت کم علما معیار پر پورے اترتے تھے۔ وہ کہتے تھے: "یہ لوگ بچوں کے مدرّس ہوسکتے ہیں۔ یہ ضمیر اور مرجع سے آگے نہیں جاتے"؛ البتّہ نظام سہالوی، بحرالعلوم اور شاہ عبدالعزیز جیسے حضرات کا مقام تسلیم کرتے (نزهة الخواطر، ۸: ۲۲۳)۔ وہ شاہ اللہ بخش تونسوی چشتی سے بیعت تھے (تذکرہ، ص ۲۸۰)۔

عبدالحق مجلسی زندگی میں مشرقی تہذیب اور علم و ادب کا نمونہ و سرچشمہ تھے۔ وضع اور لباس میں پرانی دلّی کے پابند تھے۔ انگرکھا، عرض کے پائنچے کا پاجامہ، نیچی آستین کا کرتہ اور کبھی عبا بھی پہنتے۔ سر پر قُبّہ نما ٹوپی یا عمامہ ہوتا (فضل حق خیرآبادی، ص ۴۷، ۴۸)۔ وہ ایک صاحب وجاہت مگر خلیق و متواضع بزرگ تھے۔ جو شخص محض سلام کو جاتا وہ بھی اُن کے پاس گھنٹوں بیٹھ رہتا۔ خرچ کا انداز شاہانہ تھا۔ خُدّام خاندان کی دلجوئی کے لیے اولاد کو ڈانٹ دیتے۔ گفتگو ملایم اور ٹھیٹ اردو میں کرتے۔ باپ دادا نے اور خود بھی ابتدائے عمر دلّی میں گزاری، اس لیے ان کے ہاں دلی کی ٹکسالی زبان تھی (کتاب مذکور، ص ۴۵ تا ۴۷)۔ ان کی گفتگو میں ظرافت اور علم و استدلال کا امتزاج ہوتا۔ مُسکت طرز استدلال رکھتے تھے، مگر اشعار و حکایات سے گفتگو کو دلپذیر بھی بنا دیتے (نزھۃ، ۸: ۲۲۳)۔

عبدالحق غالباً پہلے شخص ہیں جنھوں نے اردو میں فلسفے پر باقاعدہ کتاب لکھی۔ زبدة الحکمة کے نام سے یہ کتاب منطق، طبیعیات اور الٰہیّات پر مشتمل ہے۔ دقیق فلسفیانہ مسائل کو نہایت شُستہ اور آسان زبان میں لکھ کر اردو کی صلاحیّت کا عملی ثبوت دیا ہے۔ یہ کتاب ۱۳۳۱ھ میں افضل المطابع دہلی سے چھپی (فضل حق خیرآبادی، ص ۴۸)۔ دیگر تالیفات: (۱) تسهیل الکافیة (لکھنؤ ۱۲۸۶ھ)؛ (۲) شرح علی هدایة الحکمة للابہری (مطبوعۂ ہند ۱۲۹۲ھ)؛ (۳) الحاشیة علی سواد الهدٰی للبهاری (مطبع نظامی، کانپور ۱۲۷۸ھ)؛ (۴) الحاشیة علی شرح السلّم للقاضی مبارک (لکھنؤ)؛ (۵) شرح علی المرقاة (لکھنؤ)؛ (۶) الحاشیه علی حاشیة میر زاهد علی شرح المواقف؛ (۷) الحاشیة علی شرح السلّم لحمد الله؛ (۸) شرح

علی سلم الثبوت؛ (۹) شرح سلاسل الکلام؛ (۱۰) رسالة فی تحقیق التلازم؛ (۱۱) الجواهر الغالیة فی الحکمة المتعالیة؛ (۱۲) شرح عقائد النسفی؛ (۱۳) تکملة مباحث الهدیة السعیدیة، (قاهره ۱۹۰۳ء)۔

ممتاز تلامذہ: حکیم برکات احمد ٹونکی، مولوی فضل حق رامپوری، علی احمد خان اسیر بداؤنی، مولوی حکیم اسد الحق خیر آبادی (خلف عبدالحق خیر آبادی)۔ بقول شیخ اکرام، شبلی نعمانی بھی علامہ خیر آبادی کے تلامذ تھے (رود کوثر، ص ۶۱۶)، مگر سلیمان ندوی کے بیان سے اس کی تردید ہوتی ہے (حیات شبلی، ص ۹۷)۔

مآخذ: (۱) عبدالحی: نزهة الخواطر، ج ۸ (ترتیب و تکمیل: ابو الحسن علی ابن المؤلف)، دائرة المعارف العثمانیة، حیدر آباد (دکن) ۱۹۷۰ء، ص ۲۲۲ تا ۲۲۴؛ (۲) انتظام اللہ شہابی، مفتی: فضل حق خیر آبادی اور پہلی جنگ آزادی (جنرل پبلشنگ ہاؤس، کراچی ۱۹۵۷ء)، ص ۳۰ تا ۳۴؛ (۳) محمد اکرام عالم: حقیقت راجپور (نظامی پریس، بدایوں ۱۹۲۰ء)، ص ۷۳؛ ضمیمہ ۱، ص ۲، ۳ و ۴؛ (۴) سید علی اصغر: دور ایام (سلسلۂ تاریخ ریاست ٹونک، عدد ۲)، مطبع مفید عام، آگرہ ۱۹۲۳ء، ص ۱۳۲؛ (۵) شیخ محمد اکرام: رود کوثر، لاہور ۱۹۶۸ء، ص ۶۱۶؛ (۶) سید سلیمان ندوی: حیات شبلی (مطبع معارف، اعظم گڑھ ۱۹۴۳ء)، ص ۹۷ و مقدمہ، ص ۲۲، ۲۳؛ (۷) سید محمد احمد الهاشمی البہاری: احسن الکلام فیما یعم الاجسام (جید برقی پریس، دہلی ۱۹۲۶ء)، ص ۸ تا ۱۲؛ (۸) عبدالحق خیر آبادی: زبدة الحکمة (افضل المطابع، دہلی ۱۳۰۱ھ)؛ (۹) سرکیس: معجم المطبوعات (مطبعة سرکیس، قاهره ۱۹۲۸ء)، عمود ۸۵۳؛ (۱۰) مولوی رحمان علی: تذکرۂ علماے ہند (اردو ترجمہ: محمد ایوب قادری)، پاکستان هسٹاریکل سوسائٹی، کراچی ۱۹۶۱ء، [illegible] تذکرۂ علماے ہند (اردو ترجمہ)، ص ۲۸۰، بر حسب ذیل مآخذ بھی درج کیے گئے ہیں: (۱۱) باغی ہندوستان، ص ۱۹۷ تا ۲۲۳؛ (۱۲) تذکرۂ کاملان رامپور، ص ۱۹۹ تا ۲۰۱؛ (۱۳) ابجد العلوم، ص ۹۰۳؛ (۱۴) سیر العلماء، ص ۱۹۷، ۱۸۱؛ (۱۵) محمد ادریس نگرامی: تذکرۂ علماے حال، مطبوعۂ لکھنؤ۔

(عبدالنبی کوکب)

⊗ **(ملّا) عبدالحکیم سیالکوٹی**: عبدالحکیم سیالکوٹی کی ابتدائی زندگی کے حالات بہت ہی کم معلوم ہیں۔ ان کے والد کا نام شمس الدین تھا اور سیالکوٹ، جو پنجاب کا ایک مردم خیز قصبہ ہے، ان کا وطن تھا، لیکن نہ تو شمس الدین کے آبا و اجداد کے نام معلوم ہیں اور نہ ان کے حسب و نسب کا پتا چلتا ہے۔ بہر حال عبدالحکیم اپنے خاندان کے پہلے فرد ہیں جو علم و فضل کی وجہ سے مشہور ہوے۔ ان کا سال پیدائش بھی صحیح طور پر معلوم نہیں۔ وہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے ہم سبق تھے، جو ان کا بہت ادب و احترام کرتے تھے۔ اس لیے خیال ہوتا ہے کہ عبدالحکیم حضرت مجدد سے کم از کم تین چار سال بڑے ہوں گے۔ حضرت مجددؒ کا سال پیدائش ۹۷۱ھ/۱۵۶۳ء ہے، لہٰذا عبدالحکیم کا سال پیدائش اس سے تین چار سال پہلے ہوگا اور اگر وہ حضرت مجدد سے بڑے نہ تھے تو یقیناً ان سے چھوٹے بھی نہ ہوں گے بلکہ ہم عمر ہوں گے۔ اس لحاظ سے ان کا سال ولادت حضرت مجدد کے سال پیدائش یعنی ۹۷۱ھ/۱۵۶۳ء کے لگ بھگ ہوگا۔ کسی تذکرے میں ان کا سال پیدائش درج نہیں۔ [عہد عالمگیری کا مشہور مؤرخ بختاور خان (م ۱۰۹۰ھ) ان کا مادۂ تاریخ پیدائش ''حفظنا'' بتاتا ہے، جس کے اعداد ۹۸۹ بنتے ہیں (تاریخ تولدش لفظاً ''حفظنا'' گفته اند، مرآة العالم، ورق ۲۹۲ ب)۔

ڈاکٹر غلام محی الدین، صوفی نے اپنی کتاب *Kashir* میں عبدالحکیم کی تاریخ پیدائش ۹۶۸ھ لکھی ہے، لیکن بختاور خان کی بیان کردہ تاریخ (۹۸۹ھ) کے پیش نظر ڈاکٹر صوفی کا بیان قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ بختاور خان شہنشاہ عالمگیر کا درباری اور مولوی عبداللہ اللبیب (ابن ملا عبدالحکیم) سیالکوٹی کا ہمعصر اور نیازمند تھا]۔ بہرحال تذکروں میں یہ ضرور لکھا ہے کہ عبدالحکیم نے بڑی عمر پاکر ۱۰۶۸ھ/۱۶۵۷ء میں انتقال کیا۔ [معاصر تذکرہ نگاروں نے ان کی تاریخ وفات ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۶ء تحریر کی ہے۔ شاہجہان نامہ (عمل صالح) کا مصنف محمد صالح کنبوہ لکھتا ہے: ”در سال ہزار و شصت و ہفت ہجری متوجہ دار البقاء گردید“۔ بختاور خان، آزاد بلگرامی، عبدالحی حسنی لکھنوی، اور الاعلام میں الزرکلی نے بھی یہی تاریخ وفات لکھی ہے]۔

اس زمانے میں مولانا کمال الدین کشمیری (م ۱۰۱۷ھ/۱۶۰۸ء) کشمیر سے ہجرت کر کے سیالکوٹ میں متوطن ہو چکے تھے۔ وہ علم و عمل اور زہد و تقوٰی کے لحاظ سے بڑی شہرت رکھتے تھے۔ عبدالحکیم نے انہیں کے سامنے زانوے تلمذ تہ کر کے تحصیل علم کی تکمیل کی۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ اور سعد اللہ خان بھی، جو بعد میں شاہجہان کے وزیراعظم ہوئے، مولانا کشمیری ہی کے شاگرد تھے۔ ان تینوں میں خلوص و محبت کے گہرے تعلقات تھے؛ چنانچہ فارغ التحصیل ہونے کے بعد جب یہ تینوں جدا ہوئے تو بھی ان کے درمیان خوشگوار روابط قائم رہے۔ عبدالحکیم نے جب ۱۰۲۱ھ/۱۶۱۲ء میں اپنے کسی شاگرد کے توسط سے حضرت مجدد الف ثانیؒ کا ایک مقالہ پڑھا تو وہ اس کے معارف و حقائق سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انہوں نے مجدد صاحب کی خدمت میں ایک ارادت مندانہ عریضہ ارسال کیا، جس میں حضرت مجدد کو ”امام ربّانی، محبوب سبحانی، مجدد الف ثانی“ کے الفاظ سے مخاطب کیا۔ مجدد الف ثانی کا خطاب اس قدر مقبول ہوا کہ اس نے حضرت کے دیگر خطابات ”قیوم اول“ و ”خزینۃ الرحمۃ“ سے زیادہ شہرت پائی۔ عبدالحکیم ان کے ایسے معتقد ہوئے کہ ۱۰۲۳ھ/۱۶۱۴ء میں سیالکوٹ سے سرہند پہنچ کر حضرت مجدد الف ثانیؒ سے شرف بیعت حاصل کیا اور حضرت کے مجدد الف ثانی ہونے کے اثبات میں ایک رسالہ دلائل التجدید کے نام سے لکھا۔ [حضرت مجدد نے انہیں ”آفتاب پنجاب“ کے لقب سے نوازا]۔

اگرچہ اکبر [زرک باں] کے دربار تک عبدالحکیم کی رسائی نہیں ہوئی، تاہم وہ اسی عہد میں اکبر کے مدرسۂ لاہور میں سرکاری مدرس مقرر ہو گئے تھے۔ وہاں وہ کافی مدت تک تعلیم و تدریس میں مشغول رہے، حتی کہ فاضل لاہوری کے لقب سے مشہور ہو گئے۔ جہانگیر نے تخت نشین ہو کر جن ارباب علم و فضل کی قدر شناسی کی تھی، ان میں وہ بھی تھے۔ جہانگیر نے انہیں ایک معقول جاگیر بھی عطا کی تھی۔ جب شاہجہان تخت نشین ہوا تو وہ آگرے (اکبر آباد) کے سرکاری مدرسے میں مدرس اعلٰی مقرر ہوے۔ اسی مدرسے میں دربار شاہجہانی کے مشہور شاعر حاجی محمد جان قدسی بھی درس دیتے تھے۔ پھر عبدالحکیم دربار شاہی میں پہنچ گئے۔ شاہجہان کا دربار کئی اسلامی ملکوں کے علما و فضلا کا ماوا و ملجا بنا ہوا تھا۔ ان سب میں عبدالحکیم کا مرتبہ بہت بلند اور نمایاں تھا۔ کچھ مدت تک وہ شہزادوں کو بھی تعلیم دیتے رہے۔ شاہجہان نے انہیں ”ملک العلما“ کا خطاب عطا کیا اور دو بار چاندی سے تلوا کر ان کے وزن کے برابر

چھے چھے ہزار روپیہ نقد بخشا۔ شاہجہان کے زمانے میں ان کے پاس سوا لاکھ روپیہ سالانہ کی جاگیر تھی، جو ان کے خاندان کے پاس چند پشتوں تک موجود رہی، مگر بعد میں گھٹتے گھٹتے انگریزوں کے زمانے میں بالکل ختم ہو گئی تھی۔ عبدالحکیم نے بتاریخ ۱۲ رمضان ۱۰۶۸ھ/۱۶۵۷ء [لیکن صحیح ترین روایات کے مطابق ۱۲ (یا ۱۸ ربیع الاول ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۶ء)؛ ۱۰۶۸ھ کا سن بعد کے تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے]، اپنے وطن مالوف میں داعی اجل کو لبیک کہا اور وہیں اپنے باغ میں مدفون ہوئے۔

اولاد: عبدالحکیم کے صرف ایک ہی بیٹے مولانا عبداللہ الملقب باللبیب کا نام معلوم ہے، جو علم و فضل کے لحاظ سے اپنے فخر زمانہ باپ کے مایۂ ناز فرزند تھے [اور ان کے اخلاق کریمانہ کی وجہ سے لوگ انھیں ''امام وقت'' کہا کرتے تھے۔ اورنگزیب عالمگیر ان کے علم و فضل کی بدولت ان کا بڑا قدر دان تھا اور اس نے وہ تمام اعزازات مع شیٔ زائد ان کے لیے برقرار رکھے جو ان کے والد ماجد کو ان کی زندگی میں حاصل تھے۔ عالمگیر نے انھیں اجمیر کی 'صدارت عظمٰی' تفویض کرنا چاہی، لیکن انھوں نے اس پیشکش کو قبول کرنے سے معذرت کی۔ عبداللہ اللبیب بھی صاحب تصنیف و تالیف تھے]۔

تلامذہ: خیال ہے کہ عبدالحکیم سیالکوٹی کے بہت سے تلامذہ ہوں گے، مگر صرف دو شاگردوں کا پتا چلتا ہے: ایک تو ملّا عبدالرحیم سنبھلی، جو فارغ التحصیل ہو کر مراد آباد میں قاضی مقرر ہو گئے تھے اور دوسرے سید اسمٰعیل بلگرامی، جو ابتدائی تعلیم ملّا عبدالسلام، ساکن دیوہ، سے حاصل کر کے سیالکوٹ گئے اور ان کے زمرۂ تلامذہ میں داخل ہو گئے تھے۔ غلام علی آزاد نے ان دونوں کا ذکر مآثر الکرام میں کیا ہے۔ [ان کے تلامذہ کی فہرست میں مندرجۂ ذیل حضرات کے نام بھی شامل ہیں: ملا عبدالوہاب پسروری، چندر بھان برہمن، ملاّ عصمت اللہ سہارنپوری، مولوی محمّد معظم ساکن پٹنہ، ملاّ محمد افضل جونپوری، شیخ عبدالعزیز [المتخلص بہ عزت] اکبر آبادی، شاہ محمد ہاشم دریا دل (ابن حاجی محمد نوشاہ گجراتی)، میاں رحمت اللہ، ملاّ محمد کشمیری، سید فیض اللہ نوری گجراتی، عبدالرسول بدایونی]۔

عبدالحکیم سیالکوٹی علوم عقلیہ و نقلیہ کے جامع اور اپنے عہد کے نامور عالم تھے۔ ان کی شہرت ان کی حین حیات میں قسطنطنیہ تک پہنچ گئی تھی، چنانچہ حاجی خلیفہ (م ۱۰۶۸ھ/۱۶۵۷ء) نے اپنی تصنیف کشف الظّنون میں ان کی تصانیف کا ذکر کیا ہے۔ ان کا معاصر مؤرخ محمد صالح کنبوہ لکھتا ہے: ''بہ نیروے کمالات خداداد و نہایت معرفت بمبدأ و معاد بر کتب معتبرہ کہ ہمگی از تصانیف استادان باستانست . . . حواشی خرد پسند معنی طراز رقم آوردہ۔'' ملاّ عبدالحمید لاہوری لکھتے ہیں: ''در فنون علوم بنام بادشاہ دانش نواز تصانیف رائقہ دارد۔'' مولانا محمد ہاشم، جو حضرت مجدّد کے ارشد مریدوں میں سے تھے، زبدۃ المقامات میں لکھتے ہیں کہ حضرت مجدّد فرمایا کرتے تھے، مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی علوم عقلیہ و نقلیہ میں تصانیف عالیہ رکھتے ہیں اور اس وقت دیار ہند میں ان کی کوئی نظیر نہیں۔ ابو الفیض کمال الدین نے روضۂ قیومیہ میں لکھا ہے کہ علاّمہ سیالکوٹی علماے وقت کے بادشاہ اور تصانیف عالیہ کے مالک تھے۔ غلام علی آزاد مآثر الکرام میں ان کی بابت لکھتے ہیں: ''علاّمۂ زمان و

افتخار زمانیان است، الحق در جمیع فنون درسی، مثل او از زمین ہند بر نہ خاست" - فقیر محمد جہلمی ثم لاہوری نے حدیقۃ الحنفیۃ میں لکھا ہے کہ وہ بڑے عالم و فاضل، فقیہ، محدث و مفسر، خصوصاً علم معقولات میں یگانۂ آفاق اور صاحب تصانیف عالیہ تھے۔

مشہور تصانیف: (الف) تفسیر میں: (۱) حواشی علی تفسیر البیضاوی، تفسیر البیضاوی کا اہم حصہ پہلی دو سورتوں کی تفسیر ہے، اس حصے پر کئی علما نے حواشی لکھے ہیں، مگر عبدالحکیم کے حواشی اساتذہ و تلامذہ میں بہت ہی مشہور اور متداول ہیں۔ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں تعریف کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ محمد محبّی نے خلاصۃ الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر میں لکھا ہے: "رأیتُہا وطالعتُ فیہا أبحاثاً دقیقۃً"۔ پروفیسر مرجلیوث (Morgoloth) کتاب *Chrestomathia Baidawiana* کے دیباچے میں ان حواشی کی تعریف کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "میں نے ان سے فائدہ اٹھایا ہے" (مطبوعہ)؛ (۲) حاشیۃ علی الکشاف غیر مطبوعہ۔

(ب) فقہ میں: (۳) حاشیۃ علی التلویح، غیر مطبوعہ؛ (۴) حاشیۃ علی الحسامی (مطبوعہ)۔

(ج) علم کلام میں: (۵) حاشیۃ علی الخیالی (مطبوعہ)؛ (۶) حاشیۃ علی شرح العقائد الجلالی (مطبوعہ)؛ (۷) حاشیۃ علی شرح المواقف (مطبوعہ)؛ (۸) الرسالۃ الخاقانیۃ الموسومۃ بالدر الثمین (غیر مطبوعہ)؛ (۹) زبدۃ الافکار (غیر مطبوعہ)۔

(د) علم منطق و فلسفہ میں: (۱۰) حاشیۃ علی میر قطبی (غیر مطبوعہ)؛ (۱۱) حاشیۃ علی حاشیۃ مطالع الانوار (مطبوعہ)؛ (۱۲) حاشیۃ علی قطبی (غیر مطبوعہ)؛ (۱۳) حاشیۃ علی میبذی (غیر مطبوعہ)۔

(ہ) صرف و نحو و معانی میں: (۱۴) حاشیۃ علی المطوّل (مطبوعہ)؛ (۱۵) حاشیۃ علی حاشیۃ عبدالغفور (مطبوعہ)؛ (مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان اور زبید احمد: *Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*)۔

ان کے علاوہ مندرجۂ ذیل کتب بھی انھیں کی تصنیف ہیں، لیکن نہ وہ طبع ہوئیں اور نہ کہیں ان کا مخطوطات کی شکل میں موجود ہونا معلوم ہے: (۱) حاشیۃ شرح حکمۃ العین؛ (۲) حواشی بر شرح مراح الارواح؛ (۳) شیخ عبدالقادر جیلانی کی غنیۃ الطالبین کا ترجمۂ فارسی۔ [یہ ترجمہ دہلی سے ۱۳۰۵ھ میں چھپ چکا ہے]؛ (۴) القول المحیط بتحقیق جعل مؤلف و جعل بسیط؛ (۵) حاشیۂ شرح تہذیب۔ [مندرجۂ بالا شروح و حواشی کے علاوہ بھی عبدالحکیم کی بعض تصانیف و تالیفات کے نام ملتے ہیں]۔

مآخذ: (۱) محمد صادق: طبقات شاہجہانی، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، ص ۶۶؛ (۲) محمد صالح: عمل صالح، ۳: ۳۸۳؛ (۳) محمد اسلم بن محمد حافظ: فرحۃ الناظرین، جو اورینٹل کالج میگزین، لاہور کے شمارہ ۳۹ میں شائع ہوئی؛ (۴) غلام علی آزاد: مآثر الکرام، ۱: ۲۰۳؛ (۵) وہی مصنف: سبحۃ المرجان، ص ۵۵؛ (۶) المحبّی: خلاصۃ الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر، ۲: ۳۱۸؛ (۷) نواب صدیق حسن: ابجد العلوم، ص ۹۰۲؛ (۸) فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیۃ، ص ۴۱۲؛ (۹) Beale: *An Oriental Biographical Dictionary*، نظر ثانی و اضافہ از Keene؛ (۱۰) خدا بخش: محبوب الالباب فی تعریف الکتب والکتّاب، ص ۲۷۱؛ (۱۱) عبدالحی فرنگی محلی: طرب الاماثل، ص ۲۵۲؛ (۱۲) رحمان علی: تذکرۂ علمائے ہند، ص ۱۱۰؛ (۱۳) براکلمان، ج ۲، بار اول، ص ۴۱۹، ۴۹۵، ۳۰۳، ۴۱۷؛ ۴۲۲، ۶۶۳، ۳؛ ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۰۲ و تکملہ، ۲: ۶۰۹، ۶۱۵۔

۲ / ۱۵، ۳۳۲، ۳۳۵، ۳۷۷، ۹۵۵ و ۲ : ۲۵۹، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۰۱، ۳۱۲؛ (۱۴) محمد حسین آزاد : تذکرۂ علمائے ہند، ص ۱۲۳؛ (۱۵) نظام الدین بدایونی : قاموس المشاہیر، ۲ : ۵۷؛ (۱۶) محمد الدین فوق : سوانح علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی، لاہور ۱۳۳۲ھ؛ (۱۷) زبید احمد : Contribution *of Indo-Pakistan to Arabic Literature*، لاہور ۱۹۶۸ء، بمدد اشاریہ بذیل عبدالحکیم سیالکوٹی؛ (۱۸) عبدالحی : نزھۃ الخواطر، ۵ : ۲۰۱؛ (۱۹) عبدالحمید لاہوری : بادشاہ نامہ، کلکتہ ۱۸۶۸ء؛ (۲۰) عبدالحی الحسنی : الثقافۃ الاسلامیۃ فی الہند، دمشق ۱۳۷۷ھ؛ (۲۱) عبدالرحمن امرتسری : سیاحت ہند، لاہور ۱۹۰۹ء؛ (۲۲) صباح الدین عبدالرحمن : بزم تیموریہ، اعظم گڑھ ۱۳۶۷ھ].

(زبید احمد [و امین اللہ وثیر])

تعلیقہ : ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کا دائرۂ تصنیف و تالیف خاصا وسیع ہے۔ وہ علم کلام، تفسیر، منطق، فلسفہ، صرف و نحو، اصول فقہ اور علم فرائض میں مہارت تامّہ رکھتے تھے اور ان تمام علوم میں ان کی تالیفات موجود ہیں۔ منطق و فلسفہ اور اسلامی عقائد سے انھیں گہری دلچسپی تھی۔ بہت سی معروف درسی کتابوں پر قابل قدر حواشی اور تشریحات کے علاوہ بعض مستقل تصانیف بھی ان کی یادگار ہیں، جن کی بنا پر وہ علمی دنیا میں ایک مشہور و معروف ہستی کے طور پر جانے پہچانے ہیں۔ پاکستان و ہند کے مسلمان علما کی صف میں ان کا مقام بہت بلند ہے۔ عبدالحکیم کی تالیفات عام طور پر ان کے مربّی اور قدردان مغل شہنشاہ شاہجہان کے نام معنون ہیں۔ ملا عبدالحمید لاہوری بادشاہ نامہ (۱/۲ : ۳۴۰) میں لکھتے ہیں : "در فنون علوم بنام بادشاہ دانش نواز تصانیف رائقہ دارد"۔

عبدالحکیم سیالکوٹی، عہد شاہجہانی کے ان عظیم علما و فضلا میں سے تھے جنھوں نے اپنے خون جگر سے گلستان علم کی آبیاری کی۔ درحقیقت وہ علمائے وقت کے بادشاہ اور بلندپایہ علمی کتابوں کے مصنف تھے۔ ان کے شروح و حواشی عربی مدارس و مکاتب کے انتہائی درجوں میں شامل نصاب رہے۔ ہر دور کے صاحب علم و فضل لوگوں کے ہاں ان تالیفات کی بڑی پذیرائی ہوئی اور طالبان علم ان سے مستفید ہوتے رہے۔ عبدالحکیم کے شروح و حواشی نہ صرف یہ کہ خود معاصر دور ہی میں بلکہ زمانۂ مابعد میں بھی ہمیشہ عزت و احترام کی نگاہوں سے دیکھے گئے اور جویان علم و فن اس چشمۂ فیض سے ہر دور میں سیراب ہوتے رہے۔ ان کی وفات کے ایک عرصے بعد آزاد بلگرامی نے لکھا تھا : "لہٗ تصانیف غرّاء دائرۃ فی الامم رائجۃ فی دیار العرب والعجم" (سُبحۃ المرجان، ص ۶۶)۔ بلگرامی (: ماثر الکرام، دفتر اول، ص ۲۰۳) یہ بھی لکھتے ہیں: "تصانیف او در بلاد عرب و عجم سائر و دائر است"۔ ہمارے قریبی زمانے میں حافظ عبدالرحمن امرتسری جب ممالک اسلامیہ کی سیر و سیاحت پر نکلے تو انھوں نے واپس آ کر بتایا تھا کہ اڑھائی سو سال گزرنے پر بھی عبدالحکیم سیالکوٹی کی تصانیف آسمان علم پر شمع فروزاں کی مانند ہیں اور ان کی قبولیت عامّہ میں کوئی فرق نہیں آیا۔ وہ سیاحت ہند (ص ۹ تا ۱۰) میں لکھتے ہیں : "عراق، شام اور استانبول کی متعدد درسگاہوں میں مجھے ان کی تصانیف داخل درس دیکھنے کا موقع ملا . . . . ہندوستان سے باہر بلاد اسلامیہ میں علمی حیثیت سے جو شہرت عبدالحکیم سیالکوٹی صاحب کو حاصل ہوئی ہے کوئی ہندوستانی مصنف حاصل نہیں

کرسکا۔" عبدالحی الحسنی عبدالحکیم سیالکوٹی کو "صاحب التصانیف الفائقة والتالیف الرائقة" کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے: "تصانیفه کلّها مقبولة عند العلماء محبوبة الیهم، ولا سیّما عند علماء بلاد الروم یتنافسون فیها وهی جدیرة بذلك" (نزهة الخواطر، ۵: ۲۰۰).

چند اہم تالیفات: حاشیہ تفسیر بیضاوی: یہ حاشیہ دوسرے پارے کے ۴/۳ حصے تک موجود ہے اور علمی و تعلیمی اعتبار سے نہایت مفید اور دلچسپ مباحث پر مشتمل ہے۔ اس کی چند اہم خصوصیات یہ ہیں: تفسیر بیضاوی کے مشکل الفاظ و محاورات کی نحوی اور لغوی تشریح و توضیح کی گئی ہے، غیر واضح اور مغلق جملوں کی وضاحت کے ساتھ علامہ بیضاوی کی بیان کردہ احادیث کا جائزہ لیا گیا ہے، جن احادیث کی اسناد بیضاوی نے چھوڑ دی تھیں ان کی اسناد بیان کی گئی ہیں اور جن احادیث کی طرف انہوں نے اشارہ کیا تھا، ان کا پورا متن درج کیا گیا ہے۔ حنفی ہونے کی حیثیت سے انہوں نے اپنے مکتب فکر کے تمام دلائل و شواہد کا مکمل دفاع کیا ہے، کیونکہ بیضاوی شافعی مکتب فکر کے پیرو تھے۔

فلسفہ: هدایة الحکمة شیخ اثیر الدین عمر الابہری کی تصنیف ہے، اس کی دو مشہور شرحیں "میبذی" ملّا حسین بن معین میبذی کی تصنیف اور "صدرا" ملّا صدر الدین محمد بن ابراہیم کی تصنیف ہے۔ هدایة الحکمة کی یہ دونوں شرحیں ہمارے عربی مدارس میں بڑی قدر و منزلت رکھتی ہیں اور ان کا مطالعہ بہت عام ہے۔ عبدالحکیم نے "میبذی" کے حواشی لکھے جو الحاشیة علی المیبذی یا الحاشیة علی شرح هدایة الحکمة کے نام سے مشہور ہیں، اور متن میں بیان کردہ دقیق فلسفیانہ مسائل کے سمجھنے میں حد درجہ مفید ہیں۔

منطق: الشمسیة نجم الدین الکاتبی کی معروف تصنیف ہے۔ اس کی شرح قطب الدین محمود بن محمد نے اور پھر اس کی شرح سید شریف الجرجانی نے لکھی۔ پہلی شرح قطبی اور دوسری میر قطبی کے نام سے معروف ہے۔ عبدالحکیم نے ان دونوں پر حواشی لکھے جو بالترتیب الحاشیة علی قطبی اور الحاشیة علی میر قطبی یا حاشیة الشمسیة کے نام سے مشہور ہیں اور منطق کے دقیق اور بحث طلب مسائل کے بارے میں فاضلانہ نکات سے بھرپور ہیں۔ یہ حواشی انہوں نے اپنے فرزند عبداللہ اللبیب کی خواہش پر لکھے تھے۔ چنانچہ مصنف موصوف خطبۂ کتاب میں لکھتے ہیں: "قد سألنی الولد الاعز . . . عبداللہ الملقب باللبیب عند قراءة الشرح المنسوب الی الطود العظیم والمعتمد الجسیم، والحواشی المعلقة علیه للسیّد السند والحبر الاوحد أن اکتب مایسنح الذهن الکلیل فی حلّ مشکلاتهما و أحرر ما یتقرر لدیّ فی کشف معضلاتهما۔ اپنے ان حواشی کے بارے میں سیالکوٹی کی یہ رائے ہے "فجاء بحمد اللہ کنزا لاتُحصٰی فوائده، و بحراً لاتستقصی فرائده".

نحو: ابن حاجب کی تصنیف الکافیة عربی نحو کی قابل قدر کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ اس کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں جن میں سے ملّا جامی کی شرح مشہور ترین ہے۔ ملّا جامی کے شاگرد ملّا عبدالغفور لاری تھے۔ انہوں نے شرح جامی کا ایک حاشیہ لکھا جو نامکمل رہا۔ عبدالحکیم نے اس حاشیے کا تکملہ لکھا اور پھر لاری کے حاشیے کی مزید وضاحت کے لیے ایک الگ حاشیہ بھی تحریر کیا۔ یہ دونوں حواشی عبدالغفور اللاری اور حاشیة علی حاشیة عبدالغفور کے نام سے دنیائے علم و ادب میں معروف ہیں۔ علاوہ ازیں عبدالحکیم نے شرح جامی کا ایک مستقل

حاشیہ [حاشیة علی شرح الجامی] بھی سپرد قلم کیا۔

بلاغت: علم البلاغة کے دقائق اور باریکیوں کو سمجھنے والی اور ان کی تشریحات و توضیحات کرنے والی سب سے بڑی شخصیت جسے سرزمین پاک و ہند نے جنم دیا عبدالحکیم سیالکوٹی کی ہے۔ انھوں نے ملا سعد الدین تفتازانی کی بلند مرتبت تصنیف المطوّل کا ایک نہایت مفید اور مفصل حاشیہ لکھا [حاشیة علی المطوّل، آستانہ، ۱۲۹ھ]، جو ترکیہ اور پاکستان و ہند کے علما سے خراج تحسین حاصل کر چکا ہے۔ ترجمۂ غنیة الطالبین: غنیة الطالبین شیخ عبدالقادر جیلانی کی مشہور عالم تصنیف ہے۔ عبدالحکیم نے اپنے زمانے کے ایک نامور صوفی شیخ بلاول قادری لاہوری کی فرمائش پر اس کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ ترجمے کے آغاز میں عبداللہ الملہمی کا خطبہ بھی ہے، جس میں وضاحت کی گئی ہے کہ ترجمہ شیخ جیلانی کی روحانی اجازت سے کیا گیا۔

علم کلام: علم کلام کی دو مشہور کتابیں العقائد النسفیة (تصنیف امام نجم الدین ابو حفص عمر بن محمد النسفی) اور العقائد العضدیة (تصنیف قاضی عضد الدین عبدالرحمٰن بن احمد الایجی) ہیں۔ ملا سعد الدین مسعود تفتازانی نے عقائد نسفی کی شرح اور ملا جلال الدین محمد بن سعد الدوانی نے عقائد عضدی کی شرح لکھی۔ یہ دونوں شروح (مع متون و حواشی) علم کلام کی بیش بہا دولت ہیں اور اسلامی درسگاہوں میں ان کا مطالعہ علم کا ایک ضروری جز سمجھا جاتا ہے۔ بعد میں آنے والے علما نے ان کی طرف بڑی توجہ دی اور پھر ان کی بے شمار شرحیں اور حواشی لکھے گئے۔ عبدالحکیم نے بھی عقائد کی ان دونوں تصانیف کی مزید تشریح و توضیح کرکے اس کا پورا پورا حق ادا کر دیا۔ عقائد عضدیة کے حواشی انھوں نے ملا دوانی کی شرح پر تحریر کیے۔ العقائد النسفیة کے حواشی احمد بن موسی الخیالی کی شرح التفتازانی پر لکھے [= حاشیة علی حاشیة الخیالی؛ یہ کتاب آستانہ، دہلی اور قازان سے شائع ہو چکی ہے]۔ خیالی کی شرح کے اگرچہ بہت سے حواشی لکھے گئے ہیں لیکن عبدالحکیم کا حاشیۂ خیالی سب سے بہتر تسلیم کیا گیا ہے، اس میں محشّی نے تمام مشکلات کو اس طرح حل کر دیا ہے کہ طلبہ کے لیے خیالی کو سمجھنا آسان ہو گیا۔

عضد الدین الایجی کی ایک اور مشہور زمانہ تصنیف المواقف ہے، جس کی شرح سید شریف الجرجانی نے لکھی، جو شرح المواقف کے نام سے مشہور ہے۔ اس شرح کی بھی بے شمار شروح، حواشی اور حواشی بر حواشی معرض وجود میں آئے۔ شرح المواقف کی مزید تشریح و توضیح کرنے والے سب سے پہلے ہندی مصنف بھی سیالکوٹی تھے [= حاشیة علی شرح الجرجانی، آستانہ ۱۲۶۹ھ]۔

عبدالحکیم سیالکوٹی کی اہم ترین تصنیف الرسالة الخاقانیة ہے، جسے الدرّة الثمینة فی علم الواجب تعالٰی کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ مولانا عبدالحیی الحسنی نے اس کا ذکر اپنی تصنیف الثقافة الاسلامیة فی الہند (ص ۲۳۸) میں علم کلام سے متعلق ان کتابوں کے سلسلے میں کیا ہے جو مستقل تصانیف کا درجہ رکھتی ہیں۔ اس تصنیف کا سبب یہ ہوا کہ ایران کے شاہ صفی کی وفات پر جب اس کا بیٹا شاہ عباس دوم تخت نشین ہوا تو شاہجہان نے مرحوم شاہ کی تعزیت اور شاہ عباس کی تخت نشینی پر ہدیۂ تبریک پیش کرنے کے لیے ایک سفارت ایران بھیجی۔ برصغیر پاکستان و ہند اس زمانے میں علوم عقلیہ کا گہوارہ سمجھا جاتا تھا۔ ایران کے وزیر اعظم (خلیفۂ سلطان) اعتماد الدولہ نے شاہجہانی [illegible] کے [illegible] ایک علمی محفل میں سوال

کیا کہ امام غزالی نے قدم عالم، علم باری تعالیٰ اور نفی حشر اجساد کے سلسلے میں فلاسفہ کی تکفیر کی ہے، لیکن بعض علما نے ان مسائل کے بارے میں تاویل سے کام لیا ہے، برصغیر پاکستان و ہند کے علما کی اس بارے میں کیا رائے ہے؟ - - - ارکان سفارت محمد فاروق (مشرف) اور محب علی (وقائع نویس) ان فاضلانہ سوالات کے جواب نہ دے سکے۔ جب شاہجہان کو اس واقعے کی خبر پہنچی تو اس کے وزیراعظم ملا سعد اللہ خان نے فی الفور ملا عبدالحکیم کو مسائل ثلاثۂ مذکورہ کے سلسلے میں ایک مختصر مگر جامع رسالہ لکھ کر دربار دہلی کو روانہ کرنے کی فرمائش کی تاکہ اسے ایران بھیجا جا سکے۔ (ملا سعد اللہ خان کے اس خط کے لیے دیکھیے = فہرست مخطوطات نادرہ، آصفیہ کتب خانہ، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۷ھ، ۲: ۹۱۳)۔ اگرچہ ملا عبدالحکیم نے الرسالۃ الخاقانیۃ کے آخری چند صفحات میں حدوث و قدم عالم اور حشر و نشر جسمانی کے بارے میں فاضلانہ بحث کی ہے، لیکن بحث کا رخ زیادہ تر مسئلۂ علم باری تعالیٰ کی طرف رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کو الخاقانیۃ فی مبحث العلم، رسالۃ عبدالحکیم السیالکوٹی فی علم الواجب تعالیٰ، وغیرہ ناموں سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔

ملا عبدالحکیم سیالکوٹی نے مسئلۂ علم الواجب تعالیٰ کو تین ابحاث میں تقسیم کیا ہے۔ (۱) البحث الاول فی اثباتہ (اثبات العلم لہٗ تعالیٰ)؛ (۲) البحث الثانی فی أن علمہ ما ھو و کیف ھو؛ (۳) البحث الثالث فی عموم علمہ تعالیٰ، اثبات علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں وہ لکھتے ہیں کہ اسے ماسوا چند قدیم فلاسفہ کے تمام علما نے تسلیم کیا ہے۔ یہ چند قدما جو علم باری کی نفی کرتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ اگرچہ خداوند تعالیٰ تمام کائنات کا خالق ہے لیکن اس کی تخلیق اس کے بدون علم ہوتی ہے۔ اس کی مثال سورج کی طرح ہے جس کی شعاعیں اس میں سے پھوٹ کر ساری کائنات کو منور کرتی ہیں، لیکن خود سورج اپنی اس عالمگیر صفت سے نا آشنا ہے۔ اس تنویر کائنات میں اس کا کوئی ذاتی دخل نہیں، بلکہ یہ عمل اس سے اس کی فطرت کے تحت ظہور پذیر ہوتا ہے۔ ملا عبدالحکیم نے قدما کے اس عجیب و غریب نظریے کا تسلی بخش جواب دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ خدائے تعالیٰ کی ذات غیر عالم ہے اور اسے اپنی تخلیق کے بارے میں کچھ پتا نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ معاذ اللہ علم سے متصف نہیں اور یہ ایسی بات ہے جسے کوئی بھی صاحب عقل و شعور انسان باور نہیں کر سکتا۔ علم باری تعالیٰ کے اثبات کے خلاف قدما کی ایک اور دلیل بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ علم ایک نسبت ہے اور نسبت ہمیشہ دو مختلف چیزوں کے مابین ہوتی ہے، یعنی علم کے سلسلے میں دو مختلف چیزوں کا وجود تسلیم کرنا ضروری ہے: عالم اور معلوم۔ اگر خدائے تعالیٰ عالم ہے تو اسے اپنی ذات کا علم بھی ہونا چاہیے، اور یہ بات خلاف عقل ہے کیونکہ اس سے خدا کے بارے میں دو مختلف وجودوں کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ ملا عبدالحکیم نے اس اعتراض کا جواب دو طریقوں سے دیا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ علم نسبت نہیں بلکہ "صفۃ ذات نسبۃ" ہے، دوسرے اگر علم کو نسبت ہی تصور کر لیا جائے تو بھی کوئی اشکال نہیں اور اس سے ہمیں خدائے تعالیٰ کی ذات کے سلسلے میں "دوئی" (اثنینیۃ) کا شکار نہیں ہونا پڑتا کیونکہ ایک ہی چیز بیک وقت داخلی اور خارجی کیفیات کی حامل ہوسکتی ہے۔

دوسری بحث کا تعلق کیفیت علم باری تعالیٰ

سے ہے، ملا عبدالحکیم مختلف نظریات کو پیش کرتے ہوے لکھتے ہیں کہ علم باری یا تو عین ذات باری ہے، یا اس سے الگ شے۔ اگر کوئی الگ شے ہے تو پھر یا قائم بنفسہ ہے، یا قائم بذاتہ تعالٰی ۔ قدیم فلاسفہ کا کہنا ہے کہ علم باری عین ذات باری ہے، لیکن اشاعرہ کا نظریہ ہے کہ وہ قائم بذاتہ تعالٰی ہے ۔ صفات باری تعالٰی کے سلسلے میں اشاعرہ کا عقیدہ ''لاعین ولا غیر'' ہے ۔ افلاطون نے علم باری کی تعریف ''الصُّورَۃُ قائمۃ بنفسھا'' کے الفاظ سے کی ہے ۔

تیسری بحث عمومیت علم باری تعالٰی کے متعلق ہے، یعنی اللہ تعالٰی کا علم صرف کلیات تک محدود ہے یا کلیات و جزئیات سب کو محیط ہے ۔ ملا عبدالحکیم تحریر کرتے ہیں کہ اس عقیدے پر تمام ملتوں کا اتفاق ہے کہ خداوند تعالٰی ہر چیز کا علم رکھتا ہے، چاہے وہ موجود ہے یا معدوم، جزئی ہے یا کلی۔ اس کے برخلاف فلاسفہ کی اکثریت اللہ تعالٰی کے علم بالجزئیات کی منکر ہے ۔

اگرچہ ملا عبدالحکیم کا اپنا عقیدہ یہ ہے کہ علم باری تعالٰی کلیات و جزئیات سب کو محیط ہے اور اس کا ظاہری انکار نصوص اور اجماع کے انکار بلکہ ابطال شریعت پر منتج ہوتا ہے، لیکن اس میں بہر حال تاویل کی گنجائش ہے ۔

حشر و نشر اجساد اور حدوث و قدم عالم پر بحث کرتے ہوے انھوں نے امام غزالی کی راے (تکفیر فلاسفہ) کو پیش کرنے کے ساتھ ساتھ دوسرے علما و فلاسفۂ اسلام کے نظریات بھی نقل کیے ہیں اور محقق دوانی اور امام رازی کی آرا بطور خاص قلمبند کرنے کے بعد اپنی راے کا ان الفاظ میں اظہار کیا ہے ۔

''اقول تکفیرھم [illegible] لانہ مما نطق بہ القرآن المجید بحیث خرج عن احتمال التأویل آخر سورۃ یٰسین'' ۔ محقق دوانی کا عقیدہ ہے کہ حشر جسمانی اور قدامت عالم کے نظریے باہم ضد ہیں اور دونوں کو بیک وقت تسلیم کرنا محال ہے (لا یمکن الجمع بین قدم العالم والحشر الجسمانی) ۔ ملا عبدالحکیم نے دوانی کے اس نظریے کو بنیاد بنا کر اپنا دعوٰی اور اس پر دلیل قائم کی ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں واضح طور پر آسمانوں کے انشقاق و فنا کا عقیدہ بیان فرمایا گیا ہے ۔ وہ اس سلسلے میں لکھتے ہیں :

''اقول لا یمکن الجمع بینھما أیضاً لأن الحشر علی ما ورد بہ الشرع یقتضی انشقاق السمٰوات و طیّھا وفناءھا، و القائلون بقدم العالم یقولون بامتناع الخرق علیھا فضلاً عن فناء ھا''۔

علم باری تعالٰی (اور دیگر صفات حسنہ) کا مسئلہ یونانی فکر سے متأثر مسلمان فلاسفہ اور علماے اسلام کے درمیان قدیم سے زیر بحث چلا آیا ہے ۔ اس بحث کو سب سے پہلے امام غزالی نے وضاحت کے ساتھ موضوع سخن بنایا ۔ ان کے بعد مختلف علما اسے آگے بڑھاتے رہے حتّٰی کہ ملا عبدالحکیم نے الرسالۃ الخاقانیۃ تصنیف کیا ۔ ان کے بعد آنے والے اہل فضل و کمال نے بھی اس موضوع پر قلم اٹھایا، لیکن یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ سب کے سب کسی نہ کسی طرح ملا عبدالحکیم کے رسالے سے متأثر ہوے ۔ مثلاً منطق کے موضوع پر مشہور ہندوستانی تصنیف سُلّم العلوم (مصنّفۂ ملا محب اللہ بہاری، م۱۱۱۹ھ) اور اس کی مشہور و معروف شروح میں الرسالۃ الخاقانیۃ ہی کے مواد کو مخصوص انداز میں دھرایا گیا ہے ۔ قاضی مبارک (م ۱۱۶۲ھ)، ملا [illegible] اور قریبی زمانے میں مولانا

بحر العلوم (م ۱۲۳۵ھ)، مولانا عبدالحلیم فرنگی محلی (م ۱۲۸۵ھ) وغیرھم نے بھی اس مسئلے پر بحث کی ھے، لیکن یہ تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ ملا عبدالحکیم کا الرسالۃ الخاقانیۃ ان سب حضرات کے لیے مشعل راہ ثابت ھوا اور سبھی اس چشمۂ فیض سے سیراب ھوتے رھے۔

ملا عبدالحکیم کو شاھجہان کی طرح تعمیرات اور رفاہ عامّہ کے کاموں کا بھی بہت شوق تھا۔ ان تعمیری کاموں میں ان کی دلچسپی کی شہادت ان کی تعمیر کردہ وہ عمارتیں ھیں جن میں سے کچھ اب بھی ان کے مولد و مدفن سیالکوٹ میں تین سو سال سے زیادہ عرصہ گزرنے کے باوجود قائم ھیں۔ انھوں نے اپنے مسکن محلہ میانہ پورہ میں شہر سیالکوٹ سے قریب ھی ایک عظیم الشان مدرسہ اور مسجد تعمیر کی تھی۔ یہ وھی مدرسہ ھے جہاں نہ صرف برصغیر بلکہ ممالک خارجہ سے بھی طلبہ کی کثیر تعداد ھر وقت موجود رھا کرتی تھی۔ اس مدرسے میں انھیں مفت تعلیم دی جاتی اور ان کی روزمرہ کی ضروریات وہ خود اپنے جیب سے پوری کیا کرتے تھے۔ یہ مسجد آج بھی تحصیل بازار سیالکوٹ میں موجود ھے۔ اس کا سن تعمیر ۱۰۵۲ھ بتایا جاتا ھے۔ (دیکھیے : ڈاکٹر غلام محی الدین صوفی : *Kashir*، ص ۳۷۸)۔ مسجد اور مدرسے کے علاوہ ایک کاروان سرائے، حمام، ایک وسیع و عریض تالاب، اور ایک شاندار عیدگاہ بھی سیالکوٹ کے اس عظیم فرزند کی یادگار تھیں۔ ان میں سے تالاب اور عیدگاہ تاحال موجود ھیں۔

مآخذ : (۱) عبدالحمید لاھوری : بادشاہ نامہ، کلکتہ ۱۸۶۸ء؛ (۲) عبدالحی الحسنی (لکھنوی) : الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند، دمشق ۱۳۷۷ھ؛ (۳) عبدالرحمٰن امرتسری : سیاحت ھند، لاھور [illegible]؛ (۴) صلاح الدین : بزم تیموریہ، اعظم گڑھ ۱۳۶۷ھ؛ (۵) غلام محمد عبدالصمد : تواریخ سیالکوٹ، سیالکوٹ ۱۸۸۷ء؛ (۶) ڈاکٹر سید عبداللہ : چندر بھان برھمن، (اورینٹل کالج میگزین، لاھور اگست ۱۹۲۸ء)؛ (۷) مرزا احمد بیگ لاھوری : مقامات حاجی بادشاہ (مخطوطہ ذاتی کتب خانۂ احمد حسین قلعداری گجرات)؛ (۸) امی چند : تواریخ سیالکوٹ؛ (۹) بہاء الحق قاسمی : تذکرۂ اسلاف، لاھور ۱۳۸۰ھ؛ (۱۰) بختاور خان : مرآۃ العالم (اورینٹل کالج میگزین، لاھور اگست-نومبر ۱۹۵۳ء)؛ (۱۱) ایم ایس کمشیریٹ : *Imperial Mughal Farmans in Gujerat*، (در *Journal of the University of Bombay*، جلد ۹، حصۂ اول، جولائی ۱۹۴۰ء؛ (۱۲) داراشکوہ : سکینۃ الاولیاء (مخطوطہ، پروفیسر احمد حسین قلعداری)؛ (۱۳) حافظ غلام مرتضٰی : شرح سلّم العلوم (در : ''معارف''، اعظم گڑھ، جلد ۹۳، نمبر ۲)؛ (۱۴) غلام سرور چشتی : خزینۃ الاصفیاء، لکھنؤ ۱۸۷۳ء؛ (۱۵) ایس ایم اکرام : رود کوثر، لاھور ۱۹۵۸ء؛ (۱۶) وھی مصنف : *History of Muslim Civilization in India and Pakistan*، لاھور ۱۹۶۱ء؛ (۱۷) ڈاکٹر اقبال حسین : چندر بھان برھمن (در *Islamic Culture*، حیدرآباد ۱۹۳۵ء)؛ (۱۸) اسمٰعیل پاشا البغدادی : ھدیۃ العارفین، استانبول ۱۹۵۱ء؛ (۱۹) محمد خیر الدین الٰہ آبادی : تذکرۂ علمائے جونپور، (مخطوطہ، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، لاھور)؛ (۲۰) محمد صالح کنبوہی : سلسلۃ الاولیاء (مخطوطہ، احمد حسین قلعداری)؛ (۲۱) کلیم اللہ و عبدالکریم قلعداری : تذکرۂ علمائے حنفیہ؛ (۲۲) محمد میاں دیو بندی : علمائے ھند کا شاندار ماضی، دہلی ۱۹۶۳ء؛ (۲۳) خواجہ محمد اعظم : تاریخ کشمیر اعظمی، لاھور ۱۳۰۳ھ؛ (۲۴) محمد الدین لاھوری : روضۃ الادباء، لاھور ۱۸۷۸ء؛ (۲۵) محمد فاضل الٰہ آبادی : مخبر الواصلین، مطبع مصطفائی؛ (۲۶) ابو محمد محی الدین : تاریخ کبیر کشمیر، امرتسر ۱۳۲۲ھ؛ (۲۷) شاہ نواز خان : مآثر الامراء، کلکتہ ۱۸۸۸ء؛ (۲۸)

محمد ساقی مستعد خان: مآثر عالمگیری، کلکتہ ۱۸۷۱ء؛ (۲۹) معتمد خان: اقبال نامہ جہانگیری، کلکتہ ۱۸۶۵ء؛ (۳۰) ابو الحسنات ندوی: ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں، امرتسر ۱۳۴۱ھ؛ (۳۱) محمد حیات نوشاہی: تذکرۂ نوشاہیہ، (مخطوطہ، احمد حسین قلعداری)؛ (۳۲) رشید نیاز: تاریخ سیالکوٹ، سیالکوٹ ۱۹۵۸ء؛ (۳۳) ڈاکٹر جی ایم ڈی، صوفی: *Kashir*، لاہور ۱۹۴۸ء؛ (۳۵) شاہ ولی اللہ دہلوی: انفاس العارفین، دہلی ۱۹۱۸ء؛ (۳۶) الزرکلی: الاعلام، قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۳۷) امین اللہ وثیر: الرسالۃ الخاقانیہ، (در *Journal of Research Society of Pakistan*، لاہور، جلد ۲، حصہ دوم، اپریل ۱۹۶۵ء؛ (۳۸) وہی مصنف: مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی، (در ماہنامۂ ثقافت، لاہور، اپریل۔جون ۱۹۶۷ء)؛ (۳۹) وہی مصنف: الرسالۃ الخاقانیہ (در ماہنامۂ ارشاد، سیالکوٹ۔ مئی، جون ۱۹۷۰ء)؛ (۴۰) وہی مصنف: *Mulla Abd al-Hakim of Sialkot, his life and works* (تحقیقی مقالہ جو پی ایچ ڈی کے لیے ۱۹۶۹ء میں پنجاب یونیورسٹی میں پیش کیا گیا)؛ (۴۱) شبیر احمد خان: الدرۃ الثمینہ، (بہ زبان انگریزی)، در *Journal of the Research Society of Pakistan* — لاہور، اکتوبر ۱۹۶۳ء۔

(امین اللہ وثیر)

⊗ **(میاں) عبدالحکیم کاکڑ**: مشہور عالم دین اور اولیا اللہ میں سے ہیں۔ ان سے بہت سی خوارق عادات اور کرامات منسوب ہیں۔ ان کے والد کا نام سکندر شاہ تھا اور وہ افغانوں کی قوم کاکڑ کے قبیلۂ سنتیا سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ بلوچستان کی تحصیل پشین کے ایک گاؤں خانوزو میں ۱۰۷۰ھ کے قریب ان پڑھ والدین کے گھر میں پیدا ہوے اور بچپن ہی سے طلب علم میں مشغول ہو گئے۔ جوانی کے ایام میں تکمیل علم کے لیے قندھار اور کابل کی مشرقی سمت کے علاقے ننگرہار اور پھر پشاور کی طرف چلے گئے تھے جہاں مروجہ علوم، مثلاً صرف و نحو، بلاغت، فقہ، حدیث، تفسیر، منطق اور کلام وغیرہ کی تحصیل کر کے جیّد عالم بن گئے۔ اس کے بعد انھوں نے دنیا سے منہ موڑ لیا اور تصفیۂ قلب اور تزکیۂ باطن کی طرف متوجہ ہوے۔ انھوں نے سید لعل جیو ننگرہاری کے ہاتھ پر بیعت کی۔ ازاں بعد وہ پشاور میں میاں عبدالغفور پشاوری اور لاہور میں حافظ اللہ یار لاہوری کی خدمت میں حاضر ہوے اور ان اولیاے کرام سے طریقۂ نقشبندیہ سلسلۂ مجدّدیہ سرہندیہ کے فیوض حاصل کیے۔

میاں عبدالحکیم نے پشاور اور لاہور میں ان بزرگوں سے کسب فیض کیا اور پھر قندھار جا کر وہیں سکونت اختیار کر لی۔ ان کی روحانیت اور کرامت کا شہرہ سارے افغانستان اور بلوچستان میں پھیل گیا اور ان کی ذات خواص و عوام کا مرجع بن گئی۔ ان کی خانقاہ جو قندھار کے پرانے شہر کے قریب تھی اور جہاں لوگ اب بھی زیارت کے لیے جاتے ہیں، مرجع خلائق اور لوگوں کے ازدحام کا ایسا مرکز بن گئی کہ قندھار کا بادشاہ شاہ حسین ہوتک پسر حاجی میر ویس خان اس خرقہ پوش درویش کے بڑھتے ہوے رسوخ و اقتدار سے خطرہ محسوس کرنے لگا۔ بادشاہ کے درباری اس بات کے درپے ہو گئے کہ اس مرد خدا کو جس کی روحانی سطوت سے قندھار کا قصر شاہی ”نارنج“ متزلزل ہو رہا تھا، قندھار سے کہیں دور پہنچانے کی تدبیر کریں۔ چنانچہ شاہ حسین کے حکم سے میاں عبدالحکیم اپنے شاگردوں اور مریدوں کی بہت بڑی جمعیت کو ساتھ لے کر ۱۱۳۹ھ میں قندھار سے نکل کھڑے ہوے اور بلوچستان کے علاقۂ لورالائی کے ایک گاؤں تھل چوٹیالی میں جا کر اقامت اختیار

کر لی ۔ میاں صاحب نے ۱۱۵۳ھ میں اسی مقام پر وفات پائی ان کا مزار اب تک مرجع خلائق ہے ۔

میاں عبدالحکیم اپنے زمانے میں افغانستان اور بلوچستان کے تمام خوانین سے رابطہ رکھتے تھے ۔ سب خوانین ان کے حلقۂ ارادت میں داخل تھے ۔ قندھار میں سلسلۂ نقشبندیہ نے انھیں کی بدولت ترقی پائی ۔ ان کے مریدوں میں سے میاں نور محمّد دزّانی اور میاں نور محمّد مرادی علم و کرامت کی وجہ سے بہت مشہور ہوے ۔ میاں عبدالحکیم کی تالیفات حسب ذیل ہیں : (۱) اختصار مضمنُ الایمان، فارسی (درعقائد)؛ (۲) مجموعۂ رسائل در مسائل تصوف و طریقت؛ بزبان فارسی؛ (۳) رسالۂ تصوف، فارسی، جس میں تصوف کے مسائل پر محققانہ بحث کی گئی ہے؛ (۴) رسالہ اس مضمون پر کہ میاں عبدالحکیم نے میر سیّد لعل لنگر هاری ابن سید حبیب سے کیا کچھ ایض حاصل کیا؛ (۵) رسائل حکمیۃ؛ (۶) رسالہ اس بارے میں کہ میاں عبدالحکیم نے شریعت وطریقت و حقیقت و نفی و اثبات اور تصوف و سلوک کے دیگر اہم مسائل کے متعلق حافظ اللہ یار لاهوری سے کیا کچھ فیضان حاصل کیا ۔

مآخذ : (۱) سلطان محمّد خالص قندھاری : تاریخ سلطانی، بمبئی ۱۲۹۸ھ، ۱ : ۷؛ (۲) شیر محمّد خان گنڈہ پوری : خورشید جہان، لاہور ۱۸۹۴ء؛ (۳) حافظ خان محمّد کاکڑ : مقدمہ مختصر مضمن الایمان، کوئٹہ ۱۹۵۰ء .

(عبدالحی حبیبی افغانی)

* **عبدالحمید بن یحیی بن سعد** : اس کا تعلق قریش کی شاخ ابو غالب سے تھا، عربی فن ترسّل کا بانی [بلاغت میں ضرب المثل]، عامر بن لوی کا مولیٰ، [الطبری، ۲/۲ : ۸۳۹، میں اسے العلاء بن وھب العامری کا مولیٰ لکھا ہے ۔ [illegible] الاصابۃ، مصر ۱۳۲۳ھ، ۲ : ۳۹۹] ۔ وہ غالباً انبار کا باشندہ [مگر رَقّہ میں مقیم] تھا ۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ پہلے شہر بشہر پھر کر بچوں کو پڑھایا کرتا تھا ۔ بعد میں وہ بنواُمیّہ کے سرکاری دیوان میں ہشام کے مولی اور رئیس الکتاب سالم کے ماتحت ملازم ہو گیا، بعد ازآں وہ مَروان بن محمّد کا کاتب بنا اور جب مروان سریر آرائے خلافت ہوا تب بھی وہ بدستور اس کے کاتب کے عہدے پر فائز رہا ۔ اس نے مصیبت کے وقت اپنے آقا کا ساتھ نہ چھوڑا اور بیان کیا جاتا ہے کہ اس کا بھی وهی حشر ہوا جو ۲۷ ذوالحجّہ ۱۳۲ھ/ ۵ اگست ۷۵۰ء کو بُوصیر کے مقام پر اس کے آقا کا ہوا ۔ ایک اور بیان یہ ہے کہ اس نے اپنے دوست ابن المُقفّع کے گھر میں پناہ لی، لیکن پتا چل گیا اور وہ پکڑ لیا گیا ۔ اس کے اخلاف مصر میں بنو المهاجر کے نام سے قیام پذیر رہے اور ان میں سے کئی احمد بن طولون کے کاتب بنے ۔

عبدالحمید کی محفوظ تالیفات چھوٹے رسمی رسالوں اور اس کی سرکاری تحریروں کے چند اقتباسات اور ذاتی خطوط پر مشتمل ہیں ۔ یہ تالیفات نمایاں طور پر مختلف اسالیب تحریر کے نمونے پیش کرتی ہیں ۔ اس کا سب سے زیادہ پر تکلّف رسالہ ایک طویل مکتوب ہے، جو اس نے مروان کے بیٹے اور ولی عہد عبداللہ کے نام لکھا تھا اور جس میں اخلاق حسنہ، آئین دربار داری اور انصرام جنگ کے بارے میں نصیحتیں درج ہیں ۔ اس رسالے کی زبان اور اسلوب تحریر محاورات، سجع، اور عربی خطابت اور شاعری کے زور دار استعارات پر مبنی ہے، لیکن اس میں اکثر جگہ ایسے طویل جملوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے جو عبارت کے معانی کو محدود اور معتدل [illegible] اس کے اکثر دوسرے

سرکاری رسائل کا انداز تحریر بھی یہی ہے اس لیے (اس سے پہلے کی سرکاری تحریرات کی عدم موجودگی میں) یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ یہ اسلوب تحریر جو پہلے اور بعد کے عربی اسلوب میں نظر نہیں آتا بنو اُمیّہ کے سرکاری دفاتر میں یونانی اثرات کا نتیجہ تھا۔

دوسری جانب اس کا مشہور ترین رسالہ، جس میں اس نے کُتّاب کو مخاطب کرکے ان کے عہدے کی شان اور ان کی ذمے داریوں پر روشنی ڈالی ہے، بڑے سلیس، سیدھے سادے اور رواں دواں اسلوب میں لکھا گیا ہے۔ اس رسالے کے مضامین کا مقابلہ اگر ابن المُقفّع کی تحریروں اور فارسی کتب کے اقتباسات ما بعد سے کیا جائے تو صاف نظر آ جائے گا کہ یہ رسالہ ساسانیوں کے سرکاری دفاتر کی روایات سے متأثر ہے اور اس میں زیادہ تر ایرانی دبیروں کے حِکَم و اقوال کو اسلامی رنگ دے کر از سر نو پیش کر دیا گیا ہے (دیکھیے A. Christensen : *L'Iran sous les Sassanides*، طبع ثانی، کوپن ہاگن ۱۹۴۴ء، ص ۱۳۲ ببعد)۔ اس کے علاوہ اس کا ایک اور رسالہ بھی ہے جس میں ایک شکار کا حال بیان کیا گیا ہے اور بظاہر دربار شاہی کی تفریح طبع کے لیے لکھا گیا تھا۔ اس کا اسلوب بیان طردیات کے روایتی عربی اسلوب سے الگ نظر آتا ہے۔ اس کے پہلے رسالے میں، جو اوپر مذکور ہوا، شہزادے کو جن حکیمانہ نصائح سے مخاطب کیا گیا ہے ان کا بڑا حصہ بھی ساسانیوں ہی کے آئین دربار داری اور معمولات سے مأخوذ ہے، لیکن عسکری ہدایات غالباً یونانیوں کی جنگی تدابیر سے متأثر ہیں، جن کا مواد یا تو ادبی مآخذ سے لیا گیا اور یا بوزنطی جنگوں کے عملی تجربے سے حاصل کیا گیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ متأخر عرب نقادوں نے عبدالحمید کے بارے میں جو دو الگ الگ رائیں ظاہر کی ہیں، وہ باوجود اپنے ظاہری تضاد کے حق بجانب ہیں۔ یک طرف یہ کہا جاتا ہے (مثلاً دیکھیے العسکری: دیوان المعانی، ۲: ۸۹) کہ ”عبدالحمید نے فارسی زبان سے دفتری انشا کے نمونے (امثلۃ الکتابۃ) حاصل کیے اور انھیں عربی زبان میں ڈھال لیا“؛ دوسری طرف بیان کیا گیا ہے (مثلاً دیکھیے ابن عبد ربہ: العقد الفرید، ۲: ۱۶۹، (۱۳۲۱ھ)؛ ۴: ۱۶۵ (۱۹۴۴ء/۱۳۶۳ھ)) کہ ”عبدالحمید پہلا شخص تھا جس نے بلاغت کے غنچوں کو کھلایا، اس کی راہوں کو سہل بنایا اور شاعری کو اس کی پرانی بندشوں سے نجات دلائی“۔ عبدالحمید کو پر مغز لطیفے اور چٹکلے لکھنے میں بھی مہارت حاصل تھی جن کے متعدد نمونے ادب کی کتابوں میں مذکور ہیں [چند ایسے اشعار کے لیے دیکھیے ابن قُتَیبہ: کتاب الشعر، ص ۳۵۵؛ عیون الاخبار، ۴: ۲۲۳؛ قب الطبری، ۲/۲: ۸۳۹]۔

مآخذ: (۱) الجہشیاری: الوزراء (طبع Mzik)، ص ۶۸ تا ۸۳ (قاہرہ ۱۹۳۸ء، ص ۴۵ تا ۵۵)؛ (۲) الاصطخری، ص ۱۴۵؛ (۳) ابن خلّکان، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۳۰۷، مطبوعۂ یورپ، عدد ۴۲۸ [مترجمۂ دیسلان ۲: ۱۷۳ تا ۱۷۵]؛ (۴) جمہرۃ رسائل العرب، طبع احمد زکی صفوت، قاہرہ ۱۹۳۷ء، ۲: ۴۳۳ تا ۴۳۸، ۴۷۳ تا ۵۵۵ (طبع رسائل از مخطوطۂ احمد بن ابی طاہر طیفور)؛ [(۵) حمد اللہ المستوفی: تاریخ گزیدہ، ص ۲۷۳]؛ (۶) محمد کرد علی: رسائل البلغاء، طبع ثانی، قاہرہ ۱۹۴۶ء، ص ۱۷۳ تا ۲۲۶؛ (۷) وہی مصنف: در مجلۃ المجمع العلمی العربی، ۹: ۱۳ تا ۳۵، ۱۹۵۲ء تا ۱۰۰؛ (۸) امراء البیان، قاہرہ

۱۹۳۷ء، ۱ : ۳۸ تا ۹۸)؛ (۸) طٰه حسین : من حدیث الشعر والنثر، طبع ثانی، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۳۳ تا ۵۱؛ (۹) براکلمان : تکملة، ۱ : ۱۰۵ .

(H. A. R. Gibb)

* **عبدالحمید اول :** عثمانی سلطان، ولادت ۵ رجب ۱۱۳۷ھ/۲۰ مارچ ۱۷۲۵ء - و ۸ ذوالقعدہ ۱۱۸۷ھ/۲۱ جنوری ۱۷۷۴ء کو اپنے بھائی مصطفی کا جانشین بنا .

عبدالحمید ایسے وقت میں تخت نشین ہوا جب روس سے جنگ چھڑی ہوئی تھی، سلطنت مالی مشکلات میں مبتلا تھی، مختلف صوبوں میں بغاوت کی آگ بھڑک رہی تھی اور جنگ میں کوئی کامیابی نہ ہونے کی وجہ سے قوم پر پژمردگی چھائی ہوئی تھی اور ان تمام حالات کا قطعی تقاضا یہ تھا کہ جنگ ختم کر دی جائے۔ اسی زمانے میں Pugacev کی بغاوت نے روس کو بھی مجبور کر دیا کہ وہ صلح کا خیر مقدم کرے، لیکن نیا سلطان کسی چھوٹی بڑی کامیابی کے بغیر جنگ کو ختم کرنے پر رضامند نہیں تھا اس لیے باب عالی نے روس کی پیش کردہ صلح کی تجاویز کو مسترد کر دیا؛ چنانچہ جنگ دوبارہ شروع ہوگئی ۔ ترکی فوج کو کوزلوجہ Kozludja پر شکست ہوئی اور شمله Shumla تک بھگدڑ پھیل گئی، جہاں وزیر اعظم محسن زادہ محمد پاشا خیمہ زن تھا؛ چنانچہ وزیر اعظم روسی سپہ سالار Rumjancev سے صلح کی درخواست کرنے پر مجبور ہو گیا ۔ ۱۲ جمادی الاولیٰ ۱۱۸۸ھ/۲۲ جولائی ۱۷۷۴ء کو صلح نامے پر دستخط ہوے اور جنگ کا خاتمہ ہو گیا، لیکن شرائط صلح روس نے اپنی من مانی لکھوا لیں ۔ یہ صلح نامہ کوچوک قینارجہ Kuĉuk Kaynardja [رک بآن] کے مقام پر مرتب ہوا اور اسی شہر کے نام سے مشہور ہے .

شرائط صلح کے تحت کریمیا [قرم] ایک آزاد ریاست بن گیا ۔ روس نے بحیرۂ آزوف (آزاق) کے تمام چھوٹے بڑے ساحلی قلعوں، کبرتای Kabartay کے سارے علاقے، اور دریاے نیپر (Dnieper) اور دریاے بگ Bug کے درمیانی اضلاع پر قبضہ کر لیا نیز در دانیال میں سے کسی روک ٹوک کے بغیر تجارتی جہازوں کے گذرنے کا حق حاصل کر لیا ۔ ترکی کے لیے اس صلح نامے کا خطرناک ترین پہلو یہ تھا کہ بعض دفعات کے الفاظ ایسے تھے جن کے ذریعے روس کو یہ دعوٰی پیدا ہوگیا کہ وہ ان عیسائیوں کی حفاظت کر سکتا ہے جو ترکی رعایا میں مشرقی کلیسا (Orthodox Church) سے تعلق رکھتے تھے؛ تاہم اس کے عوض روس نے سلطان کے اس مبہم سے دعوے کو تسلیم کر لیا کہ بحیثیت خلیفہ اسے تمام مسلمانوں پر مذہبی اقتدار حاصل ہوگا ۔ اس صلح کے بعد آسٹریا نے بھی سلطان کی کمزوری سے فائدہ اٹھایا اور بوکووینا Bukovina کو ہتیا لیا ، جو اب تک ریاست مالدیویا Moldavia کا ایک حصہ تھا (۱۷۷۵ء) .

۱۷۷۴ء میں ایران نے کردستان پر چڑھائی کر دی اور نتیجۃً ایران و ترکی میں جنگ چھڑ گئی ۔ ۱۷۷۵ء میں بغداد پر مملوکوں کی حکومت کو ختم کرنے کے لیے ترکی افواج بھیجی گئیں، لیکن باب عالی ان کی حکومت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوگیا ۔ اگلے سال بصرہ ایران کے ہاتھ آ گیا، لیکن ۱۷۷۹ء میں داخلی گڑبڑ کی وجہ سے ایران نے اسے خالی کر دیا اور اس پر مملوک سلیمان آغا دوبارہ قابض ہو گیا لہٰذا باب عالی کی طرف سے بھی اسے عراق کی تینوں ولایات (پاشالیق) دے دی گئیں (۱۷۸۰ء) .

روس اور ترکی کے درمیان کوچوک قینارجہ Kucuk Kaynardja کی صلح عارضی ثابت ہوئی ۔

کیتھرین Catherione دوم کا نصب العین کریمیا کا الحاق تھا اور باب عالی اسے دوبارہ سابقہ حالت پر لانا چاہتا تھا اس لیے کریمیا مقام نزاع بن گیا، جس کے معاملات میں روس مختلف صورتوں میں بار بار دخل انداز ہوتا تھا۔ مزید برآں ان شرائط کے متعلق بھی جن کا تعلق در دانیال اور ترکی کے مشرقی کلیسیا سے تعلق رکھنے والے عیسائیوں سے تھا، دونوں ممالک کے درمیان جھگڑا چل رہا تھا۔ اگرچہ ایک وقت کریمیا کے سوال پر جنگ ناگزیر نظر آنے لگی تھی، لیکن فرانس کی مصالحانہ کوششوں سے ایک مجلس نے صلحنامے کی تمام دفعات کی تشریح اور دوبارہ تصدیق کی اور اس پر ۱۰ مارچ ۱۷۷۹ء کو استانبول میں آئینہ لی قواق Aynali-Kavak کے کوشک میں دستخط ہوئے۔

با این ہمہ کیتھرین دوم نے ترکی کے خلاف جوزف دوم (آسٹریا کا بادشاہ جو Maria Theress کا جانشین ہوا تھا) سے اتحاد کر لیا اور خان شاہین گرائے کے خلاف کریمیا میں بغاوت کی آگ لگا دی اور پھر اسی بہانے فوج بھیج کر کریمیا پر قبضہ کر لیا۔ گو اس واقعے سے عبدالحمید اول کے تن بدن میں آگ لگ گئی، تاہم اپنی سلطنت کی کمزوری کو دیکھ کر اعلان جنگ نہ کر سکا۔

جب زارینہ نے ریاست یونان کی بنا ڈالنے اور اپنے پوتے Constantine Pavlovič کو اس کا بادشاہ بنانے کے دوررس منصوبے باندھے، تو باب عالی ان خطرناک مظاہروں کو برداشت نہ کر سکا جو زارینہ اور اس کے حلیف جوزف دوم کی شہ پر کیے جا رہے تھے۔

اگرچہ سلطان بہت امن پسند واقع ہوا تھا، تاہم جب کریمیا کو لوٹا دینے کی درخواست مسترد کر دی گئی تو اس نے [illegible] یوسف پاشا کو روس اور آسٹریا کے خلاف اعلان جنگ کرنا ہی پڑا (۱۷۸۷ء)۔ اسی سلسلے میں سویڈن ترکی کے ساتھ شامل ہو گیا۔ ترکی بیڑے کا حملہ کیلبورون Kilburun کی سمت میں ناکام رہا اور روسیوں نے اوچاکوف Ocakov کے قلعے کو گھیر لیا۔ ترکی فوج آسٹروی مہم کو زیادہ اہمیت دیتی تھی، چنانچہ آسٹروی فوج کو، جس نے ڈینیوب کے ساتھ ساتھ جارحانہ حملہ شروع کر رکھا تھا، Vidin اور Slain کے مقامات پر دو شکستیں دینے کے بعد بنت Banat پر حملہ آور ہو گئی۔ دوسری طرف ترکی بیڑا اوچاکوف Ocakov کی حفاظت میں ناکام رہا۔ طویل مدافعت کے بعد یہ مقام روسیوں کے قبضے میں چلا گیا اور اس کے باشندے قتل کر دیے گئے۔ عبدالحمید اوّل کی صحت جنگ کی پریشانیوں کی وجہ سے پہلے ہی تباہ ہو چکی تھی۔ یہ خبر پڑھ کر اس پر بیماری کا اچانک حملہ ہوا اور وہ ۱۱ رجب ۱۲۰۳ھ/ ۷ اپریل ۱۷۸۹ء کو فوت ہو گیا۔

عبدالحمید اول خاصی بڑی عمر میں تخت نشین ہوا تھا۔ تخت نشینی سے پہلے اس کی زندگی شاہی محل کی خلوت میں بسر ہوئی تھی۔ گو اسے کامیاب اور باہمت نہیں کہہ سکتے، تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنے جوش، اخلاق کریمانہ اور انسانی ہمدردی کی بنا پر ممتاز تھا۔ اس نے اپنے وزرائے اعظم کو اس زمانے کے لحاظ سے وسیع اختیارات دے رکھے تھے اور ان کے کام میں دخل نہیں دیتا تھا۔ اس کی کوشش یہ رہی کہ سلطنت کے اندرونی باغیانہ عناصر کے خلاف مرکز کو ہمیشہ مضبوط رکھا جائے؛ چنانچہ اس نے ظاہر العمر کی، جس نے شام میں بہت رسوخ حاصل کر لیا تھا، اور مصر کے مملوک فرمانرواؤں کی سرزنش کے لیے ایک مہم جزائرلی

حسن پاشا کی سرکردگی میں بھیجی۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ عبدالحمید اوّل کے عہد میں باب عالی نے قفقاز کے متعلق ایک خاص حکمت عملی پر عمل کیا۔ اس کی کوشش یہ تھی کہ وہاں کے چرکسی قبائل کو تہذیب سکھائی جائے اور انھیں ترکی میں شامل کر لیا جائے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے باب عالی نے اس علاقے کے دو شہروں یعنی Soudjuk اور Anapa کو بہت ترقی دی، مگر اس کے مقابلے میں روسی، گرجیوں کی مدد کرتے رہے۔

عبدالحمید اول کے وزراے اعظم میں سب سے زیادہ اہم خلیل حمید پاشا تھا۔ یہ اصلاحات چاہتا تھا اور اس غرض کے لیے اس نے عمر رسیدہ سلطان کو تخت سے اتار کر جوان سال شہزادہ سلیم (بعد میں سلیم ثالث کے نام سے تخت نشین ہوا) کو اس کی جگہ بٹھانا چاہا تھا، لیکن اس کوشش میں اس کی جان ہی گئی۔ اس روشن خیال وزیر اعظم کے زمانۂ وزارت میں فوج کے توپ خانے اور بم بار اور سرنگ انداز جمعیتوں کی از سر نو تنظیم ہوئی۔

عبدالحمید کے چند اور کارنامے یہ ہیں:-

تربیت یافتہ افسروں کی تعلیم کے لیے ''مہندس خانۂ بحریۂ ہمایون'' کے سکول کا افتتاح؛ ابراہیم متفرقہ [رک باں] کے مطبع کا جو بند پڑا تھا، دوبارہ اجرا۔ اس نے باسفورس کے ساحل پر بیلربی اور مرگون میں مسجدیں بھی بنوائیں، اور متعدد رفاہی ادارے، مثلاً کتاب خانے، مدارس، لنگر خانے اور پانی کی سبیلیں قائم کیں۔

مآخذ: (۱) واصف: تاریخ، ج ۲، استانبول ۱۲۱۹ھ؛ (۲) عاصم: تاریخ، ج ۱، استانبول، تاریخ ندارد؛ (۳) جودت: تاریخ، ج ۲ تا ۳، استانبول ۱۳۰۹ھ؛ (۴) احمد وصفی: خلاصۃ الاعتبار [illegible] محمد صادق: وقائع حمیدیہ، استانبول ۱۲۸۹ھ؛ (۶) ابوالضیائی حسین: حدیقۃ الجوامع، ج ۱، استانبول ۱۲۸۱ھ؛ (۷) اسمٰعیل حقی اوزون چارشیلی: خلیل حمید پاشا، در (ترکیات مجموعہ سی، ج ۳، ۱۹۳۶ء؛ (۸) Hammer: Histoire de l'Empire ottoman، فرانسیسی ترجمہ، ج ۱۶، پیرس ۱۸۳۹ء اور سلطنت عثمانیہ کی دیگر تواریخ (۹) A. Sorel: La question d' Orient، پیرس ۱۸۷۸ء؛ (۱۰) Baron de Tott: Mémoires، ایمسٹرڈم ۱۷۸۵ء؛ (۱۱) G. Noradounghian: Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman، ج ۱، پیرس ۱۸۹۷ء تا ۱۹۰۳ء؛ (۱۲) S. H. Longrigg: Four centuries of modern Iraq، آکسفرڈ ۱۹۲۵ء، ص ۱۸۰ تا ۱۹۵؛ (۱۳) T. W. Arnold: The Caliphate، آکسفرڈ ۱۹۲۴ء، ص ۱۶۵ - ۱۶۶۔

(M. Cavid Baysun)

* عبدالحمید ثانی (غازی): چونتیسواں

عثمانی سلطان، سلطان عبدالحمید [رک باں] کے تیس بیٹوں میں پانچواں بیٹا؛ ولادت چہارشنبہ ۲۱ ستمبر ۱۸۴۲ء۔ اس کے متعلق روایات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ صغر سنی میں وہ بہت کم آمیز اور زود رنج تھا، نہایت ذہین ہونے کے باوجود اسے پڑھنے لکھنے کا شوق نہ تھا۔ کہتے ہیں کہ جوانی شوریدہ سری میں بسر کرنے کے بعد اس نے ایک کفایت شعارانہ معقول زندگی اختیار کر لی، جس کی وجہ سے اس کا عرف ''پنتی حمید'' یعنی ''کنجوس حمید'' ہو گیا، حالانکہ وہ اس کا مستحق نہ تھا۔ یہ عرف قصّاب کی ایک طریقہ تمثیل سے لیا گیا تھا۔ عبدالحمید شروع ہی سے دین دار لوگوں کی صحبت میں رہنے کا شائق تھا (پرتو نہال، والدۂ سلطان عبدالعزیز، جس کا نام بگڑ کر ''پرتونیال'' ہو گیا ہے)، نیز صوفیوں، رمّالوں اور [illegible] بتانے والوں (جیسے شیدا

کا شیخ عبدالرحمٰن الشّور، عبدالہدٰی منجم کا اصل نمونہ، جس نے بعد میں عبدالحمید پر بڑا اثر جما لیا تھا) کی طرف بہت مائل تھا۔

یکم ستمبر ۱۸۷۶ء کو یہ اپنے بھائی سلطان مراد خامس کا جانشین ہوا، جسے ''نوجوان ترکوں'' کی مدد سے، جن کا سرگروہ سلطان عبدالعزیز کا شہرۂ آفاق سابق وزیر اعظم مدحت پاشا [رک بآں] تھا، معزول کر دیا گیا تھا۔ اس وقت باب عالی سرویا کے شہزادے میلان Milan اور مانٹی نگرو کے فرمانروا نیکولاس اوّل Nicholas I کے خلاف ایک فاتحانہ جنگ میں مصروف تھا۔ دیگر طاقتوں کی مداخلات سے بچنے کے لیے عبدالحمید نے مدحت پاشا کے اتّفاق رائے سے استانبول میں ایک بین الاقوامی مجلس طلب کی، اور مجلس کے افتتاح ہی کے دن (۲۳ دسمبر ۱۸۷۶ء) ایک ''خط ھمایوں'' (فرمان شاہی) جاری کیا گیا جس کی رو سے پہلے دستور یا قانون اساسی کا نفاذ ہوا، اس کے تحت دو ایوانوں کا پارلیمانی نظام قائم کیا گیا۔ اس مجلس کا اجلاس مشہور و معروف احمد وفیق پاشا [رک بآں] کی صدارت میں ۱۷ مارچ ۱۸۷۷ء کو طلب کیا گیا، اور پھر غیر معیّن عرصے کے لیے ملتوی ہو گیا (واقعۃً تیس سال کی مدّت کے لیے)۔ اس کے عہد حکومت میں ترکی کو دو جنگیں لڑنا پڑیں۔ ایک روس کے خلاف (۱۸۷۷-۱۸۷۸ء) اور دوسری یونان کے خلاف (۱۸ اپریل ۱۸۹۷ء سے ۵ جون ۱۸۹۷ء تک)۔ اور آخر میں مقدونیا کی وہ لاینحل پیچیدگی پیدا ہو گئی جس میں مختلف النّسل اقوام بری طرح الجھ گئیں، اور یورپ کی بڑی طاقتوں نے مداخلت کی جس کے باعث ''نوجوان ترکوں'' کا انقلاب اور جلدی آ گیا۔ ۵ جولائی ۱۹۰۸ء کو نائب میجر (قول اغاسی) نیازی بے نے رسنہ کے پہاڑوں کا راستہ لیا اور مناستر Monastir پر قابض ہو گیا۔ ۲۳ جولائی کو میجر (بک باشی) انور بے نے، جو پہلے برلن میں فوجی اتاشی تھے، سیلونیکا میں علم بغاوت بلند کر دیا۔ سلطان دب گیا اور نتیجۃً مجلس دستور ساز کو، جس کا وجود سرکاری سالنامہ (Year book) سے کبھی معدوم نہیں ہوا تھا، ۲۴ جولائی کو پھر بحال کر دیا گیا (بعد میں یہ دن قومی تعطیل قرار پایا)۔ ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء کو چند قومی دستوں نے، جنھیں مذہب کے نام پر مشتعل کر دیا گیا تھا، اچانک سر اٹھایا، لیکن مقدونیا کی تیسری فوج نے، جس کا سپہ سالار مارشل محمود شوکت تھا اور جو اس موقع پر ''محاصر'' یا ''متحرک'' فوج (حرکت اوردوسی) بن گئی تھی، استانبول کو اس کا آئین پھر واپس دلا دیا اور وہ ''نوجوان ترک'' بھی واپس آ گئے جو ادھر ادھر بھاگ گئے تھے۔

۲۸ اپریل ۱۹۰۹ء کو ہر دو ایوانوں نے، جن کا اجلاس مجلس ملی کی حیثیت سے ہوا تھا، عبدالحمید کو معزول کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس کی بنیاد ایک فتوے پر رکھی گئی، جو اسی روز لے لیا گیا تھا۔ اس میں خصوصیت کے ساتھ یہ عجیب الزام بھی درج تھا کہ ''سلطان نے مذہبی قانون کی کتابوں کو ممنوع قرار دیا اور جلا یا ہے''۔ اس کے بعد اس کا بھائی محمد رشاد محمد خامس کے نام سے اس کا جانشین ہوا۔

عبدالحمید کو سیلونیکا میں جلا وطن کر دیا گیا۔ جب ۱۹۱۲ء میں جنگ بلقان چھڑی تو اسے (باسفورس کے کنارے) بیلربی کے محل میں منتقل کر دیا گیا، جہاں وہ بعارضۂ نمونیہ اتوار کے دن ۱۰ فروری ۱۹۱۸ء کو چھہتر برس کی عمر میں فوت ہو گیا اور اپنے دادا محمود ثانی کے مقبرے (تربہ) میں دفن ہوا۔

عبدالحمید کے سیاسی نظام کے نمایاں پہلو دو تھے - مطلق العنانی اور اتحاد بین المسلمین (Pan-Islamism) ۔ ۱ - مطلق العنانی: گو عبدالحمید کے پیش رووں کے اختیارات بڑی لامحدود تھے، لیکن وہ لوگ معاملات حکومت میں نسبۃً بہت کم دخل دیتے تھے - انہوں نے معاملات حکومت عموماً اپنے نمائندہ مختار یعنی وزیر اعظم (صدر اعظم) کے حوالے کر رکھے تھے - وہ سلطان کا ''وکیل مطلق'' (جس کا ترجمہ بعض لوگوں نے ''vicar absolute'' کیا ہے) سمجھا جاتا تھا - حکومت وزیر اعظم کے ''باب عالی'' کا دوسرا نام تھا - اس کے مقابلے میں عبدالحمید نے اپنے اقتدار و تفوق کو بڑھانے بلکہ امور مملکت پر مکمل شخصی تسلط قائم کرنے کے لیے ''باب عالی'' کے مقابلے میں ''قصر شاہی'' اور ''دربار سلطانی'' کو زیادہ اہمیت دے دی - ترکی میں اس نئے ذریعے کا نام ''مابین'' تھا - یہ عربی لفظ ہے جس کے لفظی معنی ہیں ''درمیان'' (یعنی جو ڈیوڑھی ''(باب عالی) اور رہنے کے کمروں کے درمیان'' ہو) - ''مابین'' ایک الگ عمارت تھی (یلدز محل کے احاطے کے اندر) جس میں حاجبوں (مابینجی) اور درخواستیں لینے والے عمال یا پیش کاروں (آمجی یا آمدی) کے دفاتر تھے - اسی لیے ''مابین'' کے معتمد اول (جو دراصل سلطان ہی کا معتمد تھا) مثلاً تحسین پاشا اور معتمد ثانی مثلاً عزت عبید (شام کا ایک باشندہ جس سے لوگ نفرت کرتے تھے) بہت صاحب اقتدار ہو گئے تھے - یلدز کا محل، جسے بغرض اختصار صرف یلدز [رک بآں] کہا جاتا ہے، اپنے حرم اور دفاتر حکومت سمیت ایک اچھا خاصا شہر بن گیا تھا؛ اس کی آبادی کئی ہزار تک پہنچ گئی تھی - یہ شہر کسی حد تک پر اسرار سمجھا جاتا تھا؛ جس کا تصور مدت تک لوگوں کے دماغوں پر مستولی رہا اور اکثر بلا وجہ بھی انہیں دہشت زدہ کرتا رہا۔

یہ نظام ایک ایسے وقت میں نافذ ہوا جب ملک میں ایک قوی تحریک انقلاب ابھر رہی تھی؛ اور ظاہر ہے کہ ایسا نظام سازشوں کو روکنے میں ممد نہ ہوسکتا تھا - اسے عبدالحمید کی خوش قسمتی ہی کہیے کہ وہ ۱۹۰۵ء میں ارمینیا میں بم کے حادثے سے بال بال بچ گیا، مگر اس واقعے سے عبدالحمید کے خدشات و شبہات میں، جو اس کی زندگی کا لازمہ بنے ہوئے تھے، شدید اضافہ ہوگیا - اس نے مخبری اور جاسوسی کو اور ترقی دی اور اس بنا پر ملک میں مخبری کا ایک نہایت پیچیدہ جال بچھ گیا - لفظ ''خفیہ'' (جس سے مراد خفیہ پولیس ہے) بالآخر اتنا وسیع ہوگیا کہ تمام جاسوس اور مخبر بلندترین معاشرتی سطح سے لے کر پست ترین طبقے تک اس کے دائرے میں آ گئے - تحریری الزامات کا نام ''جورنال'' (djurnal) ہوگیا تھا - یہ اس لفظ سے ماخوذ تھا جو کبھی مصر کے محمد علی کی ایک ترکیب سے لیا گیا تھا اور جس کا اصلی مفہوم ''روزانہ انتظامی خبریں یا روداد'' تھا۔

۲ - اتحاد بین المسلمین (پان اسلامزم): عبدالحمید کو اس کردار کی اہمیت کا بہت قوی احساس تھا جو اسے بحیثیت خلیفہ ادا کرنا تھا - بحیثیت خلیفہ وہ محافظ اسلام تھا (دفعہ ۴، دستور ۱۸۷۶ء) - وہ جمال الدین افغانی [رک بآں] کی اس لیے بڑی قدر کرتا تھا کہ افغانی نے اسے شیعوں کو سنیوں سے دوبارہ ہم آغوش کرنے کی امید دلائی تھی - عبدالحمید کی بے نتیجہ بلکہ خطرناک حکمت عملی کی بنیاد اس غلط تخیل پر تھی کہ وہ عربوں کی وفاداری پر بھروسا کر سکتا ہے۔

عجیب بات یہ ہے کہ ہنگری کا ترکی زبان

کا ایک یہودی عالم Arminius Vambery، جو عبدالحمید سے دوستانہ مراسم رکھتا تھا، ان رجحانات میں اسے شہ دیتا رہتا تھا۔ ان رجحانات کا ایک مفید نتیجہ ضرور نکلا کہ سلطان حجاز ریلوے بنانے پر آمادہ ہو گیا۔ اس منصوبے کی کچھ فوجی اہمیت بھی تھی، کیونکہ یمن میں اکثر گڑبڑ رہتی تھی۔ یہ ریلوے کلی طور پر مسلمانان عالم کے چندے اور ''حجاز سٹامپ'' کی آمدنی سے تیار ہوئی تھی اور سلطان کو اس پر بجا ناز تھا۔ اس ریلوے کی تعمیر کا آغاز یکم ستمبر ۱۹۰۰ء کو ہوا۔ اس دن جلوس سلطان کی پچیسویں سالگرہ تھی۔ تبہ اور خلیج عقبہ کے متعلق انگریزوں اور ترکوں کے جھگڑے کا بالواسطہ باعث یہی ریلوے بنی تھی۔ اس جھگڑے میں انگریز پہلی مرتبہ (۱۹۰۶ء) سرکاری طور پر مصری مفادات کے محافظ بن کر سامنے آئے۔ ریلوے لائن مدینے تک ۱۹۰۸ء میں پہنچی۔

اتحاد بین المسلمین (پان اسلام ازم) کا ایک اور مظاہرہ اتنا کامیاب نہ رہا، یعنی عبدالحمید نے (چپّوؤں کی جگہ) پنکھوں سے چلنے والا ایک تربیتی جہاز ارطغرل جاپان بھیجا جو لکڑی کا بنا ہوا تھا اور ساحل جاپان کے عین سامنے پہنچ کر ڈوب گیا (۱۶ دسمبر ۱۸۹۰ء)۔

عبدالحمید پر اکثر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ روشن خیال نہ تھا، لیکن یہ ناانصافی ہوگی کہ ہم اس کے متعلق کوئی رائے قائم کرتے وقت ان اداروں کی بنا پر اس کی تعریف نہ کریں جو اس کے عہد میں قائم ہوئے تھے۔

جسمانی طور پر عبدالحمید متناسب خدّو خال رکھتا تھا۔ اس کی ناک عقابی اور آنکھیں چمکدار تھیں، لیکن بڑھاپے میں قد جھک گیا تھا۔ اس کی آواز گمبھیر اور بلند تھی۔ وہ دل موہ لینا بھی جانتا تھا۔ اس کا لباس غیر نمائشی اور سادہ لیکن دوسروں سے ممتاز ہوتا تھا۔ دیگر سلاطین عثمانی تک رسائی دشوار ہوتی تھی، لیکن اس تک پہنچنا آسان تھا۔ وہ غصے کو ضبط کر لیتا تھا۔ نہایت ہوش مند اور زبردست حافظے کا مالک تھا۔ اس میں کام کرنے کی غیر معمولی قابلیت تھی اور تمام امور کو خود سرانجام دینا چاہتا تھا۔

مآخذ: ذیل میں مآخذ بہ ترتیب ہجا [لاطینی] درج ہیں۔ گو یہ ترکی کی تواریخ نہیں، لیکن ان کا موضوع کلیۃً یا جزوًا ''عبدالحمید'' ہے۔ (یورپ میں کسی اور سلطان پر اتنی کتابیں نہیں لکھی گئیں، گو ان میں سے زیادہ تر کسی خاص مقصد کے تحت لکھی گئی ہیں)۔ (۱) عبدالرحمٰن شرف اور احمد رفیق: سلطان عبدالحمید ثانیہ دائر (عزلہ، تدقیق)، طبع استانبول ۱۹۱۸ء؛ (۲) علی حیدر مدحت بے: Midhat-Pacha, sa vie, son oeuvre، پیرس (ب ت)، (ترکی متن، قاہرہ ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۶ء)؛ (۳) وہی مصنف: خاطرہ لرم ۱۸۷۲ تا ۱۹۴۶ء، استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۹۰ تا ۱۰۶؛ (۴) علی نوری: Unter dem Scepter des Sultan، برلن ۱۹۰۸ء؛ (۵) علی وهبی بے: Pensées et souvenirs de l'ex-sultan 'A.، پیرس، تاریخ ندارد؛ (۶) P. Anméghian: Pour le jubilé du Sultan، برسلز ۱۹۰۰ء؛ (۷) B. Bareilles: Les Turcs، پیرس ۱۹۰۷ء، باب ۸؛ (۸) V. Bérard: La politique du Sultan، پیرس ۱۸۹۷ء؛ (۹) H. Barotsa: Lettres orientales، پیرس ۱۸۹۳ء، ص ۷۲ تا ۸۶، ۹۰ تا ۹۴؛ (۱۰) Bresnitz von Sydacoff: 'A. und die Christenverfolgungen in der Türkei، برلن ۱۸۹۶ء؛ (۱۱) G. Charmes: L'avenir de la Turquie. Le Panislamisme، پیرس ۱۸۸۳ء (عوامی مگر عمدہ اور واقعیت پر مبنی کتاب)؛ (۱۲) داماد محمود پاشا: Lettre au sultan 'A.، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۱۳) وہی مصنف: Protestation...

مطبع و تاریخ ہر دو ندارد (ترکی متن، مطبوعۂ قاہرہ)؛ (۱۳)
In the Palace of : Anna Bowman (Blacke) Dodd
the Sultan، نیویارک ۱۹۰۳ء؛ (۱۵) : G. Dorys
(فرضی نام)- *A. intime* (متوان ایلیسن)، پیرس ۱۹۰۷ء؛
اس کتاب کا انگریزی ترجمہ (نیویارک ۱۹۰۱ء)، جرمن
ترجمہ (میونخ ۱۹۰۲ء)؛ (۱۶) *Les Turcs* : E. Fazy
d'aujourd'hui ou le grand Karagheuz، پیرس ۱۸۹۸ء،
ص ۲۱۷ تا ۲۲۶ (ترکی ترجمہ جمیل ذکی اور رفیق
نزہت (Newzat) نے کیا، پیرس ۱۸۹۸ء)؛ (۱۷)
Consple aux derniers jours d'A. : P. Fesch، پیرس
۱۹۰۷ء؛ (۱۸) *A. et son règne* : P. Frémont، پیرس
۱۸۹۵ء؛ (۱۹) *Deux audiences impér.* : E. Fréville
tales ..، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۲۰) *A. et Mourad* : A. Fua
V, masque de fer، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۲۱) :G. Gaulis
، *La ruine d'un empire. A., ses amis et ses peuples*
پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۲۲) *Vers Stamboul,* : R. Gillon
suivi d'une annexe sur le régime hamidien et la
Turquie constitutionelle، کورترے Courtrai (بلجیم)
۱۹۰۸ء؛ (۲۳) *Au pays*: G. des Godins de Souhesnes
des Osmanlis، پیرس ۱۸۹۸ء، عنابیہ؛ (۲۴) Flagorneries:
Une Turquie nouvelle pour les : J. Grand-Carteret
Turcs-La Turquie en images، پیرس ۱۹۰۸ء (کارٹونوں
کی نقل)؛ (۲۵) *La Turquie sous A.* : C. Hecquard،
برسلز ۱۹۰۱ء؛ (۲۶) ھدایت : *A. revolutionnaire...*،
بروج ۱۸۹۶ء؛ (۲۷) *La rénovation de* : P. Imbert
l'Empire Ottoman...، پیرس ۱۹۰۹ء (ترکی ترجمہ از
حسن فرحت اینگل، استانبول ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۳ء)؛ (۲۸)
اسمٰعیل کمال بے : *The memoirs of...*، طبع Som-
merville Story لندن ۱۹۲۰ء؛ (۲۹) کامل پاشا :
خاطرات، استانبول ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء؛ (۳۰) کامل پاشانک
اعیان رئیسی سعید پاشا جوابلری، استانبول ۱۳۲۸ھ/
۱۹۱۲ء؛ (۳۱) *Zwischen Donau und* : A. H. Kober

Bosporus، طبع Frankfurt/M.: (۳۲) Mon-de Keratry
rad V، پیرس ۱۸۷۸ء (ایک عمدہ حقیقت پسندانہ تحریر)؛
(۳۳) *A. und die Reformen...* : K. Küntzer، گوٹنگن
۱۸۹۷ء؛ (۳۵) E. Le Jeune و *Comment* : Diran Bey
on sauve un empire ou S. M. le sultan ghazi A.
Khan II، پیرس ۱۸۹۵ء؛ (۳۶) *The* : A. D. Lusignan
twelve years' reign of A...، لندن ۱۸۸۹ء؛ (۳۷)
Le sultan et les grandes : MacColl (Malcolm)
Puissances، انگریزی سے ترجمہ، پیرس ۱۸۹۰ء؛ (۳۸)
The fall of A. : F. MacCullagh، لندن ۱۹۱۰ء؛
(۳۹) محمد ممدوح پاشا : تصویر احوال، تنویر استقبال،
ازمیر ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۲ء؛ (۴۰) وہی مصنف : غلطہ
اجلاسیری، استانبول ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء، ص ۳۳ تا ۸۷؛
(۴۱) ملک غازی : *A.'s daughter, the tragedy of*
an Ottoman princess، لندن ۱۹۱۲ء؛ (۴۲) محمد
عبدالہدیٰ افندی : ہذا دیوان (عبدالحمید کی مدح میں
عربی نظمیں)، قاہرہ ۱۸۹۷ء؛ (۴۳) مصطفیٰ رفیق :
Ein kleines Sündenregister A.'s. Dem jungtürkischen
Komite in Genf zugeeignet، جنوا ۱۸۹۹ء؛
S. M. Imp. A. Khan II, : N. Nicolaides (۴۴)
sultan reformateur et réorganisateur، برسلز
۱۹۰۷ء؛ (۴۵) وہی مصنف : *S. M. I. A. Khan II,*
l'Empire ott. et les puissances balkaniques، برسلز
۱۹۰۸ء؛ (۴۶) وہی مصنف : *Lettre ouverte à S. M. I.*
le Sultan A. Khan II، روم Rome ۱۹۰۸ء؛ (۴۷)
[illegible] : *My harem life, an intimate autobio-*
graphy of the sultan's favourite، لندن ۱۹۳۰ء؛ (۴۸)
عثمان نوری ارگین : عبدالحمید ثانی و دور سلطنتی،
استانبول ۱۳۲۷ھ/۱۹۱۱ء؛ (۴۹) *Mourad V,* : O. P.
vrai kalife, sultan légitime, et A. II, usurpateur.
Lettre à S. M. l'Emp. d'Allemagne، پیرس ۱۸۹۸ء؛
Life of A. : E. Pears [illegible]، لندن ۱۹۱۷ء؛ (۵۱)

وہی مصنّف: Forty years in Consple.، ۱۸۷۳ تا ۱۹۱۵ء، لنڈن ۱۹۱۶ء؛ (۵۲) L. Radet اور H. Lebrun: Refutation des accusations dirigées contre le sultan A. H، پیرس ۱۸۸۲ء؛ (۵۳) P. de Régla (P. A. Desjardin): La Turquie officielle، پیرس ۱۸۸۱ء؛ (۵۴) وہی مصنّف: Au pays de l'espionnage. Les Sultans Mourad V et A. H، پیرس بدون تاریخ؛ (۵۵) A. Renouard: Chez les Turcs en 1881، پیرس ۱۸۸۱ء، باب ۳؛ (۵۶) G. Rizas: Les mysteres de Yildiz ou A., sa vie politique et intime، استانبول ۱۹۰۹ء؛ (۵۷) G. Roy: A., le sultan rouge، پیرس ۱۹۳۶ء (سیرتی ناول)؛ (۵۸) G. Sabungi اور L. Bari: J'han Aftab, 'the sun of the world,' A.'s last love، Detroit (جرمنی) ۱۹۲۲ء؛ (۵۹) سعید پاشانک خاطراتی، استانبول ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۲ء؛ (۶۰) سعید پاشانک کامل پاشا خاطراتہ جوابلری: مختری روم ایلی، مصر و ارمنی مسئلہ (ترکی)، استانبول ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۱ء؛ (۶۱) H. de Schwiter: 3 Sultans, d'Abdul Aziz à A. H، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۶۲) B. Stern: A. H., seine Familie und sein Hofstadt، بوڈاپسٹ ۱۹۰۱ء؛ (۶۳) وہی مصنّف: Der Sultan und seine Politik، لائپزگ ۱۹۰۱ء؛ (۶۴) وہی مصنّف: Jungtürken und Verschwörer...، لائپزگ ۱۹۰۰ء؛ (۶۵) تحسین پاشا: عبدالحمید و یلدیز خاطرہ لری، استانبول ۱۹۳۱ء؛ (۶۶) یوسف فہمی (جوزف فہمی): Les coulisses hamidiennes dévoilées par un Jeune Turc، ۱۹۰۳ء؛ (۶۷) ز - ضیا شاکر: ایکنجی سلطان حمید، استانبول ۱۳۴۳ھ؛ عبدالحمید کے وزرائے اعظم کے لیے ابن الامین محمود کمال اینال: عثمانلی دورندہ صوک صدر اعظملر، استانبول ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۰ھ؛ ان متعدد مقالات کا جو رسائل میں شائع ہوئے وہ یہاں ذکر نہیں کیا گیا۔

(J. Deny)

عبدالحمید لاہوری: مشہور مؤرخ، ⊗ متوطن لاہور۔ اس نے اپنے اسلوب انشا کی وجہ سے بڑا نام پیدا کیا (ابوالفضل: اکبر نامہ)؛ مغل بادشاہ شاہجہان نے اس کی شہرت سنی تو دربار میں بلا لیا۔ اس وقت وہ پٹنہ (Rieu، ۲۶۰؛ بانکی پور، ج ۷: ص ۹۸) میں بسر اوقات کر رہا تھا۔ عبدالحمید حاضر دربار ہوا تو اسے عہد شاہجہانی کے وقائع قلم بند کرنے پر مامور کیا گیا۔ اس نے دو جلدوں میں دس دس سال کے دو ادوار کی تاریخ بادشاہ نامہ منضبط کی (۱۰۵۷ھ)، جس پر شاہجہان کے وزیر سعد اللہ خان نے نظر ثانی کی۔ تیسری جلد وہ نقاہت اور کبر سنی کی وجہ سے نہ لکھ سکا۔ اسے عبدالحمید کے ایک شاگرد اور معاون محمد وارث نے مرتب کیا (۱۰۶۷ھ) اور علاء الملک تونی (خان ساماں) جسے بعد میں فاضل خان کا خطاب ملا اور اورنگ زیب کا وزیر مقرر ہونے کے چند دن بعد فوت ہوا (۱۰۷۳ھ/۱۶۶۳ء) نے اس پر نظر ثانی کی۔

بادشاہ نامہ کی جلد اول ۱۰۳۷ھ/۱۶۲۷ء تا ۱۰۴۷ھ/۱۶۳۷ء اور جلد دوم ۱۰۴۷ تا ۱۰۵۷ھ/۱۶۳۷ تا ۱۶۴۷ء کے وقائع پر مشتمل ہے۔ جلد اول میں تقریباً وہی حالات ہیں جو بادشاہ نامہ محمد امین میں مندرج ہیں، البتہ اس میں شاہجہان کے پیشرو اور اس کے ایام طفلی کے حالات چھوڑ دیے گئے ہیں۔ دونوں کے اسلوب تحریر اور تقسیم ابواب کا فرق نمایاں ہے۔ بادشاہ نامہ عبدالحمید کی دونوں جلدوں میں تاریخی حالات و واقعات جو عہد شاہجہان میں رونما ہوئے، درج کیے گئے ہیں، ان میں سال بسال کی جنگی مہموں، شورش پسندوں کی سرکوبی، شمسی، قمری اور نوروز کے جشنوں، انعام بخششوں، نئی تعمیر ہونے والی عمارات، سیر کشمیر، شہزادگان کی رسوم کتخدائی،

اسلامی تقریبات پر خیرات و انعامات، درباری زندگی کے کوائف درج کیے گئے ہیں ۔ دونوں جلدوں کے آخر میں شہزادگان اور امرا کے منصب، جو وقت کے ساتھ ساتھ بدلتے رہے، ترتیب وار دیے گئے ہیں ۔ دونوں کا اختتام علما و مشائخ اور شعرا و حکما کے مختصر بیان پر ہوا ۔ بادشاہ نامہ عہد شاہجہانی پر ایک اہم اور مستند مآخذ ہے، جس سے برصغیر کے متعدد مؤرخین اور یورپ کے مؤرخین بالخصوص ایلیٹ اور ڈاؤسن نے استفادہ کیا ہے ۔

مآخذ : (۱) C. A. Storey : *Persian Literature*؛ (۲) Rieu : *Catalogue of the Persian Mss. in the British Museum, London*، ج ۱ ، [illegible]؛ (۳) محمد صالح کنبوہ : عمل صالح، مطبوعہ کلکتہ؛ (۴) غلام حسین خان : سیر المتاخرین، ج ۲ : ص ۲۲ تا ۲۴ ۔

(ادارہ)

* **عبدالحیؒ :** ۱۸ رمضان سنہ ۱۲۸۶ھ کو دائرۂ سید علیم اللہ بیرون شہر رائے بریلی میں پیدا ہوئے ۔ ان کے والد مولانا حکیم سید فخرالدین بن حسن علوم ظاہری میں فاضل اور یگانۂ روزگار ہونے کے علاوہ اپنے وقت کے نامور شیخ طریقت اور متبع سنت بزرگ تھے ۔ اردو، فارسی اور ہندی کے بہت اچھے شاعر، نامور طبیب اور بلند پایہ مصنف تھے ۔ تقریباً چوبیس تصنیفات ان کی یادگار ہیں، جن میں مہر جہانتاب (دو ضخیم جلدوں میں) اسلامی علوم اور مذہبی تاریخ کی گویا ایک دائرۂ معارف ہے ۔

وہ والد کی طرف سے حسنی اور والدہ کی طرف سے حسینی سیّد تھے ۔ ان کے بزرگوں میں سب سے پہلے ہندوستان آنے والے شیخ الاسلام امیر قطب الدین محمد المدنی تھے، جن کا مزار کڑہ (مانکپور) میں ہے ۔ امیر قطب الدینؒ [illegible] علما اور مشائخ پیدا ہوئے ۔ ان میں حضرت سید شاہ علیم اللہؒ خلیفۂ حضرت خواجہ آدمؒ بنوری اور حضرت سید احمد شہیدؒ رائے بریلوی اپنے اپنے وقت کے شہرۂ آفاق بزرگ ہیں ۔ ان کی ننھیال میں بھی بہت سے اہل اللہ اور مشائخ گزرے ہیں ۔ ان کی نانی صاحبہ سید احمد شہید سے بیعت تھیں ۔

عبدالحی بچپن ہی میں نہایت سنجیدہ مزاج اور متین تھے اور بہت سی غیر معمولی خوبیاں شروع ہی سے فطری طور پر ان میں پائی جاتی تھیں ۔ ان کی ننھیال قصبۂ ہسوہ ضلع فتح پور میں تھی ۔ وہیں اکثر ان کا قیام رہتا تھا ۔ ابتدائی تعلیم (فارسی اور عربی صرف و نحو) ہسوہ اور رائے بریلی میں حاصل کر کے وہ الٰہ آباد گئے ۔ وہاں مولانا محمد حسینؒ الٰہ آبادی، خلیفہ حاجی امداد اللہؒ مہاجر مکی اور دیگر علما سے دو سال تک تعلیم حاصل کرتے رہے ۔ بعد میں وہ فتح پور گئے اور مولانا نور محمد سے فقہ پڑھی ۔ انھوں نے کانپور میں بھی تعلیم پائی ۔ ۱۳۰۱ھ میں بھوپال گئے ۔ اس وقت مولوی جمال الدین مدارالمہام کی توجہ سے بھوپال علما کا مرکز بنا ہوا تھا ۔ سنہ ۱۳۰۳ھ میں وہاں سے واپس آئے اور کچھ دنوں وطن میں رہ کر تحصیل علم کے لیے لکھنؤ روانہ ہو گئے ۔ لکھنؤ میں انھوں نے مولانا سید امیر علی ملیح آبادیؒ، صاحب تفسیر مواہب الرحمٰن، مولانا الطاف حسینؒ، مولانا فتح محمد تائبؒ (مترجم قرآن مجید و شرح وقایہ)، مولانا فضل اللہؒ اور مولانا محمد نعیمؒ فرنگی محلی سے مختلف علوم و فنون کی کتب درسیہ پڑھیں ۔ ۱۳۰۹ھ میں وہ لکھنؤ سے وطن چلے گئے، اور شادی کے بعد کچھ دنوں وطن میں مقیم رہ کر تکمیل تعلیم کے لیے [illegible] گئے [illegible]ان مفتی قاضی عبدالحقؒ

کابلی سے باقی کتب درسیہ اور مولانا سید احمدؒ دہلوی (سابق مدرس دارالعلوم، دیوبند) سے ریاضی، مولانا شیخ محمد عرب بن شیخ حسین عرب سے ادب اور مولانا شیخ حسین بن محسن الیمانی سے (جو ایک واسطے سے علامہ شوکانیؒ کے شاگرد تھے) حدیث و تفسیر پڑھی۔ طب کی ابتدائی کتابیں اپنے والد سے پڑھ چکے تھے۔ شرح اسباب اور نفیسی حکیم عبد العلی لکھنوی سے (جو اس زمانے میں بھوپال میں افسر الاطبا تھے) پڑھیں۔ سنہ ۱۳۱۱ھ میں وہ بھوپال سے لکھنؤ گئے اور محلۂ جھوائی ٹولے کے قریب قیام کر کے طب کی تکمیل کی۔ یہاں انہوں نے قانون شیخ حکیم عبدالعزیز سے پڑھا، اور حکیم عبدالولی کے ہاں مطب شروع کیا۔

عبدالحی قطب عصر مولانا فضل الرحمٰن گنج مراد آبادی سے بیعت تھے۔ اُن سے حدیث مسلسل بالاوّلیۃ [الرّوایۃ؟] سنی اور بخاری شریف کے درس میں بھی شریک ہوئے، اور اجازت حدیث حاصل کی۔ پیر و مرشد کی وفات کے بعد سلوک کے منازل انہوں نے خسر شاہ سید ضیاء النّبی اور اپنے والد ماجد کی خدمت میں اور اپنے ماموں حضرت شاہ عبدالسّلام ہسوی کے خلفا مولانا حکیم امین الدین اور شاہ قدرت علی کی خدمت میں طے کیے۔ انہیں سلسلۂ طریقت کی اجازت اپنے والد شاہ سید ضیاء النّبی سے حاصل تھی۔

انہوں نے علوم ظاہری و باطنی کی مزید تکمیل کے لیے نواح دہلی، روہیلکھنڈ، سرہند، پیران کلیر اور دوآبے کا سفر کیا اور مولانا رشید احمد گنگوہی، قاری عبدالرحمٰن پانی پتی، مولانا نذیر حسین دہلوی اور دیگر علما و مشائخ سے ملاقات اور ہرسہ مذکور بزرگوں سے اجازت حدیث بھی حاصل کی۔

جس زمانے میں ''ندوۃ العلما'' کا مرکز کانپور میں تھا، ان کی ملاقات مولانا سید محمد علی ناظم ندوۃ العلما سے ہوئی۔ ان کی نگاہ انتخاب ان پر پڑی تو انہیں مددگار ناظم بنایا۔ اس وقت سے وفات کے وقت تک ندوے کو ان کی خدمات حاصل رہیں۔ جہاں انہوں نے تعلیم ادب و افتا کے فرائض بھی انجام دیے۔ سید سلیمان ندوی ان کے تلامذہ میں سے تھے۔

تصانیف: نُزْهَةُ الخواطر و بَهْجَةُ المسامع والنّواظر (عربی)، اسلامی ہندوستان کے پورے ہزار سالہ دور کے پانچ ہزار اکابر علما کے حالات بترتیب سو سو سال پر مشتمل ہے، اس کتاب کے مآخذ میں تین سو مطبوعہ اور قلمی کتابیں شامل ہیں اور یہ بیس سال میں مرتب ہوئی۔ اس کتاب کی جلدیں حسب ذیل ہیں۔

(۱) جلد اوّل، پہلی صدی ہجری سے لے کر ساتویں صدی ہجری تک؛ جلد ثانی، آٹھویں سے تیرھویں صدی تک کے مشاہیر علما کے حالات۔ اور جلد سوم میں موجودہ صدی کے اعیان و اکابر کے حالات ہیں۔ جلد ۱ تا ۴، دائرۃ معارف، حیدرآباد دکن، میں چھپ چکی ہیں، پانچویں زیر طبع ہے؛ باقی غیر مطبوعہ ہیں۔ فہرست ذیل کی غیر مطبوعہ کتابوں کے مسودات مولانا کے ورثا کے پاس محفوظ ہیں۔

(۲) معارف العوارف فی انواع العلوم والمعارف (عربی)، مسلمانان ہند کے عہد میں نصاب تعلیم کے عہد بہ عہد تحولات اور ان کے جملہ علوم و فنون میں جو ترقیاں ہوئیں، ان کی تاریخ اور ہر فن کی تصنیفات کی فہرست مع مقدمہ۔

(۳) جنۃ المشرق، یہ المقریزی کی خطط کی طرح ہندوستان کی تاریخی، جغرافیائی، تمدنی، اثری اور عام معلومات کا ذخیرہ ہے۔ جسے

ہندوستان کا دائرۃ المعارف کہنا درست ہوگا؛ (۴) تلخیص الاخبار (غیر مطبوعہ) اس کتاب میں وہ احادیث جمع کی گئی ہیں جن کا تعلق تہذیب اخلاق، تزکیۂ باطن، تدبیر منزل، سیاست مدن اور حسن معاشرت سے ہے؛ (۵) منتہی الافکار فی شرح تلخیص الاخبار: یہ تلخیص الاخبار کی عربی میں شرح ہے؛ (۶) تذکرۃ الابرار: یہ کتاب فارسی میں ہے۔ اس میں اپنے خاندان کے مشائخ و علما کا ذکر ہے؛ (۷) یاد ایام (اردو)، علی گڑھ ۱۹۱۹ء: گجرات کے تاریخی، تمدنی اور علمی حالات؛ (۸) کتاب الغذا: بحث غذا میں ہے؛ (۹) قرابادین: اس میں خاندانی مجربات جمع کیے گئے ہیں؛ (۱۰) ارمغان احباب: اس سفر کی یادگار ہے جو ۱۳۱۰ھ میں علما و مشائخ سے اخذ فیض کے لیے کیا تھا۔ یہ کتاب معارف، اعظم گڑھ میں ۱۹۳۹ء میں بالاقساط چھپی؛ (۱۱) طبیب العائلۃ (اردو): اس میں عورتوں اور بچوں کی روز مرہ کی بیماریاں اور ان کا علاج اور حفظان صحت کے طریقے بیان کیے گئے ہیں؛ لکھنؤ ۱۹۱۲ء؛ (۱۲) شرح سبعہ معلقہ (عربی، غیر مطبوعہ): نا تمام؛ (۱۳) ریحانۃ الادب و ثمامۃ الطرب: طلبۂ ادب کی سہولت کے لیے لکھی گئی تھی؛ (۱۴) تعلیقات علی سنن ابی داؤد؛ (۱۵) القانون فی انتفاع المرتہن بالمرہون؛ (۱۶) گل رعنا: اردو زبان کے ہر دور کے باکمال شعرا کے حالات، اعظم گڑھ ۱۳۴۳ھ؛ مقدمے میں اردو زبان کی تاریخ دی گئی ہے؛ علاوہ ازیں؛ (۱۷) اصلاح؛ (۱۸) تعلیم الاسلام؛ (۱۹) نور الایمان اور (۲۰) رسالہ در بیان سلاسل خانوادۂ نقشبندیہ بھی ان کی تصنیفات و تالیفات میں شامل ہیں۔ وہ شاعر بھی تھے؛ پہلے عالی، پھر آزاد تخلص کیا۔ اردو، فارسی اور عربی میں ان کا کلام موجود ہے۔

۱۵ جمادی الآخرہ ۱۳۴۱ھ/۲ فروری ۱۹۲۳ء کو ان کا رائے بریلی میں انتقال ہوا اور زاویۂ سید علم اللہ (رح) میں مدفون ہوئے۔ ڈاکٹر سید عبدالعلی مرحوم اور سید ابوالحسن علی ندوی ان کے صاحبزادے ہیں۔

مآخذ: (۱) ڈاکٹر سید عبدالعلی: ترجمۂ مولانا سید عبدالحی کے حالات، از ڈاکٹر سید عبدالعلی، در ماہ [illegible]، مطبوعہ ندوی بک ڈپو، لکھنؤ؛ (۲) نزہۃ الخواطر، حیدرآباد دکن ۱۳۹۰ھ؛ (۳) سید سلیمان ندوی: یاد رفتگان، ص ۳۴ تا ۴۰؛ (۴) مجموعۂ مقالات معارف، کراچی ۱۹۵۵ء؛ (۵) مولانا محمد ادریس نگرامی: تذکرۂ علمائے حال، لکھنؤ ۱۸۹۷ء، ص ۸۶؛ (۶) سید ابوالحسن علی: حیات عبدالحی، لکھنؤ ۱۹۷۰ء۔

(نسیم احمد فریدی)

عبدالحی فرنگی محلی: ابو الحسنات ⊗ محمد، ہندوستان کے حنفی عالم دین۔ وہ حضرت ایوب انصاری کی اولاد سے ہیں۔ ان کے اجداد میں سے ایک بزرگ مدینۂ منورہ سے ہجرت کرکے ہرات میں متوطن ہوئے، جن کی اولاد میں سے خواجہ عبداللہ انصاری مشہور ہوئے۔ ان کی اولاد میں سے شیخ نظام الدین انصاری سہالی میں متوطن ہوئے، جو ممالک متحدۂ آگرہ و اودھ [موجودہ اتر پردیش، بھارت] کا ایک مردم خیز قصبہ ہے۔ ان کی اولاد میں سے ملا قطب الدین کو وہاں کے شیوخ عثمانی نے تنازع زمینداری میں شہید کر دیا تو ان کی اولاد لکھنؤ کے محلۂ فرنگی محل میں آباد ہو گئی۔ سلطنت اودھ کے زمانے میں یہاں کسی فرنگی تاجر کا مسکن تھا اور اس لیے فرنگی محل کہلاتا تھا۔ بعد میں اس فرنگی تاجر کے لاولد ہونے کی وجہ سے یہ قطعۂ زمین نزول شاہی میں آ گیا اور

جب ملّا قطب الدّین کی شہادت کے بعد ان کی اولاد لکھنؤ پہنچی تو یہ محل مل گیا۔ عبدالحی کا نسب نامہ یہ ہے: عبدالحی بن عبدالحلیم بن محمّد امین بن محمّد اکبر بن مفتی احمد ابوالرّحیم ابن مفتی محمّد یعقوب بن ملّا عبدالعزیز بن ملّا محمّد سعید بن ملّا قطب الدین شہید سہالوی، جو شیخ نظام الدین کی آٹھویں پشت میں آتے اور وہ حضرت ایوب انصاری کی ستائیسویں پشت میں ہیں۔ مولوی عبدالحی ۲۶ ذوالقعدہ ۱۲۶۴ھ/ ۲۳ اکتوبر ۱۸۴۸ء کو بروز سہ شنبہ بمقام باندہ پیدا ہوئے۔ ان کے والد نواب ذوالفقار الدولہ کے مدرسے میں مدرّس تھے۔ دس برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کیا اور اسی دوران میں فارسی کی کتابیں بھی پڑھیں۔ جب وہ گیارہ برس کے ہوئے تو انھوں نے اپنے والد سے علوم متداولہ کی تحصیل شروع کی اور پندرہ برس کی عمر میں فارغ التحصیل ہوئے۔ تمام فنون انھوں نے اپنے والد مولوی عبدالحلیم سے پڑھے (براکلمان: تکملہ، ۲: ۸۵۶)، بعض کتب ہیئت اپنے ماموں مولوی نعمت اللہ (م ۱۲۹۰ھ) سے پڑھیں۔ ۱۲۷۹ھ/ ۱۸۶۲ء میں وہ اپنے والد کے ساتھ حج و زیارت کے لیے گئے اور بعد ازاں تنہا دوبارہ ۱۲۹۲ھ/ ۱۸۷۵ء میں زیارت حرمین سے مشرف ہوئے۔ وہاں کے جن محدّثین سے اجازت حدیث حاصل کی، ان میں مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں: شیخ احمد بن زینی دحلان، شیخ الشافعیة، مدرس مدرسۂ بیت الحرام؛ شیخ محمّد بن محمّد عرب شافعی، مدرس مدرسۂ مسجد نبوی اور مولانا عبدالغنی بن مولانا ابو سعید مجدّدی حنفی دہلوی، نزیل مدینہ۔ مولانا فرنگی محلی نے ۲۹ ربیع الاوّل ۱۳۰۴ھ/ دسمبر ۱۸۸۶ء کو چالیس سال کی عمر میں رحلت فرمائی۔

وہ بڑے سلیم الطبع، کریم النفس، طلق اللسان، فصیح البیان، کثیر التصانیف اور نیک عادت تھے۔ ان کی تعلیم اور درس سے کثیر التعداد لوگوں نے فیض حاصل کیا اور کئی نامور فاضل ان کے حلقے سے اٹھے، جن میں سے مولوی رحمٰن علی، صاحب تذکرۂ علمای ہند، خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ نواب صدیق حسن بھوپالی، جو اہل حدیث تھے، ان کے تحریری مناظرات ہوا کرتے تھے۔ ان کے انتقال پر نواب صاحب کو بہت افسوس ہوا۔ کہا کرتے تھے کہ عبدالحی فرنگی محلی کے بعد اب کس سے علمی مذاکرات ہو سکتے ہیں۔

وہ کثیر التصانیف مصنف تھے۔ زیادہ تر انھوں نے کتب درسیہ کی شروح اور حواشی لکھے ہیں، جو اساتذہ اور تلامذہ کے ہاں بہت متداول ہیں۔ ان کی الفوائد البہیّة فی تراجم الحنفیة (دہلی ۱۲۹۳ھ، قاہرہ طبع ثانیہ، قازان ۱۹۰۳ء) جو محمود بن سلیمان الکفوی کی کتاب اعلام الاخیار کا خلاصہ مع زیادات ہے، سیر و رجال پر ایک مفید ماخذ ہے۔ ان کی دیگر تصانیف حسب ذیل ہیں:

(الف) صرف میں: (۱) تبیان شرح میزان الصّرف (فارسی)؛ (۲) تکملة المیزان (فارسی)؛ (۳) شرح تکملة المیزان؛ (۴) امتحان الطلبة فی الصیغ المشکلة؛ (۵) چہار گل (مذہب سے متعلق باب تذکیر، اعداد، تقدم وغیرہ کی تعلیل)۔

(ب) نحو میں: (۶) ازالة الجمد عن اعراب الحمد للہ اکمل الحمد؛ (۷) خیر الکلام فی تصحیح کلام الملوک ملوک الکلام۔

(ج) مناظرے میں: (۸) الہدیة المختاریة (الہدیة، در براکلمان، عدد ۳، دیکھیے براکلمان:

عدد ۳)؛ شرح الرسالة العضدية۔

(د) منطق میں: (۹) هداية الورى الى لواء الهدى (غلام یحییٰ بہاری کے حاشیۂ زاہدیۂ قطبیہ کی تعلیقات)؛ (۱۰) مصباح الدجى في لواء الهدى (ایضاً)؛ (۱۱) نور الهدى لحملة لواء الهدى (ایضاً)؛ (۱۲) التعليق العجيب لحل حاشية الجلال على التهذيب (دیکھیے براکلمان، ۲: ۵۶۷، عدد ۲)؛ (۱۳) حل المغلق في بحث المجهول المطلق۔

(ه) حکمت میں: (۱۴) الكلام المتين في تحرير البراهين؛ (۱۵) الميسر العسير في بحث المثناة بالتكرير؛ (۱۶) الافادة الخطيرة في بحث سبع عرض شعيرة (قاضی زادہ کی شرح ملخص الهيئة از چغمینی کی ایک عبارت کے متعلق)۔

(و) علم کلام میں: (۱۷) المعارف حاشية شرح المواقف۔

(ز) طب میں: (۱۸) شرح الموجز۔

(ح) تراجم و تاریخ میں کئی کتابیں جن میں سے مندرجۂ ذیل خاص طور پر قابل ذکر ہیں: (۱۹) الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛ (۲۰) طرب الاماثل في تذكرة الاوائل؛ (۲۱) النصيب الاوفر في تراجم علماء المائة الثالث عشر؛ (۲۲) خير العمل في تراجم علماء فرنگی محل؛ (۲۳) حسرة العالم بوفاة مرجع العالم۔

(ط) فقہ میں اکتالیس کتب، جن میں سے مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں: (۲۴) القول المنثور في هلال خير الشهور؛ (۲۵) الفلك الدوار فيما يتعلق برؤية الهلال بالنهار؛ (۲۶) الاجوبة الفاضلة للاسئلة العشرة الكاملة؛ (۲۷) الكلام الجليل فيما يتعلق بالمنديل؛ (۲۸) تحفة النبلاء في جماعة النساء؛ (۲۹) هداية المعتدين بفتح المقتدين؛ (۳۰) الفلك المشحون في انتفاع الراهن والمرتهن بالمرهون؛ (۳۱) تحفة الطلبة في تحقيق مسح الرقبة؛ (۳۲) نزهة الفكر في سبحة الذكر؛ (۳۳) سباحة (براکلمان: سباحة) الفكر في الجهر بالذكر؛ (۳۴) خير الخبر في اذان خير البشر؛ (۳۵) الهسهسة بنقض الوضوء بالقهقهة؛ (۳۶) غاية المقال فيما يتعلق بالنعال؛ (۳۷) افادة (براکلمان، عدد ۲۰؛ ایقاظ) الفكرة في احكام المشلقة؛ (۴۰) امام الكلام في ما يتعلق بالقراءة خلف الامام؛ (۴۱) ردع الاخوان عن محدثات آخر جمعة رمضان؛ (۴۲) زجر ارباب الريان عن شرب الدخان؛ (۴۳) ترويح الجنان بتشريح حكم شرب الدخان؛ (۴۴) آكام النفائس في اداء الاذكار بلسان فارس؛ (۴۵) الانصاف في حكم الاعتكاف؛ (۴۶) اقامة الحجة على ان الاكثار في التعبد ليس ببدعة؛ (۴۷) القول الجازم في سقوط الحد بنكاح المحارم؛ (۴۸) عمدة الرعاية في حل شرح الوقاية؛ (۴۹) القول الاشرف في الفتح عن المصحف۔

(ی) اصول فقہ میں: (۵۰) التوضیح (تلویح پر حاشیہ)۔

(ک) علم کلام میں: (۵۱) حاشیہ على الخيالي؛ (۵۲) حاشیہ على شرح عقائد النسفي۔

(ل) علم حدیث میں: (۵۳) التعليق الممجد (براکلمان، عدد ۱) على موطأ امام محمد؛ (۵۴) الآثار المرفوعة في الاخبار الموضوعة۔

(م) اصول حدیث میں: (۵۵) ظفر الامانی في شرح مختصر الجرجانی۔

ان کتب کے علاوہ متفرق موضوعات پر کئی تصانیف ہیں، جن میں خاص طور پر (۵۶) اللطائف المستحسنة بجمع خطب الشهور السنة قابل ذکر ہے۔ اس میں سال کے بارہ مہینوں کے ہر جمعے کے لیے نہایت فصیح و بلیغ خطبے ہیں؛ نیز دیکھیے براکلمان، ۲: ۸۵۷، عدد ۳، ۴، ۸، ۹، ۱۲، ۱۳، ۲۰، ۲۳، ۲۵، [illegible] ۳۶۔

ان میں سے زیادہ تر کتب چھپ چکی ہیں اور بہت کم تصانیف ایسی ہیں جو قلمی نسخوں کی شکل میں موجود ہیں؛ یہ مخطوطات فرنگی محل کے کتب خانے میں محفوظ ہیں؛ نیز دیکھیے براکلمان، تکملہ، محل مذکور، جہاں ان مطبوعہ اور غیر مطبوعہ کتابوں کے حوالے دیے گئے ہیں۔

مآخذ: (۱) عبدالحی فرنگی محلی: الفوائد البہیۃ کے حاشیے پر خود نوشت سوانح، [illegible]؛ (۲) محمد عبدالحلیم فرنگی محلی: [illegible] سوانح [illegible]؛ (۳) رحمٰن علی: تذکرۂ علمائے ہند، ص [illegible]؛ (۴) عنایت اللہ فرنگی محلی: تذکرۂ علمائے فرنگی محل، [illegible]؛ (۵) سرکیس: معجم المطبوعات، قاہرہ ۱۹۲۸ء، عمود [illegible]؛ (۶) براکلمان، ۲: [illegible]؛ تکملہ، ۲: [illegible] (جہاں [illegible] کی کتب غلطی سے ان سے منسوب کر دی گئی ہیں)۔

([illegible])

* **عبدالرحمٰن**: ایک اموی شہزادے کا نام، جس نے الاندلس میں جا کر اموی خلافت کو قائم کر دیا۔ اس کے چار جانشینوں کا بھی یہی نام ہے۔

(۱) عبدالرحمٰن اول، ملقب بہ الداخل، معاویہ بن ہشام [رک بآں] کا بیٹا تھا۔ جب اس کے رشتے داروں کو عباسی چن چن کر قتل کر رہے تھے تو عبدالرحمٰن جو اس وقت نوعمر لڑکا تھا اور ۱۱۳ھ/۷۳۱ء میں پیدا ہوا تھا، اپنی جان بچا کر خفیہ طور پر فلسطین پہنچنے میں کامیاب ہو گیا۔ وہاں سے وہ اپنے آزاد کردہ غلام بدر کی معیت میں پہلے مصر اور وہاں سے افریقیہ چلا گیا۔ قیروان میں افریقیہ کے والی عبدالرحمٰن بن حبیب کی معاندانہ روش نے اسے المغرب میں پناہ لینے پر مجبور کر دیا۔ کچھ عرصے تک وہ تاہرت کے علاقے میں رہا؛ بعد ازاں [illegible] قبیلے کے ہاں مہمان رہا۔ پھر اپنے خاندانی تعلقات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بحیرۂ روم کے مراکشی ساحل کے ایک قبیلے نفزہ کے ہاں چلا گیا، کیونکہ اس کی ماں اسی قبیلے کی ایک گرفتار شدہ عورت تھی۔ بربروں نے اس نوجوان شہزادے کے سیاسی منصوبوں کو پسندیدگی کی نظر سے نہ دیکھا، اس لیے اس نے اپنے موالی کی مدد سے ہسپانیہ میں جا کر قسمت آزمائی کا فیصلہ کیا۔

عبدالرحمٰن بن معاویہ نے انتہائی تدبر اور ہوشیاری سے کام لیتے ہوئے ان تلخ رقابتوں سے فائدہ اٹھایا، جن کی وجہ سے ان دنوں بنو قیس اور یمنی عرب جزیرہ نمائے آئبیریا میں ایک دوسرے کے حریف بن گئے تھے۔ اسی طرح وہ بنو امیہ کے ان کثیر التعداد موالی کی تائید و حمایت حاصل کرنے میں بھی کامیاب ہو گیا، جو بلج بن بشر [رک بآں] کے ساتھ ہسپانیہ آئے تھے اور جو شامی جنود کی ایک مستقل شامی فوج بنا کر جنوبی الاندلس کے بڑے حصے پر چھائے ہوئے تھے۔ بدر نے جزیرہ نما میں عبدالرحمٰن کے داخل ہونے سے پہلے ہی راہ ہموار کر لی تھی۔ وہ یکم ربیع الاول ۱۳۸ھ/۱۴ اگست ۷۵۵ء کو المنکب (Almuñecar) کے مقام پر جہاز سے اترا اور آتے ہی اندلس کا حکمران اعلیٰ ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ الاندلس کا والی یوسف بن عبدالرحمٰن الفہری جلد ہی اس کے خلاف ہتھیار اٹھانے پر مجبور ہو گیا۔ عبدالرحمٰن، جس کا لشکر روز بروز بڑھ رہا تھا، شوال ۱۳۸ھ/مارچ ۷۵۶ء میں اشبیلیہ میں داخل ہوا۔ اس نے ۱۰ ذوالحجہ [illegible] مئی کو قرطبہ کے قریب یوسف الفہری کو شکست دی اور دارالسلطنت میں داخل ہو گیا، جہاں اس کے امیر اندلس ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔ قرطبہ میں اموی امارت کے اس بانی کو کئی

تینتیس سال فرمانروائی کا موقع ملا اور اس نے اس مدت کو زیادہ تر حصہ دارالحکومت میں اپنی حیثیت کو مضبوط بنانے میں صرف کیا۔ اس کامیابی کی اطلاع مشرق میں پھیل گئی اور جلد ہی بنو امیہ کے حامیوں اور متوسّلوں کی ایک رو الاندلس کی طرف بہنے لگی تا کہ مغرب میں اس خاندان کی بحالی میں ممد و معاون بنیں، جس کا اقتدار مشرق میں ساقط ہو گیا تھا۔ قرطبہ کے اس امیر کو بہت جلد بعض عظیم سیاسی مشکلات سے دوچار ہونا پڑا۔ اس کا سب سے پہلا کام الاندلس کے سابق والی یوسف الفِہْری کو قطعی طور پر مطیع بنانا تھا، جس نے شورش پسندوں کی کچھ تعداد اپنے ارد گرد جمع کر لی تھی اور جو قرطبہ کو واپس لینے کی کوشش کر رہا تھا۔ اسے ۱۴۱ھ/۷۵۸ء میں شکست دی گئی اور اگلے سال وہ طُلَیطُلہ کے مقام پر قتل ہو گیا۔ اس کے ساتھ ہی، جیسا کہ سابق والیوں کے عہد میں عام طور پر ہوتا رہتا تھا، بغاوت کی چنگاریاں اس نئی بادشاہت کے ہر حصّے میں بھی سلگ رہی تھیں۔ اضطراب اور بےچینی کی اس آگ کو صرف ھسپانیا کے نو مسلم اور کوھستانی علاقوں کے بربر ہی نہیں بھڑکا رہے تھے، بلکہ عرب قبائل کی باہمی عداوتیں بھی اسے ہوا دے رہی تھیں؛ چنانچہ عبدالرّحمٰن الاوّل کو مختلف مقامات پر متعدد بغاوتوں سے عہدہ برآ ہونا پڑا، مثلاً اس نے ۱۴۶ھ/۷۶۳ء میں عرب سردار الاعلیٰ ابن مُغیث الجُذامی کی شورش فرو کی اور ۱۵۲ھ/۷۶۹ء میں شنت بریه (Santaver) کے ضلع میں، جو اب کوئنکه Cuenca کہلاتا ہے، شقیا بربر کی بغاوت کو دبایا۔ کچھ عرصے کے بعد جزیرہ نما کے مشرقی اطراف کے عرب امرا نے آپس میں اتحاد قائم کر کے شارلمین Charlemagne سے مدد مانگی، شارلمین نے خود فرنگیوں کی ایک فوج کے ساتھ کوہستان جبل البرانس (Pyrenees) کو عبور کیا اور ۱۶۲ھ/۷۷۸ء میں سَرَقُسطہ (Saragossa) کا محاصرہ کر لیا، لیکن جب اسے فوری طور پر رائن لینڈ کی طرف واپس جانے کا بلاوا آیا تو وہ محاصرہ اٹھانے پر مجبور ہو گیا۔ واپسی پر بَشکَنش (Basques) کی جمعیتوں نے جبل البرانس کے دروں کی تنگ وادی میں اس کی فوج پر چھاپے مارے اور اس کے ایک حصے کو ملیامیٹ کر دیا (برٹنی Brittany کے ڈیوک رولینڈ Roland کا واقعہ)۔ اب عبدالرحمٰن کی باری آئی۔ اس نے سرقسطہ کا محاصرہ کر لیا اور کچھ عرصے کے لیے اس پر قابض رہا۔ بالآخر اسے دوسرے شہروں کو، جو عیسائیوں کے قبضے میں چلے گئے تھے، فتح کرنے کا خیال ترک کرنا پڑا۔ اسی طرح جُرُنْدہ (Gerona) کا شہر ۱۶۹ھ/۷۸۵ء میں فرنگیوں کے قبضے میں چلا گیا۔

تین سال بعد ۲۵ ربیع الآخر ۱۷۲ھ/۳۰ ستمبر ۷۸۸ء کو عبدالرحمٰن قرطبہ میں فوت ہو گیا۔ اس وقت اس کی عمر ساٹھ برس سے کچھ کم تھی۔ قرطبہ کی سلطنت بلا شبہہ ابھی غیر محفوظ حالت میں تھی، تاہم اس نے اس کے لیے چھوٹے پیمانے پر اسی قسم کا ملکی اور فوجی نظام مہیا کر دیا تھا جیسا کہ دمشق کی سابقہ خلافت میں قائم تھا۔ یہ نظام اس وقت تک برقرار رہا جب تک کہ الاندلس کے آل مروان شامی روایات کے پابند رہے۔ بہر کیف الدّاخل کی کامیابی نے مشرق کو بہت متاثر کیا، چنانچہ عباسی خلیفہ ابو جعفر المنصور نے اس کی جوان مردی اور طالع آزمائی سے متاثر ہو کر اسے صقر قریش (= شاہین قریش) کا نام دیا تھا۔

مآخذ: (۱) E. Lévi-Provençal: *Hist. Esp. Mus.*، ۱: ۹۱ تا ۱۲۰؛ عبدالرّحمٰن الاوّل کے حالات [illegible] (۲) کم نام مؤلف کی

ایک تالیف بعنوان اخبار مجموعۃ (رک باں)، ص [illegible] تا ۱۲۰ تک؛ دیگر منابع و مآخذ کے لیے دیکھیے (۲) Hist. Esp. mus., ۱: ۱۹۹ حاشیہ ۱۔

(۲) عبد الرّحمٰن الثانی بن الحکم بن هشام بن عبد الرّحمٰن بن مُعاویہ: الدّاخل کا پوتا، جو ۲۵ ذوالحجہ ۲۰۶ھ/۲۲ مئی ۸۲۲ء کو اپنے باپ الحکم الاوّل کا جانشین بنا۔ وہ ۱۷۶ھ/۷۹۲ء میں طلیطلہ میں پیدا ہوا اور اس کے باپ نے اسے اپنا ولی عہد نامزد کر دیا۔ حال ہی میں ابن حیّان کی کتاب المُقتبس کا وہ حصہ مل گیا ہے جس میں الحکم الاوّل اور عبدالرّحمٰن الثانی کے عہد حکومت پر بحث کی گئی ہے۔ اسی دریافت سے راقم الحروف کو اس قابل ہوا ہے کہ مؤخرالذّکر کے متعلق اور اس کے عہد میں الاندلس کی بادشاہت کے بارے میں اس تصور سے ایک مختلف تصویر پیش کرے جو ڈوزی Dozy نے اپنے وقت کی قابل حصول دستاویزوں کی بنا پر تیار کی تھی۔ اب یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ عبدالرّحمٰن الثانی کا عہد حکومت، جو تہائی صدی تک جاری رہا، اس سے کہیں زیادہ خوشحال اور شاندار تھا جتنا ہم آج تک سمجھتے رہے تھے۔ اندلس کی تاریخ میں یہ دور ایک قطعی نقطۂ انحراف کی نمائندگی کرتا ہے، جب کہ قرطبہ میں زندگی کے وہ اسالیب و آداب پہلی مرتبہ داخل ہوے جو بغداد اور عباسی تمدن سے براہِ راست مستعار لیے گئے تھے، چنانچہ اسلامی ہسپانیا کے طبقۂ شرفا (خاصّہ) نے بھی وہی اسالیب و آداب اختیار کر لیے اور مروانیوں کی اس سلطنت میں شامی اموی روایات مسلسل زوال پذیر ہوتی گئیں۔

عبدالرّحمٰن ثانی کے عہد کے آغاز میں الحکم الاوّل کے آہنی طرز حکومت کے خلاف ردعمل طور پر کچھ شورشیں رونما ہوئیں، جو جلد ہی آسانی سے فرو کر دی گئیں۔ لیوانٹ Levant (شرق الاندلس) کے علاقے بتدریج تاج شاہی کے زیر نگیں لائے گئے اور ۲۱۶ھ/۸۳۱ء میں ایلو Elo کے اہم شہر کی جگہ ایک نیا شہر مُرسیہ Murcia بسایا گیا۔ طلیطلہ میں ایک بغاوت خاصے بڑے پیمانے پر رونما ہوئی، جسے بالآخر فرو کر دیا گیا، اور ۲۲۲ھ/۸۳۷ء میں ایک طوفانی حملے سے شہر مذکور کو سر کر لیا گیا۔ انھیں ایام میں قرطبہ کے حکمران نے اندلس کی سرحدوں پر عیسائیوں کے خلاف از سر نو معرکہ آرائی اختیار کر لی اور امیر بذات خود تقریبًا ہر سال اشتواری لیونشی (Asturio-Leonese) سلطنت کے خلاف موسم گرما کی مہموں (صائفہ) کی قیادت کرنے لگا۔ اسے ماردہ Merida کے علاقے میں بربری محمود ابن عبدالجبّار کی بغاوت اور ارغون کے مولّد بنوقسی (رکّ باں) کی چھوٹی چھوٹی شورشوں سے بھی عہدہ برآ ہونا پڑا۔ اس کے ساتھ ہی اسے تھوڑے تھوڑے وقفوں کے ساتھ پنبلونہ (Pamplona) اور ہسپانوی سرحدوں کی بشکنشی (Basque) سلطنت (اب قطلونیہ Catalonia) کے خلاف بھی جنگ جاری رکھنا پڑی، جو ان دنوں سلطنت اِفرنج (رکّ باں) کا ایک حصہ تھا۔

عبدالرّحمٰن الثانی کے عہد میں دو اہم سیاسی واقعات رونما ہوے: پہلا یہ کہ طلیطلہ اور قرطبہ کے عیسائی مستعربہ (رکّ باں) نے قوم پرستی کی دعوت سے متأثر ہو کر بغاوت کر دی۔ یہ آگ مذہبی دیوانوں نے بھڑکائی تھی۔ عرب مؤرخین نے اس بغاوت کا ذکر نہیں کیا، لیکن اس کے متعلق معلومات چند ایک معاصرانہ لاطینی مآخذ سے حاصل کی جا سکتی ہیں۔ قرطبہ کی حکومت کو بادل ناخواستہ ان مستعربہ کے خلاف سخت

کارروائی کرنا پیغمبر اسلام کے بارے میں بدزبانی سے کام لیا کرتے تھے۔ ان میں پادری اور عوام سب شامل تھے۔ انھیں دنوں ایک نئی شورش پیدا ہو گئی اور وہ یہ کہ عیسائیوں نے منصب "شہادت" حاصل کرنے کے لیے کوئی نہ کوئی جرم کرنا شروع کر دیا۔ اس تحریک کو ایک مجلس مشاورت نے ختم کیا، جو ۲۳۸ھ/۸۵۲ء میں قرطبہ میں اشبیلیہ کے اسقف اعظم (مطران) کی صدارت میں منعقد ہوئی تھی۔ سات سال بعد پادری یولوجس Eulogius نے، جو اس تحریک کی روح و رواں تھا، اسے پھر جاری کرنے کی کوشش کی، چنانچہ امیر محمد الاوّل کے حکم سے گرفتار کر کے اس کا سر قلم کر دیا گیا۔

۲۳۰ھ/۸۴۴ء میں اسلامی ہسپانیہ پر نارمنوں (Normannen) کی یورش نہایت شدید نوعیت کی تھی۔ انھیں مؤرخین عام طور پر مجوس (رک بآں) لکھتے ہیں۔ نارمنوں (اردمانیّون) کا ایک جنگی بیڑا پہلے لشبونہ (Lisbon) میں آیا، پھر وادی الکبیر (Guadalquivir) کے دہانے سے ملک کے اندر داخل ہو کر اس نے اشبیلیہ اور گرد و نواح کے سارے علاقے کو تاراج کر ڈالا۔ اس کا جواب بھی فوراً ہی دیا گیا اور ایک خونریز جنگ کے بعد سلخ صفر ۲۳۰ھ/۱۱ نومبر ۸۴۴ء کو اشبیلیہ کا شہر ان بحری قزاقوں کے پنجے سے چھڑا لیا گیا۔ اس کے بعد اسی طرح کے غیر متوقع خطرات کا مقابلہ کرنے اور نئے حملوں کی پیش بندی کی غرض سے بحری فوج کو مضبوط تر بنا دیا گیا۔

عبدالرحمٰن الثانی نے مغربی بربریہ کی بعض چھوٹی چھوٹی آزاد ریاستوں، یعنی تاہرت کے بنو رستم، نکور کے بنو صالح اور سجلماسہ کے بنو مدرار سے دوستانہ تعلقات قائم کیے، لیکن افریقیہ کے بنو الاغلب کی طرف، جو عباسیوں کے حامی تھے اور جنھوں نے انھیں دنوں جزیرۂ صقلیہ فتح کر لیا تھا، صلح کا ہاتھ بڑھانے کی کوئی کوشش نہ کی۔ اسی بادشاہ کے عہد میں قرطبہ اور بوزنطہ کے درمیان سفارتی تعلقات کے قیام کی ابتدا ہوئی۔ ۲۲۵ھ/۸۴۰ء میں امپراطور تھیوفیلوس (Theophilus) کی سفارت ہسپانیہ میں وارد ہوئی۔ اس نے جزیرۂ اقریطش کی واپسی کا مطالبہ پیش کیا، جس پر اندلس کا ایک طالع آزما ابو حفص عمر البلوطی (رک بآں) قبضہ جمائے بیٹھا تھا۔ حکومت قرطبہ نے جواب نفی میں دیا، لیکن ساتھ ہی قرطبہ کا ایک وفد، جس کا ایک رکن شاعر الغزال (رک بآں) بھی تھا، قسطنطینیہ روانہ ہو گیا۔

عبدالرحمٰن ثانی کے لیے اعلیٰ منتظم، بانی تعمیرات اور سرپرست علوم و فنون ہونے کے اعتبار سے شہرت و نیک نامی مقدر ہو چکی تھی۔ اس نے اپنی مملکت کا نظم و نسق از سر نو عباسیوں کے طریق پر قائم کیا۔ قرطبہ میں رفاہ عامہ کے متعدد ادارے بنانے کا حکم دیا اور دو مرتبہ، یعنی ۲۱۸ھ/۸۳۳ء اور ۲۳۴ھ/۸۴۸ء میں، اس نے دارالحکومت کی بڑی مسجد کی توسیع کی۔ ۲۰۷ھ/۸۲۲ء میں مشہور موسیقار زریاب (رک بآں) قرطبہ میں وارد ہوا، جس سے دربار شاہی کی رونق دوبالا ہو گئی۔ وہ اپنے ہمراہ معاشرۂ بغداد کے طور طریقے بھی لایا، جو یہاں بہت مقبول ہوئے۔ دربار کے کئی شعرا نے شہرت حاصل کی، مثلاً العبّاس بن ناصح (رک بآں)، الغزال (جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے) اور ابراہیم بن سلیمان الشامی۔ اس کے عہد میں قرطبہ کے مالکی مکتب فقہ نے بہت ترقی کی اور متعدد علما نے فقہ میں شہرت پائی، ان میں سے ممتاز یحیی اللیثی (رک بآں) بہت

ممتاز تھا اور عبدالرحمٰن قاضیوں کے تقرر میں اسی کے مشوروں پر عمل کرتا تھا۔ امیر کے آخری ایام حیات شاہی محل کی اُن سازشوں کی وجہ سے بہت پریشانی میں گزرے جنھیں اس کے فتی [خادم] نَصْر اور اس کی کنیز طَرُوبْ کی طرف سے شہ مل رہی تھی۔ عبدالرحمٰن ثانی قرطبہ میں ۳ ربیع الثانی ۲۳۸ھ/۲۲ ستمبر ۸۵۲ء کو فوت ہوا۔ اس کا عہد حکومت بحیثیت مجموعی بہت شاندار اور کامیاب کہا جا سکتا ہے اور اموی ھسپانیا کی تاریخ میں اس عہد کو اب وہی مقام دینا چاہیے جس کا وہ مستحق ہے۔

مآخذ: Hist. Esp. Mus.: E. Levi Provençal، ۱: ۱۹۳ تا ۲۸۷ (منابع و مآخذ کے لیے دیکھیے ص ۱۹۳ حاشیہ ۱)۔

(۳) عبدالرحمٰن الثالث بن محمد بن عبداللہ، ھسپانیا کے امرائے بنو امیہ میں سے سب سے بڑا حکمران اور الاَنْدَلُس کا خلیفۂ اوّل۔

امیر عبداللہ کا یہ جانشین تخت نشینی کے وقت صرف بیس سال کا تھا۔ اس کے دادا نے اس کی اعلٰی صفات کی وجہ سے اسے جوان سال ہونے کے باوجود اپنا ولی عہد منتخب کر لیا تھا اور یہ انتخاب فی الحقیقت بہت موزوں ثابت ہوا۔ ھسپانیا کی اسلامی تاریخ کا کوئی عہد اتنا درخشاں اور شاندار نہیں تھا جتنا کہ اس کا عہد تھا۔ اس نے نصف صدی، یعنی ۳۰۰ھ/۹۱۲ء سے ۳۵۰ھ/۹۶۱ء تک حکومت کی۔ اپنے طویل عہد حکومت سے عبدالرحمٰن ثالث کو یہ فائدہ پہنچا کہ وہ اپنی حکمت عملی کو ایک تسلسل کے ساتھ جاری رکھ سکا اور اس نے الاندلس کے شورش پسند مراکز کو یکے بعد دیگرے تابع فرمان بنا لیا۔

عبدالرحمٰن الثالث کے عہد کو دو اہم ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا دور داخلی امن و امان کے استحکام کا تھا۔ یہی وہ زمانہ ہے جب سلطنت قرطبہ میں سیاسی وحدت پیدا ہوئی۔ امیر عبداللہ (رک بآں) کے عہد میں یہ وحدت خطرے میں پڑ گئی تھی۔ دوسرا طویل دور زیادہ تر خارجہ حکمت عملی کی سرگرمیوں کا زمانہ تھا، جس میں مسیحی ھسپانیا کے خلاف جارحانہ اقدامات اختیار کیے گئے اور شمالی افریقہ میں اثر و رسوخ بڑھانے کی خاطر فاطمی خلافت کے ساتھ کشمکش جاری رہی۔

عبدالرحمٰن الثالث نے تخت نشین ہونے کے ساتھ ہی جنوبی اندلس کی بغاوت کا قلع قمع کرنے اور اس بغاوت کے اہم محرک عُمَر بن حَفْصُون (رک بآں) کی جارحانہ طاقت کو ختم کرنے کے لیے اپنے وسائل کو مجتمع کرنا شروع کر دیا۔ ۳۰۳ھ/۹۱۶ء تک وہ اندلس کے باغیوں کو منتشر کرتا رہا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے اشبیلیہ، قَرْمُونَہ اور اَلْبِیرہ کے عرب امرا پر حملے کیے، یہاں تک کہ وہ مطیع و منقاد بننے پر مجبور ہو گئے۔ ابن حَفْصُون کی وفات کے بعد اس کے بیٹے نے مزاحمت ترک کر دی۔ ان کا مرکز بُبَشْتَر میں تھا، جسے ۳۱۶ھ/۹۲۸ء میں دھاوا بول کر سر کر لیا گیا۔ پانچ سال بعد مزاحمت کے آخری مرکز طلیطلہ نے بھی اطاعت قبول کر لی۔

اس کے ساتھ ہی قرطبہ کے اس امیر نے اس بات کو بھی پیش نظر رکھا کہ اس کے عیسائی ہمسائے وقتاً فوقتاً جارحانہ اقدامات کر کے اس کی مملکت کے دیار میں جو آگ بھڑکاتے ہیں۔ اسی لیے ۳۰۸ھ/۹۲۰ء میں اشتوراس (Asturias) اور لیون (León) کے بادشاہ اردونو ثالث (Ordoño III) کے اقدام کو روکا اور وادی قصب یا المقصبہ (Valdejunquera یا Junquera) کے مقام پر فتح حاصل

کرنے کے بعد ذُنیرہ، حصن وشمہ، شنت اشتیبان، غُرماج اور اُتلُونیہ کے جنگی خط پر قلعوں کا ایک سلسلہ سر کر لیا۔ چار سال بعد وہ اپنے فاتحانہ جنگی اقدامات کے باعث، جو بنبلونہ (Pamplona) کی مہم کے نام سے معروف ہیں، اس قابل بن گیا کہ بشکنشی قوم کے صدر مقام اور شانجہ الجسیم (Sancho Garces) اُن کے دارالحکومت کو تاراج کر کے اپنی ملکی سرحدات کو کئی سال کے لیے محفوظ بنا لے۔ بایں ہمہ جلد ہی اسے ایک طاقت ور دشمن کا مقابلہ آن پڑا۔ یہ لیونش Leon کا نیا بادشاہ رذمیرو Ramiro ثانی تھا، جس نے تخت نشین ہوتے ہی مسلمانوں کے خلاف جارحانہ اقدامات شروع کر دیے تھے۔ متعدد لڑائیوں میں شکست کھانے کے بعد وہ ۳۲۷ھ/۹۳۹ء میں شنت مانکش (Simancas) کی خندق پر قرطبہ کے امیر کو شکست فاش دینے میں کامیاب ہو گیا (اس جنگ کو بعض دفعہ غلطی سے الخندق Alhandega کی جنگ کا نام بھی دیا جاتا ہے)۔

ببشتر کی فتح کے بعد عبدالرحمٰن ثالث نے اپنی مملکت پر فاطمیوں کے برے ارادوں کے جواب میں امیرالمؤمنین کا اعلیٰ لقب اور الناصر لدین اللہ کا امتیازی خطاب اختیار کر لیا تھا اور اس بات کو دس سال گزر گئے تھے۔ اب اس کی حکمت عملی یہ تھی کہ شمالی افریقہ میں تالیف قلوب سے کام لے اور بالخصوص مراکش میں افریقیہ کے نئے حکمرانوں کے اثر و رسوخ کا مقابلہ کرے۔ اس نے افریقہ کی سرزمین میں عسکری اقدامات کی خاطر مضبوط اڈے حاصل کرنے کے لیے بعض قلعوں بالخصوص سبتہ (Ceuta) پر قبضہ جما لیا۔ یہ قلعہ ۳۱۹ھ/۹۳۱ء میں سر ہوا تھا۔ اثر و رسوخ بڑھانے کی اس کشمکش کے لیے، جو دسویں صدی کے اواخر تک جاری رہی، زناتہ بنو امیہ، در تکملہ۔

شنت مانکش کی شکست کے فوراً بعد عبدالرحمن الثالث نے حالات کو سنبھال لیا، کیونکہ اس کا دشمن رامیرو ثانی ۳۳۹ھ/۹۵۱ء میں فوت ہو گیا تھا اور اس کے دو بیٹے اردونو ثالث (Ordono III) اور شانجہ (Sancho) جانشینی کے لیے باہم دست و گریباں تھے۔ الناصر نے اس خانہ جنگی سے، جس نے ان دنوں لیونش اور بنبلونہ کی سلطنتوں کو خون میں لت پت کر رکھا تھا، پورا فائدہ اٹھایا (تفصیلات کے لیے رک بہ بنو امیہ، در تکملہ)۔

عبدالرحمٰن ثالث ۲ رمضان ۳۵۰ھ/۱۶ اکتوبر ۹۶۱ء کو، جب اس کے اقتدار اور اس کی شہرت کا ستارہ نصف النہار پر تھا، فوت ہو گیا۔ اپنے عہد حکومت کے آخری ایام میں وہ فی الواقع ایک مطلق العنان بادشاہ کی سی زندگی بسر کرتا رہا اور اس نے اپنی سکونت قرطبہ کے دروازوں پر مدینۃ الزہراء (رک بآں) کے شاہی محل میں اختیار کر لی تھی، جسے اس نے بجائے خود ایک شہر بنا دیا تھا۔ اس نے الاندلس کی مملکت کو، جو اس کے پیشرووں کے عہد میں عرب قبائل کی باہمی رقابتوں، خانہ جنگیوں اور متخاصم نسلی گروہوں کے تصادم کی وجہ سے متزلزل رہتی تھی، ایک پرامن، خوشحال اور نہایت با ثروت ریاست بنانے کے لیے کامیاب تدابیر اختیار کیں۔ اس کے وقت سے قرطبہ دنیائے اسلام کا ایک بہت بڑا مرکز بن گیا اور مروان اور مشرق کے دوسرے بڑے شہروں کی ہمسری کرنے لگا اور مغربی یورپ کے تمام مراکز حکومت سے بازی لے گیا۔ بحیرۂ روم کے ملکوں میں اسے اس قدر شہرت و عزت حاصل تھی کہ اس کا مقابلہ قسطنطینیہ سے کیا جا سکتا تھا۔

Hist. Esp. mus.: E. Lévi-Provençal [illegible]

۲ : ۱ تا ۲۰ (عربی مآخذ و مراجع کے لیے دیکھیے کتاب مذکور، ص ۱، حاشیہ ۱)۔

(۴) عبدالرحمٰن الرابع بن محمد بن عبدالملک بن عبدالرحمٰن، عبدالرحمٰن الناصر کا پوتا اور الاندلس کا اموی خلیفہ، جس نے اپنے مختصر سے عہد حکومت کے آغاز میں المرتضٰی کا اعزازی لقب اختیار کیا۔ فتنۂ قرطبہ کے دوران میں عبدالرحمٰن بلنسیہ چلا گیا تھا۔ جب ۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء کے اواخر میں علی بن حمّود (رک بآں) قتل ہو گیا تو اس کے مخالفین نے، جنھیں العامریہ کے امیر نے جمع کیا تھا، اسے خلیفہ بنانے کا اعلان کر دیا۔ یہ امیر ایک صقلبی فتٰی [= غلام] تھا اور اس کا نام خَیران تھا۔ المرتضٰی نے قرطبہ کو دوبارہ فتح کرکے وہاں کی مسند حکمرانی پر متمکن ہونے سے پہلے غرناطہ کا محاصرہ کیا، جہاں زاوی بن زیری (رک بآں) کے صنہاجہ قابض تھے، یہاں اس نے شکست فاش کھائی۔ اس کے اپنے ساتھیوں نے اس سے بے وفائی کی اور اسے تنہا چھوڑ کر بھاگ گئے۔ اس نے وادی آش (Guadix) میں جا کر پناہ لی، جہاں اسے کچھ عرصے بعد قتل کر دیا گیا۔

مآخذ: E. Lévi-Provençal: Hist. Esp. mus., ۲ : ۳۲۶ تا ۳۲۸۔

عبدالرحمٰن الخامس بن ہشام بن عبدالجبار، الاندلس کے آخری اموی خلفا میں سے ایک۔ ۲ رمضان ۴۱۴ھ/۲ دسمبر ۱۰۲۳ء کو قرطبہ میں اس کی خلافت کا اعلان کر دیا گیا۔ اس نے المستظہر باللہ کا اعزازی لقب اختیار کیا۔ اس وقت وہ بمشکل سن بلوغ کو پہنچا تھا، لیکن اس میں ادبی صلاحیتیں موجود تھیں۔ اس نے اپنے گرد و پیش ایسے مصاحب جمع کر لیے جنھوں نے دارالسلطنت کے [illegible] گیا تھا، مثلاً مشہور ادیب علی بن حزم وغیرہ؛ لیکن وہ صرف سینتالیس دن برسر اقتدار رہا۔ قرطبہ کے ایک ہجوم نے بلوا کرکے اسے معزول کر دیا اور اس کی جگہ ۳ ذوالقعدہ ۴۱۴ھ/۱۷ جنوری ۱۰۲۴ء کو محمد ثالث المستکفی کو خلیفہ بنا دیا۔ اس کے جانشین محمد نے سب سے پہلا کام یہ کیا کہ عبدالرحمٰن المستظہر کو قتل کرا دیا۔

مآخذ: E. Lévi-Provençal: Hist. Esp. mus., ۲ : ۳۳۰ تا ۳۳۲۔

(E. Lévi-Provençal)

⁎ عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ: ابو عبداللہ

[یا ابو محمد و ابو عثمان]، خلیفۂ اول کے صاحبزادے۔ ان کی اور حضرت عائشہؓ کی والدہ امّ رومان تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا اصل نام عبدالکعبہ [یا عبدالعزّی] تھا، جسے ان کے قبول اسلام کے بعد [نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے] عبدالرحمٰن سے بدل دیا۔ انھوں نے خاصی تاخیر سے اسلام قبول کیا تھا، چنانچہ غزوۂ بدر میں انھوں نے مشرکین مکّہ کے پہلو بہ پہلو مسلمانوں کے خلاف جنگ کی۔ [غزوۂ احد میں بھی وہ مشرکین مکّہ کے ساتھ تھے]۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ صلح حدیبیہ کے موقع پر ایمان لائے اور مدینۂ منورہ میں والد کے ساتھ رہنے لگے۔ اس کے بعد عہد نبوت کے تمام معرکوں میں وہ جانبازی سے سرگرم کارزار رہے۔

جنگ جمل کے موقع پر وہ اپنی ہمشیرہ حضرت عائشہؓ کی معیت میں تھے۔ بعد میں وہ عمرو ابن العاص کے بھی ساتھ رہے، جب کہ مؤخر الذکر نے ان کے بھائی محمد بن ابی بکرؓ، والی مصر، کے خلاف فوج کشی کی؛ لیکن عبدالرحمٰن اپنے بھائی کو نہ بچا سکے۔ اس کے بعد

(عہد بنی امیہ میں) انہوں نے حضرت حسین بن علیؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن الزبیرؓ کا ساتھ دیا، جنہیں اہل مدینہ کے اس حزب اختلاف کا رئیس سمجھا جاتا ہے جس نے یزید بن معاویہ کی خلافت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ [عبدالرحمٰن فطرۃً نہایت شجاع اور بہادر تھے۔ تیراندازی میں انہیں کمال حاصل تھا، جس کا شاندار ثبوت ہمیں جنگ یمامہ میں نظر آتا ہے]۔ جنگ جمل میں وہ حضرت عائشہؓ کی طرف تھے اور ان کے بھائی محمد حضرت علیؓ کی طرف۔

عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ نے [بروایت بخاری ۵۸ھ/۶۷۸ء میں نواح مکہ میں] حُبشی نام پہاڑی میں وفات پائی [اور مکۂ مکرمہ میں دفن ہوئے]، لیکن بعض دوسری روایات میں ۵۳ھ یا بعض اور سنین دیے گئے ہیں۔ [آپ حضرت ابوبکرؓ کی اولاد میں سے سب سے بڑے تھے۔ صحاح میں ان سے متعدد احادیث مروی ہیں۔ انہوں نے یزید کی ولی عہدی کی مخالفت کی اور اسے "ہرقلیت" قرار دیا۔ ابن مسیّب سے مروی ہے کہ انہوں نے کبھی جھوٹ نہیں بولا۔ ان کے گھر میں چار نسلیں صحابی تھیں، یعنی ان کے دادا، والد، وہ خود اور ان کے بیٹے محمد]۔

مآخذ: (۱) ابن قتیبہ، طبع وستنفلٹ، ص ۸٦؛ (۲) النووی، طبع وستنفلٹ، ص ۳۸۵؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۳: ۳۰۵؛ (۴) الطبری، ج ۱، ۲۱۹۰؛ (۵) Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، ۳: ۲۲۲؛ (٦) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۱: ۲۷۵؛ (۷) Wellhausen: *Das arab. Reich u. sein Sturz*، ص ۹۸؛ (۸) ابن حجر: الاصابۃ، ۲: ۳۹۹، بذیل عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن عثمان، مصر ۱۹۳۹ء؛ (۹) الحاکم: المستدرک، ۳: ۴۷۳ تا ۴۷٦؛ (۱۰) البخاری، ۲: ۴۹۰؛ (۱۱) الاستیعاب، ۲: ۳۰۵؛ (۱۲) تہذیب التہذیب، ٦: ۱۴٦، مطبوعۂ حیدر آباد دکن؛ (۱۳) معین الدین ندوی: مہاجرین، ۱: ۱۳۵۔

(M. TH. HOUTSMA)

* **عبدالرحمٰن بن حبیب:** بن ابی عُبیدہ (یا عُبدہ) الفہری، مشہور تابعی عقبہ بن نافع کا پڑپوتا اور اموی خلافت کے آخری ایام میں افریقیہ کا خود مختار والی۔ اس کے والد حبیب نے سوس، مرّاکش اور صقلیہ کے خلاف فوجی مہمّات روانہ کیں تو عبدالرّحمٰن نے نو عمر ہونے کے باوجود ان میں سرگرمی سے حصّہ لیا۔ جب ۱۲۳ھ/ ۷۴۱ء میں بربروں نے باقاعدہ عرب فوج کو ایک خونریز معرکے میں شکست دی اور اس میں عبدالرّحمٰن کے والد کے علاوہ عامل صوبہ کلثوم بن عیاض بھی مارے گئے تو یہ ان چند لوگوں میں شامل تھا جو بچ نکلے۔ وہ وہاں سے ہسپانیا چلا گیا، لیکن وہاں بھی جان کا ڈر ہوا تو ۱۲۵ھ/۷۴۳ء میں افریقیہ واپس آ گیا، جہاں اس نے حاکم وقت حَنْظَلَۃ بن صَفْوان الکلبی کے خلاف بغاوت کر دی اور دو سال بعد اس والی کو سوائے اس کے کوئی اور چارۂ کار نہ رہا کہ تمام اختیارات عبدالرّحمٰن کے سپرد کر دے۔ جب عبدالرّحمٰن والی قیروان بن گیا تو اس نے کئی بغاوتوں کو کچلا اور ۱۳۵ھ/۷۵۲ء میں کئی بڑی بڑی فوجی مہمّات خاص طور پر صقلیہ اور سارڈینیہ کے خلاف روانہ کیں۔ اس کے اس طرح اختیارات سنبھال لینے پر کوئی خاص جھگڑا اس لیے نہ ہوا کہ اس واقعے کے ساتھ ہی شام کی اموی خلافت بھی ختم ہو گئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے شروع میں خلافت عبّاسیہ کو تسلیم کر لیا تھا، لیکن خلیفہ المنصور کے ایک توہین آمیز پیغام سے برافروختہ ہو کر وہ منحرف ہو گیا۔

پھر خلیفہ کی انگیخت پر اس کے دو بھائیوں نے اسے ختم کرنے کا منصوبہ بنایا۔ ان میں سے ایک نے، جس کا نام الیاس بن حبیب تھا، اسے قتل کر دیا اور ۱۳۷ھ/۷۵۵ء میں قیروان پر قابض ہو گیا۔ عبدالرّحمٰن کے بیٹے حبیب نے اپنے ایک اور چچا عِمران بن حبیب، والی تونس، کی مدد سے غاصب پر حملہ کیا اور خود ولایت افریقیہ کا مالک بن گیا۔ عبدالرّحمٰن بن حبیب الفِہری ایک اور بھی تھا، جو زیر بحث عبدالرّحمٰن کا ہم عصر تھا۔ اس نے امتیاز کی خاطر اپنے نام کے ساتھ الصِّقلّبی کا اضافہ کر لیا تھا۔ وہ ہسپانیا میں عباسیوں کا سیاسی مبلّغ تھا۔ امیر عبدالرّحمٰن اوّل نے اس کا پیچھا کیا اور وہ بلنسیہ (Valencia) کے قریب ۱۶۲ھ/۷۷۸-۷۷۹ء میں قتل کر دیا گیا۔

مآخذ: (۱) ابن عذاری: البیان، ۱: ۶۵-۶۰ ببعد، ۷۲ ببعد و ترجمہ از Fagnan، ص ۶۳ ببعد، ۷۴ ببعد؛ (۲) حمیدی: جذوة المقتبس (طنجی)، قاہرہ ۱۹۵۲ء، شمارہ ۵۹۰؛ (۳) الضّبّی، شمارہ ۱۰۶۰؛ (۴) ابن الاثیر، ۵: ۳۲۹ ببعد و ترجمہ از Fagnan: *Annales du Maghrib et de l'Espagne*، ص ۸۹، ۱۰۱ تا ۱۰۷؛ (۵) النُّویری: *History of Africa*، طبع Gaspar Remiro، غرناطہ ۱۹۱۹ء، ص ۳۸ تا ۴۰؛ (۶) ابن خلدون: العبر، ۴: ۱۹۰؛ (۷) G. Marçais: *Berbérie musulmane*، ص ۴۵؛ (۸) Lévi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ص ۷۳، ۹۷، ۱۳۱ تا ۱۴۴۔

(E. Lévi-Provençal)

* **عبدالرّحمٰن بن خالد**: بن الولید المخزومی، مشہور عرب سپہ سالار حضرت خالدؓ بن الولید [رک بآں] کے بیٹے، جو ان کے بعد زندہ رہے۔ اٹھارہ سال کی عمر میں انھوں نے جنگ یرموک میں ایک دستے کی قیادت کی [الطبری، ۱: ۲۰۹۳]؛ بعد میں امیر معاویہؓ نے انھیں حمص کا والی مقرر کیا۔ اس کے بعد جو ۴۴ھ میں شام سے اناطولی [رک بآں] میں بھیجی گئیں ان میں سے اکثر کی قیادت انھیں کے سپرد ہوئی۔ خانہ جنگی کے دوران میں انھوں نے اہل عراق کی ایک مہم کو الجزیرہ میں کامیابی کے ساتھ روکا۔ [معرکۂ صفین میں بھی وہ امیر معاویہؓ کے ساتھ تھے (ابن حزم: جمہرة انساب العرب، ص ۱۴۷)]۔ امیر معاویہؓ نے انھیں اپنی افواج کا علم بردار بنا دیا۔ [۴۴ھ میں عبدالرحمٰن بن خالد کی قیادت میں مسلمان بلاد روم میں داخل ہوئے (الکامل، ۳: ۳۳۰)۔ ۴۶ھ میں عبدالرحمٰن واپس حمص آئے اور وہیں وفات پائی۔ ان کی موت کے سلسلے میں الطبری اور ابن الاثیر وغیرہ نے امیر معاویہؓ پر یہ الزام لگایا ہے کہ انھوں نے عبدالرحمٰن کے اثر و رسوخ، ہر دلعزیزی، فتوحات اور شجاعت کے کارناموں کو اپنے لیے باعث خطرہ سمجھتے ہوئے ۴۶ھ/۶۶۶ء میں اپنے عیسائی طبیب ابن اثال کے ذریعے انھیں زہر دلوا دیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد عبدالرحمٰن کے بیٹے خالد نے اس طبیب کو قتل کر دیا (الطبری، ۲: ۸۲ تا ۸۳؛ الکامل، ۳: ۳۵۴)، مگر ابن کثیر نے زہر خورانی کا ذکر کرنے کے بعد اس سازش میں امیر معاویہ کی شرکت کی تردید کی ہے اور اس روایت کو صحیح تسلیم نہیں کیا (البدایة والنهایة، ۸: ۳۱)]۔ H. Lammens بھی اس سازش والی روایت کو (جس کے راوی عراقی ہیں) صحیح نہیں سمجھتا اور لکھتا ہے کہ اس فرضی کہانی کی ابتدا ان واقعات سے متعلق ہے جن کا نتیجہ حمص میں عیسائیوں کے خلاف ایک شورش کی صورت میں نمودار ہوا تھا۔

مآخذ: البلاذری: فتوح، ۱۳۳؛ G. Levi Della Vida: *Il Califfo Mu'awiya I*، روم ۱۹۳۸ء، ص ۴۶؛ (۲) الطبری، ۱: ۲۰۹۳، ۲۰۹۶، ۲: ۸۲، ۱۳۹۹

۸۲، ۸۳، ۸۳: (۳) الیعقوبی، ۲: ۲۶۵: (۴) الدینوری، ص ۱۶۳، ۱۸۳، ۱۹۲: (۵) نصر ابن مزاحم: وقعۃ صفین، قاہرہ ۱۳۶۵ھ، بمدد اشاریہ: (۶) الاغانی، ج ۱۵: ۱۳، (۷) تہذیب تاریخ ابن عساکر، دمشق ۱۳۳۳ھ، ۵: ۸۰: (۸) H. Lammens: Études sur le règne du Calife Omaiyade Mo'âwia Ier، بیروت ۱۹۰۸ء، ص ۳ تا ۵، ۱۰۶ تا ۱۰۹: (۹) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۴۶: (۱۰) ابن الاثیر: الکامل، ج ۳، بمواضع کثیرہ: (۱۱) ابن کثیر: البدایہ والنہایۃ، ۸: ۳۱۔

(H. A. R. Gibb [و ادارہ])

* **عبدالرحمٰن بن رستم:** رک بہ الرستمیہ۔

* **عبدالرحمٰن بن سمرۃ:** بن حبیب بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصی؛ ایک عرب سپہ سالار۔ ان کا سابق نام عبدالکعبہ تھا۔ اسلام لانے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے عبدالرحمٰن نام رکھا۔ حضرت عثمان رض کی خلافت کے آخری برسوں میں سپہ سالاری کا پہلا موقع انہیں سجستان میں ربیع بن زیاد کے جانشین کی حیثیت سے ملا۔ انہوں نے زرنج اور زمین داور کو فتح کیا اور والی کرمان سے معاہدہ کر لیا۔ حضرت عثمان رض کی شہادت کے بعد عبدالرحمٰن اس علاقے سے چلے گئے، جس پر، چینی مآخذ کے مطابق، یزدگرد ثالث کے بیٹے پیروز نے سجستان میں حصول اقتدار کی کوشش شروع کر دی (Chavannes: Documents sur les Tou-kiue occidentaux، ص ۲۵۷، ۲۵۹)۔ جب امیر معاویہ رض نے عبداللہ بن عامر کو حضرت حسن بن علی رض کی خدمت میں بھیجا تو عبدالرحمٰن بھی اس کے ساتھ سفارت میں شریک تھے۔ عبداللہ بن عامر کو بصرے و مشرقی علاقے کا دوبارہ والی مقرر کیا گیا، تو اس نے ۴۲ھ/۶۶۲ء میں عبدالرحمٰن اور عبداللہ بن خازم کو مشرقی خراسان اور سجستان میں عربی حکومت دوبارہ قائم کرنے کے لیے روانہ کیا۔ ۴۳ھ/۶۶۳ء میں عبدالرحمٰن سجستان پر دوبارہ قابض ہو گئے اور چند ماہ کے محاصرے کے بعد انہوں نے کابل بھی فتح کر لیا۔ اس کے بعد رُخّج (Arachosia) اور زابلستان (علاقۂ غزنی) کی طرف فوج کشی کی۔ اس دوران میں کابل میں، غالباً ۴۵ھ/۶۶۵ء میں، بغاوت رونما ہو گئی تھی، لہٰذا وہ پلٹ آئے، لیکن پھر حملہ کیا اور کابل کو دوبارہ مسخر کر لیا۔ بعد میں امیر معاویہ رض نے انہیں براہ راست خلیفہ کے ماتحت کر دیا، لیکن جب زیاد کو بصرے کا والی مقرر کیا گیا تو ان کا منصب کسی اور کو دے دیا گیا۔ کابل سے وہ چند اسیران جنگ اپنے ساتھ لے گئے تھے جنھوں نے ان کے بصرے کے قصر میں کابلی طرز کی ایک مسجد تعمیر کی۔ ان کی وفات ۵۰ھ/۶۷۰ء میں بصرے میں ہوئی اور آئندہ صدی میں ان کی اولاد کو بہت اثر و اقتدار حاصل رہا۔

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح، ص ۳۹۰ تا ۳۹۳، ۳۹۶ تا ۳۹۷؛ (۲) ابن سعد، ۷/۱: ۱۰۰ تا ۱۰۱؛ (۳) الطبری، ۱: ۲۸۳۱؛ ۲: ۱۲، ۲۲؛ (۴) الیعقوبی: کتاب البلدان، ص ۲۸۰، ۲۸۱ تا ۲۸۲، ۲۹۶ (ترجمہ، ص ۸۹ تا ۹۱، ۱۱۴)؛ (۵) تاریخ سیستان، تہران ۱۳۱۴ھ، ص ۸۲ تا ۹۰ (اشاریہ مفقود)؛ (۶) Caetani: Annali، ۸: ۲۵؛ (۷) Chronographia، ص ۲۰۲ تا ۴۰۵ میں متفرق مواد؛ (۸) Marquart: Erānshahr، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۳۷، ۱۹۹، ۲۵۵؛ (۹) وہی مصنف، در Festschrift Eduard Sachau، برلن ۱۹۱۵ء، ص ۲۶۲ تا ۲۷۰۔

(H. A. R. Gibb)

* **عبدالرحمٰن بن طغایرک:** سلجوقی اقتدار کے عہد ثانی کا ایک با اثر ترک امیر۔ اس کا باپ سلطان برکیارق کا امیر تھا اور شہر خلخال [رک بآن] اسے جاگیر میں ملا تھا۔ سلطان مسعود

نے عبدالرحمٰن کو فخرالدین کا لقب عطا کر کے ۱۱۳۱ء میں "حاجب کبیر" مقرر کیا۔ ۱۱۳۵ء میں جب بزابہ اور عباس نے سلطان کے خلاف بغاوت کر دی تو عبدالرحمٰن نے ان سے اتحاد قائم کر کے ملک میں امن و امان قائم کیا، آذربیجان اور اَرّان کی حکومت اپنے نام منتقل کرا لی اور سلطان کی نگرانی کرنے لگا گویا سلطان ایک قسم کا قیدی ہے۔ بالآخر سلطان نے تنگ آ کر اپنے ایک معتمد علیہ ملازم کو خفیہ حکم دیا کہ وہ موقع ملتے ہی حاجب کا کام تمام کر دے۔ ۱۱۳۷-۱۱۳۹ء میں عبدالرحمٰن کو گنجہ (جنزہ) کے قریب قتل کر دیا گیا (ابن الاثیر: الکامل، ۱۱: ۱۱۶، بیروت ۱۹۶۶ء)۔

مآخذ: (۱) *Recueil de textes relat. à l'hist.* [illegible] *des Seldjoucides*؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، طبع تورنبرگ، ۱۱: ۶۶، [illegible]۔

(M. Th. Houtsma)

* عبدالرحمٰن بن عبداللہ الغافقی:

والی اندلس۔ وہ اس منصب پر ۱۱۱ھ کے آخر یا ۱۱۲ھ/۷۳۰ء کے آغاز میں محمد بن عبداللہ الاشجعی کی جگہ مقرر ہوئے اور اپنی وفات (۱۱۴ھ/۷۳۲ء) تک اس پر فائز رہے۔ وہ پہلے بھی عارضی طور پر دو ماہ کے لیے ۱۰۲ھ/۷۲۱ء میں اندلس کے والی رہ چکے تھے۔ وہ تابعین میں سے تھے اور نیکی و تقویٰ میں شہرت رکھتے تھے۔ انھیں سب سے زیادہ شہرت گال Gaul پر لشکر کشی کی وجہ سے حاصل ہوئی اور ان کی جان بھی اسی مہم کی نذر ہوئی۔ انھوں نے اس مہم کے لیے اچھی طرح تیاری کی تھی اور ان کی منزل مقصود طلوشہ Tours (فرانس) میں کلیسائے سینٹ مارٹن تھا۔ انھوں نے خاصی فوج جمع کی، اور پمپلونا Pampelona سے نکل کر درۂ Roncesvalles سے ہوتے ہوئے بوردو Bordeaux پر حملہ کیا اور اسے مکمل طور پر تباہ کر ڈالا۔ ایکوانیٹیا Aquetania کا ڈیوک Eudes ان کی پیش قدمی کو نہ روک سکا۔ پھر وہ لائر Loire کی طرف بڑھے، لیکن فرنگیوں (Franks) کا ڈیوک چارلس مارٹل Charles Martel مزاحم ہوا۔ شہر Poitiers سے تقریباً بیس کلومیٹر شمال مشرق میں جنگ ہوئی جس میں عبدالرحمٰن کو شکست اٹھانی پڑی۔ فرنگیوں کی تاریخ میں یہ لڑائی جنگ پائٹیرز Poitiers کہلاتی ہے اور عرب اسے بلاط الشہداء (شہیدوں کی اونچی سڑک) کہتے ہیں۔ بچے کھچے مسلمان پراگندہ ہو کر ناربون Narbonne کی طرف پسپا ہو گئے۔ میدان جنگ میں مسلمانوں کی بڑی تعداد کام آئی، جن میں خود عبدالرحمٰن بھی تھے۔ اس اہم معرکے کی تاریخ اکتوبر کے آخر/رمضان ۱۱۴ھ/۷۳۲ء میں متعین کی جا سکتی ہے۔

مآخذ: (۱) E. Lévi-Provençal: *Hist. Esp. musulm.*، ۱: ۹۹ تا ۱۰۲؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، ۵: ۱۷۵، بیروت ۱۹۶۵ء۔

(E. Lévi-Provençal)

* عبدالرحمٰن بن عبدالقادر الفاسی:

ایک مراکشی عالم، جو ۱۰۴۰ھ/۱۶۳۱ء میں فاس میں پیدا ہوا اور اسی شہر میں ۱۰۹۶ھ/۱۶۸۵ء کو فوت ہوا۔ اس نے اپنے والد عبدالقادر بن علی [رک بآں] اور کئی دیگر اساتذہ سے تعلیم حاصل کی اور مختلف فنون پر کتابیں لکھنے میں بڑی شہرت حاصل کی۔ تمام سوانح نگار اس کے علم کی وسعت اور تنوع کے مداح ہیں۔ کہتے ہیں کہ اس نے مالکی فقہ، طب، ہیئت، اور تاریخ پر ایک سو ستر سے زائد کتابیں لکھیں، لیکن اسے خاص طور سے فقہ میں سند سمجھا جاتا تھا۔ اس کی اہم تصانیف: العمل الفاسی، فاس کی رسوم کا ایک ضخیم مجموعہ؛ اور قاضی عیاض کی مشہور

تصنیف الشفاء کی شرح موسوم بہ مفتاح الشفاء ہیں۔ وہ ایک طویل بند نامے کا بھی مصنف ہے جس کا عنوان الاقنوم فی مبادی العلوم ہے اور جو بحر رجز میں ہے۔

مآخذ: (۱) E. Lévi-Provençal : Hist. Chorfa، ص ۳۳۳ تا ۳۳۵ (مع حوالہ جات)؛ (۲) براکلمان، تکملہ، ۲: ۲۱۲؛ ۲: ۶۹۶۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* عبدالرحمٰن بن علی: رک بہ ابن الدیبع۔

* عبدالرحمٰن بن عمر الصوفی، ابوالحسین، ایک ممتاز ہیئت دان، جو ۱۴ محرم ۲۹۱ھ/۸ دسمبر ۹۰۳ء کو رے میں پیدا ہوا اور ۱۳ محرم ۳۷۶ھ/۲۵ مئی ۹۸۶ء کو فوت ہوا۔ ۳۳۷ھ/۹۴۸-۹۴۹ء میں وہ اصفہان میں وزیر ابو الفضل بن العمید کے پاس تھا اور ۳۴۹ھ/۹۶۰-۹۶۱ء میں عضدالدولہ کے دربار میں، بلاشبہہ اسی شہر یعنی اصفہان میں۔ وہ عضدالدولہ کا درباری منجم تھا۔ عضدالدولہ اپنے تین اساتذہ پر فخر کیا کرتا تھا، یعنی صرف و نحو میں الفارسی پر، جداول ہیئت کے علم میں ابن الاعلم پر اور صور کواکب کے بارے میں عبدالرحمٰن الصوفی پر (ابن القفطی؛ دیکھیے نیز یاقوت: ارشاد، ۶: ۱۰۰)۔ اس کی بہترین تصنیف وہ ہے جس میں ثوابت کا بیان ہے (صور الکواکب الثابتہ، جس کا حوالہ بعض اور ناموں سے بھی ملتا ہے)۔ اس نے یہ کتاب ۳۵۵ھ/۹۶۵ء کے قریب تالیف کی اور عضدالدولہ کے نام سے منتسب کی تھی۔ اس میں ستاروں کے مجموعوں کا بیان دو طریقوں سے کیا گیا ہے: اول منجمین کی طرز پر (بہ تقلید بطلمیوس)؛ دوم عربوں کی روایت انواء کے مطابق۔ اس کتاب میں تشریحی اشکال بھی ہیں، جنھیں خود مصنف کے قول (جیسے البیرونی نے محفوظ رکھا ہے) کے مطابق (دیکھیے H. Suter : Beiträge zur Geschichte der Mathematik bei den Griechen und Arabern، Erlangen ۱۹۲۲ء، ص ۸۹) اس نے ایک کرۂ فلکی سے نقل کیا تھا۔ کتاب کے مقدمے میں یہ بھی لکھتا ہے کہ اس نے ستاروں کے مجموعوں پر ایک مصور کتاب بھی دیکھی تھی جو عطارد بن محمد کی تصنیف تھی۔ اس کتاب کے سب سے قدیم مخطوطے کو جو بوڈلین Bodleian لائبریری میں موجود ہے، مصنف کے بیٹے نے ۴۰۰ھ/۱۰۰۹-۱۰۱۰ء میں نقل اور اشکال سے مزین کیا تھا۔ اس کتاب کے کئی اور مخطوطے بھی ملتے ہیں، جن کی اشکال ان کے زمانۂ کتابت کے اسلوب کے مطابق ہیں، دیکھیے J. Upton : Metropolitan Museum Studies، ۱۹۳۳ء، ص ۱۸۹ تا ۱۹۹؛ K. Holter : Die islamischen Miniaturhandschriften vor 1350، در Zentralbl. f. Bibliothekswesen، ۱۹۳۷ء، ص ۲ تا ۵؛ دیکھیے Ars Islamica، ۱۹۳۸ء، ص ۱۰)۔ کتاب کے مقدمے کا متن ترجمے سمیت Caussin de Perceval نے شائع کیا تھا: Notices et Extraits، ۱۲: ۲۳۶ تا ۲۷۶۔ پوری کتاب کا ترجمہ Schjellerup نے کیا ہے: Description des étoiles fixes par Abd-al-Rahman al-Sufi، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۴ء۔ اس کتاب کا عربی متن ۱۹۵۴ء میں زیر ادارت محمد نظام الدین، حیدر آباد سے شائع ہوا۔ یہ متن زیادہ تر مخطوطۂ پیرس (الغ بیگ کے نسخے) کے مطابق ہے۔ عبدالرحمٰن الصوفی کی دو اور تصانیف بھی محفوظ ہیں، یعنی ایک ارجوزہ ہیئت اور اعمال نجوم پر اور ایک رسالہ استعمال اصطرلاب پر۔ چاندی کا وہ کرہ جو الصوفی نے عضدالدولہ کے لیے تیار کیا تھا، قاہرہ کے فاطمی محل کے کتاب خانے میں محفوظ کر دیا گیا تھا

(ابن القفطی، ص ۲۴۴) اس ''ارجوزہ'' کے لیے جو ثوابت پر لکھا گیا تھا اور اس کے ایک بیٹے سے منسوب ہے دیکھیے براکلمان، تکملہ، ۱: ۸۶۳۔ یہ ارجوزہ صُوَر کے حیدر آبادی نسخے کے آخر میں بھی چھاپ دیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) الفہرست، ص ۲۸۴؛ (۲) ابن القفطی، ص ۲۲۶؛ (۳) البیرونی: الآثار الباقیة، طبع زخاؤ Sachau، ص ۲۴۵ ببعد (انگریزی ترجمہ، ص ۲۴۳ ببعد)؛ (۴) M. Steinschneider، در ZDMG، ۲۴: ۳۷۴؛ (۵) Suter، ص ۶۲؛ نیز دیکھیے Nachträge، در *Abh. zur Gesch. d. math. Wissensch.*، ۱۹۰۲ء، ص ۱۶۶؛ (۶) Hauber، در *Isl.*، ۱۹۱۸ء، ص ۴۸ تا ۵۴؛ (۷) براکلمان، ۱: ۲۵۳؛ تکملہ، ۱: ۳۹۸۔

(S. M. Stern)

⊛ **عبدالرحمٰن بن عوفؓ**: اصلی نام عبد عمرو (البخاری: کتاب الوکالة، باب ۲)، اسلامی نام عبدالرحمٰن جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے رکھا (ابن سعد، ۳/۱: ۸۷)، کنیت ابو محمد۔ ان کی والدہ بھی ان کے والد کی طرح بنو زہرہ سے تھیں۔ یہ دونوں چچا زاد بھائی بہن تھے۔ سلسلۂ نسب اس طرح ہے: حضرت عبدالرحمٰن بن عوف بن عبد عوف بن عبد بن الحارث بن زُہرة بن کلاب۔ والدہ کا سلسلۂ نسب یہ ہے: الشفاء بنت عوف بن عبد۔ اس کے آگے وہی سلسلہ ہے جو ددھیال کا ہے۔ کلاب پر (چھٹی پشت میں) وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ددھیال سے مل جاتے ہیں اور اس رشتے سے وہ ان کے چچازاد بھائی ہوتے ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ان کا ایک رشتہ یہ بھی تھا کہ وہ آپ کے ہم زلف تھے، لیکن قریش کے خاندانوں میں بنو زہرہ کثرت تعداد اور دولت و ثروت کے لحاظ سے [illegible] تھے۔ ان کو مناصب حرم میں سے کوئی منصب نہ مل سکا۔

حضرت عبدالرحمٰن کے باپ عوف تجارت پیشہ تھے۔ ایک بار وہ عفان (حضرت عثمانؓ کے والد) اور فاکہ بن مغیرہ (حضرت خالدؓ بن الولید کے چچا) کے ساتھ تجارت کے لیے یمن گئے۔ راستے میں بنو جذیمہ نے عوف اور فاکہ کو قتل کر دیا۔ عفان، حضرت عثمانؓ اور حضرت عبدالرحمٰنؓ بچ گئے۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ نے اپنے والد کے قاتل کو وہیں ختم کر دیا (سیرة ابن ہشام، ص ۸۳۵)۔

الاستیعاب (۲: ۳۹۰) میں ان کا جاہلی نام عبدالکعبة [یا عبد عمرو] بھی بتایا گیا ہے۔ [نیز دیکھیے البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۳۰۴؛ الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۵۰؛ ۹ م] ـ جب وہ ایمان لائے تو آنحضرت نے بدل کر عبدالرحمٰن نام رکھا تھا (الاصابہ، ۲: ۴۷۷)۔

ولادت کی نسبت ابن سعد (۳/۱: ۸۸) میں ہے کہ عام الفیل کے ۱۰ برس بعد پیدا ہوئے، اس لیے یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے عمر میں دس برس چھوٹے تھے، لیکن درحقیقت یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے تیرہ سال چھوٹے تھے اور حضرت عمرؓ کے تقریباً ہم سن تھے۔ حافظ ابن حجر نے الاصابہ میں اسی خیال کی تائید کی ہے۔

اسلام: بعثت نبوی ؐ کے وقت، حضرت عبدالرحمٰنؓ ستائیس یا تیس برس کے تھے۔ وہ اپنی فطری سلامت روی اور پاکیزہ نفسی کی وجہ سے ایک روایت کے مطابق زمانۂ جاہلیت ہی میں شراب چھوڑ چکے تھے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی دعوت پر انھوں نے اسلام قبول کیا۔ یہ اوائل اسلام کا واقعہ ہے۔ ایمان لانے والوں میں ان کا تیرھواں نمبر تھا۔ اس وقت تک آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم دار ارقم میں پناہ گزین نہیں ہوئے

تھے اور وہاں سے دعوت ترویج شروع کی تھی۔

حضرت عبدالرحمٰنؓ نے حبشہ اور مدینے کی ہجرتوں میں حصہ لیا۔ حبشہ کی ہجرت ۵ نبوی میں ہوئی تھی۔ اس میں وہ ابتدائی پندرہ مہاجرینؓ کے ساتھ روانہ ہوئے۔ اگرچہ اس وقت ان کی دو بیویاں اور بچے موجود تھے، تاہم تنہا گئے۔ اور اہل و عیال کو گھر میں چھوڑ گئے۔ حبشہ سے واپس آکر وہ مکے آئے اور پھر مدینے کو ۱۳ نبوی میں ہجرت کی۔ ابن اسحاق کے مطابق وہ جملہ مہاجرین کے ساتھ حضرت سعدؓ بن ربیع کے گھر میں اترے۔ یہ حارث بن خزرج کے قبیلے سے تھے۔ ان بزرگ کے گھر حضرت عبدالرحمٰنؓ کا اترنا صحیح بخاری (کتاب النکاح، ب ۵۷) میں بھی مذکور ہے۔

امام بخاری نے اپنی الصحیح کی کتاب مناقب الانصار میں بعنوان باب مؤاخاۃ کو قائم کیا ہے؛ اس میں خود حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف کا یہ قول نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے میرے اور سعدؓ بن ربیع کے درمیان مؤاخاۃ کا رشتہ قائم کیا۔ یہ الفاظ ترجمۃ الباب میں ہیں لیکن کتاب البیوع (ب ۱) میں حضرت عبدالرحمٰنؓ کی یہ روایت بسند متصل درج ہے۔ اس کے علاوہ کتاب المناقب (ب ۲) کی حدیث جو حضرت انسؓ سے مروی ہے اس میں انھوں نے یہی خیال ظاہر کیا ہے۔ صحیح بخاری میں اس کا کئی بار ذکر آتا اس لیے اہم ہے کہ وہاں صرف چار صحابہ کی مؤاخاۃ ثابت ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں اور نام بخاری میں نہیں ملتے۔

مؤاخاۃ کا مقصد مہاجرینؓ کی اعانت تھی۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ کے انصاری بھائی نے اس مقصد کے لیے بے نظیر ایثار سے کام لینا چاہا، لیکن حضرت عبدالرحمٰنؓ کی بے نیازی اور غیور طبیعت نے شکریے کے ساتھ ان کی درخواست نامنظور کی۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ فرماتے ہیں: جب سعدؓ بن ربیع نے کہا: میں انصار میں نہایت دولتمند ہوں۔ میں آدھا مال آپ کو دے دوں گا، اور میری دو بیویوں میں سے ایک کو دیکھ کر پسند کر لیجیے تو میں اُس سے دست بردار ہو جاؤں! اور پھر آپ اس سے نکاح پڑھا لیں"! حضرت عبدالرحمٰنؓ نے جواب دیا: "مجھے ان چیزوں کی ضرورت نہیں۔ خدا آپ کے اہل و عیال اور دولت و مال میں برکت دے۔ کیا یہاں کوئی بازار ہے جہاں کاروبار ہوتا ہو؟" سعدؓ نے کہا: "بازار قینقاع"! حضرت عبدالرحمٰنؓ دوسرے دن صبح کو پنیر اور گھی لے کر وہاں گئے اور کاروبار شروع کر دیا (صحیح بخاری، مختلف ابواب)۔ پھر تو یہ حالت ہو گئی کہ خود بیان کرتے ہیں کہ اگر پتھر اٹھاتا تو یہ خیال ہوتا تھا کہ اس کے نیچے سونا یا چاندی پاؤں گا (ابن سعد، ۳/۱)۔ ایک بار ان کے مال تجارت کا قافلہ آیا تو مدینے میں غل مچ گیا۔ اس میں غلے اور خوراک سے لدے ہوئے سات سو اونٹ تھے (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۵۲)۔ انھوں نے تجارت کو فروغ دینے کے لیے امیہ بن خلف سے ایک معاہدہ بھی کیا تھا۔ یہ مدینے آنے کے بعد لکھا گیا تھا (البخاری، کتاب الوکالۃ، ب ۲)۔

کاروبار شروع کرنے کے چند ہی روز بعد حضرت عبدالرحمٰنؓ نے انصار میں ایک شادی کی۔ یہ بیوی غالباً سہلہؓ بنت عاصم تھیں جو قبیلہ قضاعہ میں سے تھیں۔ اور قضاعہ بعض لوگوں کے نزدیک حمیر کی ایک شاخ ہے۔ اس نکاح کا قصہ بخاری کے متعدد ابواب میں ہے۔ ایک روز آنحضرتؐ نے ان پر حجلۂ عروسی کی نشانی (زعفرانی رنگ، ابن سعد، ۳/۱) کا دھبہ دیکھا تو پوچھا: "خیر تو ہے؟" عرض کی: "میں نے

ایک انصاری عورت سے شادی کی ہے"۔ ارشاد ہوا: "اس کو کیا مہر دیا؟" عرض کیا: کھجور کی گٹھلی کے برابر سونا! فرمایا "ولیمہ کرو، خواہ ایک ہی بکری ہو!" [اس کے بعد تجارت خوب چمکی (دیکھیے سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۶۱)]۔

حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے تمام غزوات و مشاہد میں آنحضرتؐ کے ساتھ شرکت کی (ابن سعد، ۹۰)۔ غزوۂ بدر کی شرکت جامع صحیح میں ثابت ہے۔ فہرست اصحاب بدر میں ان کا نام یوں لکھا ہے: "عبدالرحمٰنؓ بن عوف الزہری" (کتاب المغازی، ب ۱۳، . . . . .)۔ غزوۂ بدر کے سلسلے میں بہت سے بیانات ان سے منسوب ہیں، ان میں سے ابوجہل کا عفراء کے دو بیٹوں کے ہاتھ سے مارا جانا اور امیہ بن خلف اور اس کے بیٹے کے قتل کا واقعہ زیادہ مشہور ہے۔

غزوۂ احد میں جب لوگوں نے ہمت ہاری تو حضرت عبدالرحمٰنؓ ان چند صحابہؓ کے ساتھ تھے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے گرداگرد جمع تھے (ابن سعد، ۹۰)۔ اس روز انہوں نے ۲۱ زخم کھائے۔ پیر میں ایسا زخم لگا کہ عمر بھر لنگڑا کر چلتے رہے (الاستیعاب، ۲ : ۳۹۱)۔

شعبان ۶ھ میں ایک سریہ، حضرت عبدالرحمٰن ابن عوف کی امارت میں دومۃ الجندل روانہ ہوا۔ اس میں ۷۰۰ آدمی تھے۔ امارت کے علاوہ اس مہم میں آنحضرتؐ نے ان کو ایک اعزاز یہ بخشا کہ ان کا عمامہ کھول ڈالا اور خود دست مبارک سے ان کے سر پر سیاہ عمامہ باندھا، پیچھے شملہ چھوڑا اور ہاتھ میں علم عنایت فرمایا۔ دومہ پہنچ کر حضرت عبدالرحمٰنؓ نے تین دن تک دعوت اسلام دی۔ قبیلۂ کلب کا سردار اصبغ بن عمرو، جو نصرانی مذہب رکھتا تھا، مشرف بہ اسلام ہوا۔ اس کے ساتھ اس کی قوم کے بہت سے لوگ دائرۂ اسلام میں داخل ہوئے۔ حسب ارشاد نبوی اصبغ کی صاحبزادی تماضر سے حضرت عبدالرحمٰنؓ نے شادی کی اور رخصت کرا کے مدینے ساتھ لائے۔ ابو سلمہ، مشہور راوی حدیث، انہیں کے بطن سے تھے (ابن سعد)۔

فتح مکہ کے بعد آنحضرتؐ نے حضرت خالدؓ بن الولید کو غزوۂ حدیبیہ میں صلحنامے کے بعد حضرت عبدالرحمٰنؓ کو بنو جذیمہ میں اشاعت اسلام کے لیے بھیجا۔

غزوۂ تبوک میں حضرت عبدالرحمٰنؓ کی شرکت، صحیح مسلم کی کتاب الصلوٰۃ اور کتاب الطہارۃ سے ثابت ہے۔ [مسند احمد (۳ : ۱۳۰، عدد ۱۶۶۲) میں روایت ہے کہ انہوں نے ایک روز فجر کی نماز پڑھائی تھی؛ اور آپؐ نے ان کے ساتھ نماز پڑھی]۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد جب انصار و مہاجرین میں خلافت کی نسبت نزاع پیدا ہوا، تو بعض روایات کی رو سے اس جگہ حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف بھی موجود تھے۔ اور کہا جاتا ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بھی اولین بیعت کرنے والوں میں تھے، اگرچہ بعض دوسری روایتوں سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔

جیش اسامہؓ (۱۱ھ) کو رخصت کرنے کے لیے جب حضرت ابوبکرؓ صدیق پڑاؤ پر تشریف لے گئے تو وہ پاپیادہ چل رہے تھے اور ان کی سواری کی مہار حضرت عبدالرحمٰنؓ کے ہاتھ میں تھی۔ اسی حالت میں خلیفۂ رسول اللہ نے حضرت اسامہؓ کو نصیحتیں کیں اور الوداع کہا (الطبری، ۱/۴ : ۱۸۵۰)۔

قتال ردّۃ کے سلسلے میں مدینے کے آس پاس جب امن قائم ہوا اور قبائل کے صدقات سرداروں کی معرفت آنا شروع ہوئے تو حضرت ابوبکرؓ کو زبرقان کے آنے کی خوش خبری حضرت

عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے سنائی تھی (الطبری، ۱/ ۴: ۱۸۷۸)۔

حضرت عمروؓ بن العاص جب عمان سے پلٹ کر آئے تو حضرت عبدالرحمٰنؓ بھی اس جماعت میں تھے جو ان کی ملاقات کے لیے گئی تھی (حوالۂ سابق، ۱۸۹۵)۔

۱۱ھ میں حضرت ابوبکر صدیقؓ حج کو نہ جا سکے۔ ایک قول کے مطابق اس سال حضرت عبدالرحمٰنؓ کو امیر الحج بنایا (حوالۂ سابق، ۲۰۱۵) - ۱۲ھ میں حج کا امیر کون تھا؟ یہ اختلافی مسئلہ ہے - اس سنہ میں بھی، ایک قول کے مطابق حضرت عبدالرحمٰنؓ حج کے امیر تھے (حوالۂ سابق، ۲۰۷۸) - ۱۳ھ میں انتقال سے پیشتر، حضرت ابوبکرؓ صدیق نے حضرت عمرؓ کو ولی عہد بنانا چاہا، تو حضرت عبدالرحمٰنؓ سے بھی مشورہ کیا۔

۱۴ھ میں حضرت عمرؓ حج کو نہ جا سکے۔ اس لیے حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف کو امیر الحج بنا کر بھیجا (حوالۂ سابق، ۲۱۳۶، ۲۲۱۲) - حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں حضرت عثمانؓ کی طرح حضرت عبدالرحمٰنؓ بھی مقرب سمجھے جاتے تھے - امیر المؤمنین سے لوگ کچھ پوچھنا چاہتے، تو انہی دونوں میں سے کسی کو واسطہ بناتے تھے (حوالۂ سابق، ۲۲۱۲) - اس زمانے میں جو مجلس شوریٰ قائم ہوئی، حضرت عبدالرحمٰن اس کے مستقل اور سرگرم رکن تھے - ابن سعد نے تین انصار کے نام بالتصریح لیے ہیں - ان میں حضرت عبدالرحمٰن کا نام بھی ہے۔

۱۴ھ میں جب عراق پر مستقل فوج کشی کا مسئلہ سامنے آیا تو ایک عظیم الشان لشکر دار الخلافۃ کے گرد جمع ہوا - حضرت عبدالرحمٰن اس لشکر میں میمنہ کے افسر بنائے گئے۔ لوگوں نے سپہ سالار کی حیثیت سے چلنے کے لیے خود امیرالمؤمنین پر زور دیا - اس موقع پر مجلس شوریٰ کا جو اجلاس منعقد ہوا، اس میں صرف حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف ہی تھے، جنھوں نے سختی کے ساتھ اس خیال کی مخالفت کی۔ انھوں نے کہا: "اے امیر المؤمنین اس کی ذمے داری کا بوجھ مجھ پر ڈالیے۔ آپ یہیں ٹھہریے اور لشکر بھیج دیجیے۔ آپ کو اب اور پہلے سے بھی معلوم ہے کہ خدا اس کے لشکروں کی کیسی مدد کرتا ہے! اگر لشکر نے شکست کھائی تو وہ آپ کی شکست نہ ہوگی۔ اور اگر آپ میدان میں کام آئے یا شکست کھا گئے تو مسلمانوں کی ترقی رک جائے گی اور اسلام کا خاتمہ ہو جائے گا"۔ اس تقریر نے تمام اکابر صحابہؓ کی آنکھیں کھول دیں اور سب نے پرزور الفاظ میں اس کی تائید کی۔ لیکن دقت یہ تھی کہ اس مہتم بالشان مہم کے لائق کوئی شخص نہ تھا۔ حضرت عمرؓ اسی حیص بیص میں تھے کہ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کا نجد سے خط آیا۔ اس کو دیکھ کر حضرت عمرؓ نے پھر سپہ سالار کا مسئلہ پیش کیا۔ یہ مشکل بھی حضرت عبدالرحمٰنؓ نے حل کر دی۔ انھوں نے اُٹھ کر کہا: "امین مل گیا"۔ حضرت عمرؓ نے پوچھا: "کون؟" بولے: "سعدؓ بن مالک"! اس حسن انتخاب پر ہر طرف سے صدائے تحسین و آفرین بلند ہوئی۔ آگے کے واقعات نے بہت جلد ثابت کر دیا کہ یہ انتخاب کس قدر موزوں تھا (الطبری، ۱/ ۴: ۲۲۱۳ تا ۲۲۱۵)۔

یرموک کی تیاریوں کے سلسلے میں اگرچہ مہاجرینؓ و انصارؓ کا جوش شباب پر تھا، لیکن حضرت عبدالرحمٰنؓ اس معاملے میں سب سے آگے بڑھے ہوئے تھے۔ چنانچہ مجلس شوریٰ کے اجلاس میں انھوں نے حضرت عمرؓ سے درخواست

کی کہ وہ سپہ سالار ہیں لیکن اور صحابہؓ نے اس رائے سے اختلاف کیا اور رائے یہ ہوئی کہ اور امدادی فوجیں بھیجی جائیں (الفتوح، ص ۱۰۶، بحوالہ فتوح الشام) ۔ اس موقع پر حضرت عبدالرحمنؓ بھی شرکت جہاد کی نیت سے شام روانہ ہوئے۔

بیت المقدس کی فتح کے بعد جو معاہدہ تحریر ہوا اس میں شاہد کی حیثیت سے حضرت عبدالرحمنؓ نے دستخط کیے۔ یہ معاہدہ ۱۵ھ میں بمقام جابیہ حضرت عمرؓ کی موجودگی میں لکھوایا گیا (الطبری، ۱: ۲۴۰۶) ۔ اسی سنہ میں جب دفتر (دیوان) میں لوگوں کے نام لکھے گئے تو حضرت عبدالرحمنؓ مدینے میں تھے۔ انھوں نے اور حضرت علیؓ نے رائے دی کہ امیرالمؤمنین اپنے نام سے ابتدا کریں، ارشاد ہوا: ”نہیں! بلکہ میں رسول اللہ صلعم کے عم (حضرت عباسؓ) سے ابتدا کروں گا ۔ پھر جو ان سے قریب ہیں“ (بحوالہ سابق، ۱: ۲۷۵۰) ۔ طاعون عمواس کے زمانے میں وہ شام میں تھے۔ جب حضرت عمرؓ شام کے دورے کے سلسلے میں سرغ پہنچے تو امرائے افواج نے اطلاع دی کہ شام میں وبا پھوٹی ہوئی ہے۔ حضرت عمرؓ واپس جانا چاہتے تھے، لیکن حضرت ابو عبیدہؓ وغیرہ مخالف رائے کے تھے۔ حضرت عبدالرحمنؓ اس وقت موجود نہ تھے۔ دوسرے دن جب حضرت عمرؓ نے واپسی کا ارادہ کیا اور حضرت ابو عبیدہؓ نے مخالفت شروع کی تو حضرت عمرؓ نے ان کو جواب دینے کے بعد علیحدہ بلا کر اور تخلیے میں سمجھانا شروع کیا۔ اتنے میں حضرت عبدالرحمنؓ آ گئے۔ حالات کو دیکھ کر پوچھا: ”کیا بات ہے؟“ لوگوں نے اطلاع دی تو فرمایا: ”مجھے اس کے متعلق علم ہے“! حضرت [illegible] [illegible] ہے کہ [illegible] ؟“ انھوں نے کہا: ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا ہے کہ جب کسی شہر میں وبا کی خبر سنو تو وہاں نہ جاؤ اور اگر تم وہاں موجود ہو اور وبا پیدا ہو جائے تو بھاگنے کی نیت سے وہاں سے نہ نکلو“! حضرت عمرؓ نے کہا: ”خدا کا شکر ہے! پلٹ چلو“ چنانچہ لوگوں کو لے کر وہیں سے واپس ہو گئے۔ سالم بن عبداللہ کہتے ہیں کہ اس واپسی کی وجہ صرف حضرت عبدالرحمنؓ کی روایت کردہ حدیث تھی!“ (البخاری، کتاب الطب، باب ۳۰؛ الطبری، ۱: ۲۵۱۳) ۔

معرکۂ نہاوند کی نسبت مجلس شوریٰ کا جب اجلاس منعقد ہوا تو اہل الرائے صحابہؓ کی طرح حضرت عبدالرحمنؓ نے بھی تقریر کی، جس میں کہا کہ امیر المؤمنین کو موقع جنگ پر نہیں جانا چاہیے (الطبری، ۱: ۲۱۸۹) ۔ فتح الفتوح (نہاوند) کا [illegible] مدینے لایا گیا اور [illegible] [illegible] حضرت عمرؓ نے اس کے چوری ہو جانے کے ڈر سے صحابہؓ کو پہرہ پر لگایا۔ چنانچہ حضرت عبدالرحمنؓ نے رات کو چند صحابہؓ کے ساتھ مل کر پہرہ دیا [illegible] (بحوالہ سابق، ۲۶۴۳) ۔ ایک رات اور پہرا دینے کا اتفاق ہوا۔

ان واقعات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ انھیں حضرت عمرؓ سے کس درجہ قرب حاصل تھا اور جب بھی کسی کو کوئی بات ان تک پہنچانی ہوتی تو وہ حضرت عبدالرحمنؓ ہی کو ذریعہ بناتے۔ حضرت عمرؓ بھی ان کے مشوروں پر اعتماد فرماتے تھے۔

۲۳ھ میں حضرت عمرؓ نے آخری حج کیا۔ اس سفر میں ازواج مطہراتؓ کو بھی ساتھ لے گئے۔ ان کی حفاظت [illegible] حضرت عثمانؓ اور حضرت عبدالرحمنؓ

مامور تھے (البخاری، کتاب جزاء الصید، باب ۲۴)؛ اس حج میں ان کی بیوی بھی ساتھ تھیں (البخاری، کتاب مناقب الانصار، باب ۴۶)۔

مسجد نبوی کی امامت: چند ہی روز کے بعد ۲۶ ذوالحجہ کو بدھ کے دن، نماز فجر پڑھانے کے لیے حضرت عمرؓ کھڑے ہوئے۔ اتنے میں حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کے پارسی غلام فیروز ابو لؤلؤ نے حضرت عمرؓ پر حملہ کر کے انہیں زخمی کر دیا۔ صحیح بخاری (کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، باب ۸) میں ہے کہ "حضرت عمرؓ نے عبدالرحمٰنؓ بن عوف کا ہاتھ پکڑا اور انہیں اپنی جگہ پر کھڑا کر دیا۔ جو لوگ پاس تھے وہ دیکھ رہے تھے جو کچھ میں (عمرو بن میمونؓ) دیکھ رہا تھا۔ جو مسجد کے کونوں میں تھے انہیں کچھ پتا نہ تھا، اس کے سوا کہ حضرت عمرؓ کی آواز نہیں سن رہے تھے۔ وہ لوگ سبحان اللہ، سبحان اللہ کہہ رہے تھے۔ عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے مختصر نماز پڑھائی"۔ الطبری اور ابن سعد میں مزید تفصیلات ہیں۔

بعض قرائن و روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ اپنے بعد خلافت کی ذمے داری حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف پر ڈالنا چاہتے تھے، لیکن وہ راضی نہ ہوئے۔ حضرت عمرؓ کو پانچ صحابہ (حضرات عثمانؓ، علیؓ، سعدؓ، زبیرؓ اور عبدالرحمٰنؓ) نے قبر میں اتارا۔

جب حضرت عمرؓ کی تجہیز و تکفین سے فراغت ملی تو یہ جماعت (ارباب شوریٰ) جمع ہوئی تاکہ خلافت کا مسئلہ حل کیا جا سکے۔ اس موقع پر جو گفتگو ہوئی اس کی تفصیلات کتابوں میں مذکور ہیں۔ مسئلہ بڑا مشکل تھا، لیکن حضرت عبدالرحمٰنؓ نے اسے بڑی خوش اسلوبی سے حل کر دیا۔ آخر [illegible] کے حق میں فیصلہ ہوا۔ یہ بالکل فطرتی امر ہے کہ کچھ اشکالات و شکوک بھی پیدا ہوئے ہوں گے، لیکن یہ حقیقت ہے کہ مجموعی طور پر جو کچھ کیا گیا اس میں خلوص کارفرما تھا۔

۲۴ھ میں، جو "عام الرعاف" کہلاتا ہے، حضرت عثمانؓ نکسیر پھوٹنے کی وجہ سے حج کو نہ جا سکے تو حضرت عبدالرحمٰنؓ کو امیر الحج بنایا گیا۔ اس واقعے کا ذکر صحیح بخاری میں آیا ہے۔

۲۹ھ میں حضرت عثمانؓ حج کو تشریف لائے تو حضرت عبدالرحمٰنؓ بھی ساتھ تھے۔ وہاں حضرت عثمانؓ سے چار رکعتوں اور دو رکعتوں کے بارے میں کچھ گفتگو بھی ہوئی جس کی تفصیل الطبری وغیرہ میں موجود ہے۔

حضرت عثمانؓ کے خلاف مصر، کوفے اور بصرے میں سازشوں کے جال بچھے ہوئے تھے۔ اس ساری فضا میں جہاں تک حضرت عبدالرحمٰنؓ سے ہو سکا وہ حضرت عثمانؓ کا ساتھ دیتے رہے اور خیرخواہی اور نیک مشوروں سے تائید کرتے رہے۔ انہوں نے خلیفۂ ثالث کا زمانہ مدینۂ طیبہ کی خاموشی اور پرامن فضا میں گزارا اور خلافت کے استحکام کے لیے کوشاں رہے۔

حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے ۳۲ھ میں وفات پائی۔ ابن سعد نے ۷۵ سال کی عمر بتائی ہے، لیکن الاصابہ میں بہتر سال لکھا ہے اور شاید یہی صحیح ہے۔ وصیت کے مطابق (الاستیعاب) حضرت عثمانؓ نے جنازے کی نماز پڑھائی اور بقیع میں دفن کیے گئے۔

ثروت: حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف اغنیائے صحابہ میں تھے۔ ان کا اصل ذریعۂ معاش تجارت تھا، لیکن زراعت کا کام بھی وسیع پیمانے [illegible] (ابن سعد، ۳: ۸۹)۔

بنو نضیر کا حصّہ (کتاب مذکور، ص ۹۳)، جرف (استیعاب) اور مکّے کا آبائی مکان (ازوی) ان کی جائداد تھی۔ شام میں "سابل" نام کی اراضی خود آنحضرتؐ نے ان کے لیے تجویز کی تھی، لیکن فرمان نہیں لکھوایا تھا کیونکہ شام اس وقت تک فتح نہیں ہوا تھا (ابن سعد، ص ۸۹)۔

حضرت عبدالرحمٰنؓ نے بہت وافر دولت چھوڑی، لیکن ان کی فیاضی اور انفاق فی سبیل اللہ کے واقعات سے کتابیں بھری پڑی ہیں۔ ان کے مکارم اخلاق میں تقویٰ، حبِّ رسول، صدق و [illegible]، فیّاضی، اصابت رائے، ایثار، وفائے عہد، امانت، امر بالمعروف، رقّت قلب، انکسار، عیادت مرضی، شجاعت نمایاں ابواب ہیں۔ اصابت رائے کا اس سے بڑا ثبوت کیا ہوگا کہ انہیں حضرت عثمانؓ کی بیعت کے وقت حکم بنایا گیا تھا۔

ایثار کا یہ حال تھا کہ خلافت جیسے اہم اعزاز کو انہوں نے ہاتھ نہیں لگایا حالانکہ جب ارباب شوریٰ میں سے حضرت سعدؓ نے ان کی نسبت اپنی رائے دی تھی۔ اس لحاظ سے ان کا پلّہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے برابر ہو گیا تھا۔ اسی طرح ان کے دوسرے اوصاف حسنہ تھے۔ انہوں نے وقتاً فوقتاً قومی اور مذہبی ضرورتوں کے لیے گرانقدر رقمیں دیں۔ سورۂ براءۃ کے نزول کے موقع پر چار ہزار درہم پیش کیے؛ دو بار چالیس، چالیس ہزار دینار وقف کیے؛ جہاد کے لیے پانچ سو گھوڑے اور پانچ سو اونٹ حاضر کیے (اسد الغابۃ)؛ ایک دفعہ اپنی ایک زمین چالیس ہزار دینار میں حضرت عثمانؓ کے ہاتھ فروخت کی اور ساری رقم فقرائے بنی زہرہ، اہل حاجت اور امّہات المؤمنین میں تقسیم کردی (ابن سعد)؛ وفات کے وقت پچاس ہزار گھوڑے راہ خدا میں وقف کیے اور اصحاب [illegible] کے لیے چار چار سو دینار کی وصیت کی (اس وقت سو اصحاب بدر بقید حیات تھے، جن میں حضرت عثمانؓ بھی تھے (اسد الغابہ)۔ یہ مجموعی رقم چالیس ہزار دینار ہوئی)؛ امہات المؤمنین کے لیے ایک باغ کی وصیت کی، جو چار لاکھ درہم میں فروخت ہوا؛ ایک دفعہ ایک جائداد (بنو نضیر والی) پیش کی، جو چالیس ہزار دینار میں [illegible] کے ہاتھ فروخت ہوئی تھی (ابن سعد)۔ عام صدقات و خیرات کا معاملہ اس سے الگ تھا۔

ہمت کا یہ حال تھا کہ مکّے سے خالی ہاتھ آئے تھے۔ مدینے آکر بازار قینقاع میں نہایت معمولی پیمانے پر کام شروع کیا۔ باوجودیکہ ان کے مؤاخاۃ کے انصاری بھائی کا انصار کے ممتاز دولت مندوں میں شمار ہوتا تھا اور انہوں نے آدھا مال دینے کی درخواست بھی کی تھی، لیکن حضرت عبدالرحمٰنؓ کی ہمت نے جواب دیا: "خدا تمہارے مال و دولت میں برکت دے! مجھے اس کی ضرورت نہیں!" پھر رفتہ رفتہ کاروبار کو اتنی ترقی دی کہ امیّہ بن خلف سے اس کے لیے معاہدہ کیا اور وہ کاروبار اتنا چمکا کہ حضرت عبدالرحمٰنؓ صحابہ کے غنی ترین افراد میں شمار ہونے لگے۔

حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف رضی اللہ عنہ صحابۂ کرام میں بلند رتبے کے مالک تھے۔ حدیث کی رو سے وہ عشرۂ مبشرہ میں سے تھے اور شیخینؓ کی نظر میں بہت محترم تھے۔ ابونعیم کا بیان ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے روایت کی تو ان کی نسبت یہ الفاظ فرمائے: "العدل الرضی" (اصابہ)۔ واقدی نے ایک روایت نقل کی ہے کہ حضرت عبدالرحمٰنؓ ان بزرگوں میں تھے، جو عہد نبوتؐ میں فتویٰ دیتے تھے (حوالۂ [illegible]) [illegible] جو روایت اوپر نقل کی گئی ہے

اس میں بھی آنحضرتؐ نے ان کے متعلق تحسین کے الفاظ فرمائے ہیں۔ حضرت عمرؓ کے عہد میں فقہ کا جو حصّہ منضبط ہوا اس میں حضرت عبدالرحمٰنؓ کی آرا بھی شامل ہیں کیونکہ وہ بھی اس عہد کی مجلس علمی کے ایک بڑے رکن تھے۔ حضرت عمرؓ نے وفات کے وقت ان کی نسبت فرمایا: ''عبدالرحمٰنؓ بن عوف بہت اچھے صائب الرائے ہیں۔ ان کی رائے ٹھیک اور صحیح ہوتی ہے۔ خدا کی طرف سے (غلط رائے سے) ان کی حفاظت کی جاتی ہے۔ (اگر وہ خلیفہ ہوں تو) تم ان کی بات ماننا'' (الطبری، ص ۲۷۷۹)۔ ان کا اصحاب شوریٰ میں ہونا، حضرت سعدؓ کا ان کی خلافت کے لیے رائے دینا، اصحاب شوریٰ کا ان کو حکم بنانا، یہ تمام باتیں ان کی فضیلت ظاہر کرتی ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی مدنظر رکھا جائے کہ حضرت عمرؓ نے مجوس سے جزیہ نہیں لیا تھا، یہاں تک کہ عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے شہادت دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ہجر کے مجوس سے جزیہ لیا تھا'' (البخاری، کتاب الجزیۃ والموادعۃ مع اہل الذمۃ والحرب، باب ۱)۔ شام میں جب وبا پھیلی اور حضرت عمرؓ نے دریافت کیا کہ طاعون زدہ مقام سے نکلنا جائز ہے یا نہیں تو حضرت عبدالرحمٰنؓ ہی کی رائے پر عمل ہوا۔ میراث نبویؐ کا عہد صدیقی میں معاملہ اٹھا تو حضرت عبدالرحمٰنؓ ہی کی رائے کو ترجیح دی گئی۔ جب ایران فتح ہوا اور حضرت عمرؓ کے سامنے یہ مسئلہ آیا کہ آتش پرستوں کے ساتھ کیا سلوک ہونا چاہیے تو اس وقت حضرت عبدالرحمٰنؓ ہی نے اس عقدے کو حل کیا اور بتایا کہ آنحضرتؐ نے ان لوگوں کے ساتھ اہل کتاب کی روش اختیار کی تھی اور انھیں ذمّی قرار دیا تھا (کتاب الخراج، ص ۷۳)۔ ان باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے علم و تفقہ سے خلفائے راشدینؓ اور خلافت کو کیسے اہم اور ضروری موقعوں پر فائدہ پہنچا۔

ان کی اولاد ذکور بیس اور اولاد اناث آٹھ بیان کی گئی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن سعد، ۳/۱: ص ۸۷ تا ۹۷؛ (۲) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۳: ۳۱۳ تا ۳۱۷؛ (۴) ابن حجر: الاصابۃ، ۲: ۹۹۹ تا ۱۰۰۱؛ (۵) سیر اعلام النبلاء، ۱: ۴۶ تا ۶۲؛ (۶) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ؛ (۷) البلاذری: انساب الاشراف، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ (۸) معین الدین ندوی: سیر الصحابہ، ج ۲: مہاجرین حصہ اول، اعظم گڑھ ۱۹۵۱ع۔

(سعید انصاری [تلخیص از ادارہ])

عبدالرحمٰن بن عیسیٰ: رک بہ ابن الجراح۔ *

عبدالرحمٰن بن القاسم: رک بہ ابن القاسم۔ *

عبدالرحمٰن بن محمد: رک بہ ابن خلدون۔ *

عبدالرحمٰن بن محمد بن ابی عامر: * المعروف بہ شنجُول یا سنجول (Sanchuelo)، یعنی چھوٹا شانجہ یا سانکو (Sancho) کیونکہ اس کی ماں ببلونہ (Pamplona) کے بشکنسی (Basque) بادشاہ سانکو غرسیہ (Garcia) دوم ابارقہ (Abarca) کی بیٹی تھی، مشہور حاجب المنصور [رک بآں] محمد بن ابی عامر کا بیٹا۔ وہ ۱۹ صفر ۳۹۹ھ/۲۰ اکتوبر ۱۰۰۸ع کو اپنے بڑے بھائی عبدالملک المظفر کی وفات پر اموی خلیفہ ہشام ثانی المؤید باللہ کی رضامندی سے عبدالملک کا جانشین بنا۔

عبدالرحمٰن شنجول شستہ اخلاق و عادات کا مالک نہ تھا۔ اس کے ساتھ ہی وہ متکبّر اور عیّاش بھی تھا۔ اس نے قرطبہ میں برسر اقتدار آتے ہی

بے در پے کئی غلط قدم اٹھائے اور سارے عمائد کو اپنا مخالف بنا لیا ۔ سب سے پہلے اس نے ہشام ثانی سے اپنے لیے "ولی عہد سلطنت" کا منصب حاصل کیا ۔ اس دستاویز کا متن اب تک محفوظ ہے جس کی رو سے یہ منصب اسے عطا ہوا تھا؛ اس پر ربیع الاول ۳۹۹ھ/نومبر ۱۰۰۸ء کی تاریخ درج ہے ۔ قرطبہ کے لوگوں نے اسے ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا کیونکہ وہ عامری حاجب کے بربر نواز رجحانات کی وجہ سے پہلے ہی دل برداشتہ ہو رہے تھے ۔ جب عبدالرحمٰن نے غلطی سے موسم سرما میں لیونش (León) کی سلطنت کے خلاف مہم لے جانے کا فیصلہ کیا تو قرطبہ میں ایک حزب مخالف قائم ہو گئی ۔ اس جماعت نے محمّد بن ہشام بن عبدالجبّار اموی کو تخت پر بٹھا دیا، جس نے سب سے پہلا حکم یہ صادر کیا کہ مَدِیْنَۃ الزَّھْراء [رک بآں] میں بنو عامر کا محل تباہ کر دیا جائے ۔ اس کا ردعمل یہ ہوا کہ عبدالرّحمٰن بڑی بے دلی کے ساتھ قرطبہ کی طرف لوٹا، لیکن اس سفر مراجعت کے دوران میں اس کے بہت سے سپاہی اس کا ساتھ چھوڑ گئے اور اسے دارالسّلطنت سے کچھ فاصلے پر اموی مدّعی خلافت کے ایلچیوں نے گرفتار کر لیا، جس نے اسے ۳ رجب ۳۹۹ھ/۳ مارچ ۱۰۰۹ء کو مروا دیا ۔

مآخذ : (۱) E. Levi-Provençal : *Hist. Esp. mus.*, ۲ : ۲۹۱ تا ۳۰۴ ۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

٭ **عبدالرّحمٰن بن مروان بن یونس** : المعروف بہ ابن الجِلّیقی، ان باغیوں کا مشہور سرغنہ جنہوں نے تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں اندلس کے مغرب میں علم بغاوت بلند کیا تھا ۔ اس کا تعلق نومسلموں (مُوَلَّدُوْن) کے ایک خاندان سے تھا، جو اصلاً پرتگال کے شمالی حصے کا رہنے والا تھا، لیکن ماردہ (Mérida) میں آ بسا تھا ۔ اگرچہ وہ اس وقت قرطبہ کے حکمران کی طرف سے ماردہ کا حاکم رہ چکا تھا، تاہم عبدالرّحمٰن نے ۲۵۴ھ/۸۶۸ء میں اموی امیر محمّد الاوّل کے خلاف بغاوت کر دی ۔ امیر نے اس کا محاصرہ کر لیا اور شہر کے مسخر ہو جانے پر اسے قرطبہ میں رہنے پر مجبور کر دیا؛ چنانچہ وہ ۲۶۱ھ/۸۷۵ء تک دارالسّلطنت میں رہا ۔ اس کے بعد ماردہ کے علاقے میں واپس آ کر اس نے قرطبہ کی اطاعت کا جوا اپنی گردن سے اتار پھینکا اور اپنے قلعے حصن الحنش میں مورچہ بند ہو کر بیٹھ گیا ۔ امیر محمّد الاوّل نے اسے پھر اطاعت پر مجبور کر دیا اور اب کے اسے بطلیوس (Badajoz) میں رہنے کا حکم دیا ۔ تھوڑے ہی عرصے بعد ابن الجلّیقی نے بغاوت کا علم پھر بلند کر دیا ۔ اس مرتبہ پرتگال (Porto) کا مولّد امیر سعدون السُّرنباقی اور اشتوریاس (Asturias) اور لیون (León) کا بادشاہ الفانسو سوم اس کی پشت پر تھے ۔ باغیوں نے شاہی سپہ سالار ہاشم بن عبدالعزیز کو اچانک حملہ کر کے منارات الستر Sierra de Hornachos کے علاقے میں گرفتار کر لیا اور عیسائی بادشاہ کے حوالے کر دیا، جس نے ایک بھاری فدیہ لے کر اسے چھوڑا ۔ ابن الجلّیقی کو یہ خوف تھا کہ قرطبہ کی حکومت اس کے خلاف سنگین اقدام کرے گی، اس لیے اس نے الفانسو سوم کے ہاں پناہ لی ۔ عیسائیوں کے ملک میں آٹھ سال رہنے کے بعد وہ ۲۷۱ھ/۸۸۴ء میں بطلیوس کو لوٹ آیا ۔ اب کے اس نے حکومت قرطبہ سے ایک سمجھوتا کر لیا، جس کی رو سے اسے ایک باقاعدہ ریاست پر حکومت کرنے کی اجازت مل گئی ۔ یہ ریاست وادی آنہ (Guadiana) کی سرزمین اور اس علاقے کے جنوبی حصے پر مشتمل تھی

جو اب پرتگال کہلاتا ہے۔ امیر المنذر اور امیر عبداللہ کے زمانے میں عبدالرحمن آزادانہ حکومت کرنے لگا اور اپنی وفات (۲۷۶ھ/۸۸۹ء) تک خود مختار حکمران رہا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا مروان اس کا جانشین ہوا، جو اس کے بعد صرف دو ماہ تک زندہ رہا۔ ازاں بعد اس کا پوتا عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن مسند حکومت پر بیٹھا۔ اس نے ۳۱۰ھ/۹۲۳ء میں وفات پائی۔ اس کی جگہ اس کے بیٹے عبدالرحمن نے لی۔ ابن جلیقی کا یہ پڑپوتا آخرکار ۳۱۸ھ/۹۳۰ء میں عبدالرحمن الثالث کی اطاعت قبول کرنے پر مجبور ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن حیان: المقتبس، امیر محمد اول کے عہد کے واقعات؛ (۲) F. Codera: *Los Benimeruán en Mérida y Badajoz*، در *Estudios crit. de hist. ar. esp.*، ۹ : ۲۸۷ ببعد؛ (۳) E. Lévi-Provençal: *Hist. Esp. mus.*، ۱ : ۲۵۵ ببعد، ۲۸۶ و ۲ : ۳۳ تا ۳۵۔

(E. Lévi-Provençal)

* **عبدالرحمن بن ہشام**: مراکش کا علوی سلطان (رک بآن علویہ)، جو ۱۲۰۳ھ/۱۷۸۹-۱۷۹۰ء میں پیدا ہوا۔ ۵ ربیع الاول ۱۲۳۸ھ/۲۰ نومبر ۱۸۲۲ء کو فاس میں اس کی بادشاہت کا اعلان کیا گیا۔ وہ اپنے چچا مولائی سلیمان کا جانشین ہوا، جس نے اسے اپنا ولی عہد مقرر کیا ہوا تھا۔ ہر چند کہ لوگوں نے اسے کسی خاص الجھن کے بغیر اپنا بادشاہ تسلیم کر لیا، تاہم اسے اپنے عہد حکومت میں متعدد قبائلی بغاوتیں فرو کرنی پڑیں، مثلاً ۱۲۴۰ھ/۱۸۲۴-۱۸۲۵ء، ۱۲۵۹ھ/۱۸۴۳ء، ۱۲۶۶ھ/۱۸۵۰ء اور ۱۲۷۳-۱۲۷۵ھ/۱۸۵۷-۱۸۵۸ء میں بنو زمور، ۱۲۴۱ھ/۱۸۲۵ء میں بنو زروال، ۱۲۴۳ھ/۱۸۲۷-۱۸۲۸ء میں شیاظمہ، ۱۲۶۵ھ/۱۸۴۹ء میں عامر اور زعائر اور ۱۲۶۹ھ/۱۸۵۳ء میں بنو مطیر کی شورش؛ تاہم سب سے زیادہ خطرناک دو بغاوتیں تھیں: اول ۱۲۴۴ھ/۱۸۲۸ء میں شراردہ کی اور دوم ۱۲۴۷-۱۲۴۸ھ/۱۸۳۱-۱۸۳۲ء میں وَدایا کے جیش (guich) کی۔ سلطان نے فاس الجدید کا محاصرہ کر لیا، جہاں باغیوں نے مورچے بنا رکھے تھے اور شہر کو فتح کرنے کے بعد اس نے باغیوں کو شہر بدر کر کے مراکش کے قریب رباط اور العرائش (Larache) میں منتشر کر دیا۔

مولائی عبدالرحمن کو اقوام یورپ کے ساتھ تعلقات قائم کرنے میں پے درپے ناکامیاں ہوئیں، جن کی وجہ سے اسے جارحانہ اقدامات اور توسیع مملکت کے سلسلے میں اپنی پہلی تجاویز ترک کرنا پڑیں۔ انگریزوں نے ۱۸۲۸ء میں طنجہ کی ناکہ بندی کر لی اور آسٹریا والوں نے ۱۸۲۹ء میں اپنے تجارتی جہازوں کی ضبطی کے خلاف انتقامی کارروائی کے طور پر العرائش، ارزلہ اور تطوان پر گولہ باری کی۔ سلطان کی کوشش یہ تھی کہ دوبارہ ایک چھاپہ مار بحری بیڑا تیار کرے لیکن ان واقعات کے پیش نظر اس نے یہ ارادہ ترک کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی الجزائر میں فرانس کی عسکری فتوحات نے سلطان کو مجبور کر دیا کہ سابقہ ریجنسی (Regency) کے علاقے میں مداخلات کے حق سے دست بردار ہو جائے۔ ۱۸۳۰ تا ۱۸۳۲ء کے دوران میں سلطان نے تلمسان، ملیانا اور المدیہ Media میں اپنے خلفا مقرر کر کے اپنی مملکت کے مشرق میں اپنے دائرۂ اثر و رسوخ کو وسیع تر کرنے کی سعی کی، لیکن ان علاقوں کی فتنہ آرائی، نیز حکومت فرانس کے احتجاج کی وجہ سے سلطان اپنے خلفا کو واپس بلانے یا ان کی سرپرستی کرنے سے دست بردار ہونے پر مجبور ہو گیا۔ ۱۸۳۲ سے ۱۸۳۴ء تک اس نے [illegible] امیر عبدالقادر کو اخلاقی اور

مالی امداد دی اور جب اس نے اپنی جد و جہد کو جاری رکھنے کی غرض سے مراکش کی سرزمین میں پناہ لی تو سلطان نے اپنے حلیف کی خاطر فرانس سے جھگڑا مول لینے سے بھی دریغ نہ کیا، لیکن ان شکستوں کے باعث جو سلطان کو [illegible] کی جنگ (۱۴ اگست ۱۸۴۴ء) اور طنجہ و موگادور Mogador پر گولہ باری (۶ و ۱۵ اگست) کے سلسلے میں ہوئیں، سلطان مجبور ہو گیا کہ امیر مذکور کو قانونی حمایت سے محروم قرار دے (معاہدۂ طنجہ، ۱۰ اکتوبر ۱۸۴۴ء)۔ ۱۸۴۷ء میں سلطان نے اسے اپنے ملک سے باہر نکال دینے کا فیصلہ کیا اور امیر نے مجبوراً اپنے آپ کو فرانسیسیوں کے حوالے کر دیا۔ اس کی رعایا سے چند ایسی حرکات بھی سرزد ہوئیں جن کی وجہ سے اس کے تعلقات بیرونی اقوام سے زیادہ بگڑ گئے، مثلاً ہسپانیہ کے قائم مقام قونصل درمون Darmon کا قتل (۱۸۴۴ء) اور ایک فرانسیسی پال رے (Paul Rey) کا قتل (۱۸۵۰ء)، نیز بادبانی جہاز "کیورڈ روز" (Chaired Rose) کی غارتگری (۱۸۵۱ء)؛ لیکن سلطان عام طور پر دھمکیوں یا طاقت کے استعمال، مثلاً سلا Salé کی گولہ باری (۱۸۵۱ء) کے سامنے عموماً جھک جاتا رہا۔

اس کے عہد حکومت میں پرتگال (۱۸۲۳ء)، انگلستان (۱۸۲۴ء، ۱۸۲۷ء)، سردینیا (۱۸۲۵ء)، ہسپانیہ (۱۸۲۵ء)، فرانس (۱۸۲۵ء، ۱۸۴۴ء)، آسٹریا (۱۸۳۰ء)، نیپلز (۱۸۳۴ء)، ریاست ہائے متحدۂ امریکہ (۱۸۳۶ء)، سوڈان اور ڈنمارک (۱۸۴۴ء) نے مراکش کے ساتھ تجارتی معاہدات کی تجدید یا تکمیل کی۔

مولائی عبدالرحمٰن ایک نیک دل حکمران اور منتظم بادشاہ تھا۔ اس نے [illegible] عمارتیں تعمیر کرائیں یا انہیں بحال کرایا، مثلاً فاس میں مسجد مولائی ادریس، مکناسہ اور سلا میں جامع مسجد کا مینار اور فصیل، طنجہ کی بندرگاہ، آسفی، مزغان (الجدیدہ) اور مراکش میں جامع ابو حسون، جامع المغاربہ اور جامع الوسطٰی اور اجدال میں شجرکاری، وغیرہ۔ وہ ۲۹ محرم الحرام ۱۲۷۶ھ / ۲۸ اگست ۱۸۵۹ء کو مکناسہ میں فوت ہوا۔

مآخذ: (۱) الناصری السلاوی: الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۴: [illegible] تا [illegible]، و مترجمہ E. Fumey در AM، [illegible] ۱۹۰۶ء، ص [illegible]؛ (۲) ابن زیدان: اتحاف [illegible] تاریخ مکناس، رباط [illegible]، ۵: [illegible]؛ (۳) [illegible] Maroc : Freiherr von Augustin [illegible] ; Description et histoire du Maroc : L. Godard (۴) ; [illegible] : L. Cailé (۵) ; [illegible] Le dernier exploit des corsaires du Bou Regreg [illegible] ; Les relations (۶) [illegible] de la France et du Maroc [illegible] ; (۷) [illegible] ; (۸) [illegible] Histoire de la France et du Maroc [illegible] ; (۹) [illegible] ; (۱۰) [illegible] Charles Fagerström [illegible] chargé d'affaires de France ; (۱۱) [illegible] Maroc (1830-1843) ; Les rapports de la France et de l'Espagne au Maroc pendant [illegible] (1845-1847) [illegible]۔

(PH. DE COSSÉ BRISSAC)

عبدالرحمٰن خان: * (تقریباً ۱۸۴۴ تا ۱۹۰۱ء)، امیر افغانستان، افضل خان کا بیٹا تھا۔ وہ امیر دوست محمد خان کے ان بیٹوں میں سے [illegible] سب سے بڑا تھا۔ دوست

محمّد خان افغانستان میں بارک زئی خاندان کا بانی تھا۔ ۱۸۵۳ء میں عبدالرحمٰن خان افغانی ترکستان گیا، جہاں اس کا والد بلخ کے حاکم کی حیثیت سے متعیّن تھا۔ نوعمر ہونے کے باوجود اس نے ان متعدّد لڑائیوں میں حصہ لیا، جن کی بدولت دوست محمّد خان کی سلطنت کتغان، بدخشان اور درْواز تک وسیع ہوگئی۔ دوست محمّد نے ۱۸۶۳ء میں اپنی وفات سے پہلے اپنے چھوٹے بیٹے شیر علی کو ولی عہد بنا دیا، اور دونوں بڑے بیٹوں افضل خان اور اعظم خان کو نظر انداز کر دیا، چنانچہ شیر علی کی تخت نشینی اس پنج سالہ برادر کشی جنگ کا باعث بن گئی، جس میں انیس برس کے جوان سال عبدالرّحمٰن کو بھی الجھنا پڑا۔ اس کے والد افضل خان کو عارضی کامیابی کے بعد شکست ہوئی اور اسے قید کر دیا گیا۔ اس پر عبدالرّحمٰن بھاگ کر بخارا چلا گیا۔ ۱۸۶۶ء میں جب شیر علی قندھار میں تھا تو عبدالرّحمٰن نے اس کی غیر حاضری سے فائدہ اٹھایا اور سپہ سالار رفیق خان کی مدد سے، جو شیر علی کا ساتھ چھوڑ آیا تھا، کابل پر قبضہ کر لیا۔ شیخ آباد میں شیر علی کی افواج کو شکست ہوئی اور غزنی بھی فتح ہوگیا۔ اب افضل خان کے امیر ہونے کا اعلان کیا گیا اور اس کے نام کا سکّہ بھی جاری ہوا۔ ۱۸۶۷ء میں کلاتِ غلزئی پر شیر علی کو دوبارہ شکست ہوئی اور اسے قندھار سے بھی بھاگنا پڑا۔ اسی سال افضل خان فوت ہو گیا۔ عبدالرّحمٰن کو امید تھی کہ لوگ اب اسے اپنا امیر منظور کر لیں گے، لیکن مصلحت اسی میں دیکھی کہ اپنے چچا اعظم خان کے حق کی تائید کرے۔ ان کی متّحدہ افواج کو شیر علی اور اس کے بیٹے یعقوب خان نے غزنی کے قریب زنّہ خان کے مقام پر زبردست شکست دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عبدالرّحمٰن ایک بے خانماں جہاں گرد بن کر رہ گیا۔ وہ پہلے وزیرستان میں گھومتا رہا اور پھر ایران چلا گیا، پھر مشہد سے صحرائے قراقُرم کو عبور کر کے وہ خیوہ اور سمرقند میں جا نکلا۔ تاشقند میں وہ روسی گورنر جنرل کاف مان Kaufman سے ملا اور اس سے شیر علی کے خلاف فوجی مدد مانگی۔ یہ درخواست مسترد کر دی گئی، البتہ اس کا وظیفہ مقرر کر دیا گیا اور اسے سمرقند میں رہنے کی اجازت مل گئی۔ یہاں وہ گیارہ برس، یعنی دوسری افغان جنگ (۱۸۷۸ء تا ۱۸۸۰ء) میں برطانیہ کے ہاتھوں شیر علی کی شکست تک مقیم رہا۔

شیر علی کے فرار اور بعد ازاں موت کے بعد یعقوب خان تخت نشین ہوا، لیکن وہ اپنے شوریدہ سر قبائل کو قابو میں نہ رکھ سکا اور جب کابل کا برطانوی ریزیڈنٹ Cavagnari قتل ہوا تو یعقوب خان کو حکومت سے برطرف کر کے ہندوستان میں نظربند کر دیا گیا۔ اس طرح افغانستان کا تخت خالی رہ گیا۔

دریائے جیحون کی طرف روس کی پیش قدمی کے پیش نظر طے پایا کہ افغانستان کو متحد کر کے وہاں ایک ایسی مستحکم حکومت قائم کی جائے جو انگریزوں کی حلیف ہو اور اس طرح افغانستان روس اور برطانوی ہند کے درمیان ایک فاصل ریاست (buffer state) کا کام دے؛ چنانچہ امیر عبدالرّحمٰن خان کو، جو تخت کابل کا سب سے زیادہ طاقتور امیدوار تھا، اطلاع دی گئی کہ برطانیہ اسے کابل کا امیر تسلیم کرنے کو تیار ہے، بشرطیکہ وہ یہ تسلیم کر لے کہ افغانستان کے امور خارجہ کی باگ ڈور برطانیہ کے قبضے میں رہے گی۔ برطانیہ نے اسے اس امر کا بھی یقین دلا دیا کہ اگر اس کی قلمرو پر کسی اشتعال کے بغیر کوئی حملہ ہوا تو اس کی مدد کی جائے گی۔ زِمّہ کی کانفرنس (منعقدہ ۳۱ جولائی تا یکم اگست ۱۸۸۰ء) میں عبدالرّحمٰن نے

ان شرائط کو قبول کرایا (دستاویزات امور خارجہ، عدد ۵، ۳ ۔ ۱۱ : جو کابینۂ برطانیہ کے استعمال کے لیے چھاپی گئیں) ۔ تین سال بعد لارڈ رپن Rippon نے اس عہد نامے کی تجدید کی اور امیر کو بارہ لاکھ روپیہ سالانہ کی امداد اس مقصد کے لیے دینا منظور کی کہ وہ اپنی فوج کو تنخواہ دے سکے اور اپنی شمال مغربی سرحدوں کو مضبوط بنا سکے ۔ اب برطانیہ ایک ایسی فاصل ریاست کے دفاع کا عہد کر چکا تھا جس کی حدود غیر متعین تھیں ۔ امیر عبدالرحمٰن کے عہد کا سب سے بڑا واقعہ یہ ہے کہ سلطنت افغانستان کی سرحدیں حتی الامکان متعین اور واضح کی گئیں ۔ گو پنجدہ [رک بآں] کے واقعے کے باعث ۱۸۸۵ء میں روس اور برطانیہ کے درمیان جنگ چھڑنے کے زبردست امکانات پیدا ہوگئے تھے، تاہم روس اور برطانیہ کے ایک سرحدی کمیشن نے ۱۸۸۷ء تک افغانستان کی شمالی سرحد ذوالفقار سے نواح دُقچی، یعنی دریاے جیحون سے تقریباً چالیس میل دور، متعین کر دی ۔ سرحدوں کی تعیین کا پورا کام ۱۸۸۸ء میں ختم ہوا ۔ روس سے آخری سرحدی تنازع معاہدۂ پامیر (۱۸۹۵ء) کے ذریعے طے ہوا، جس کی رو سے افغان سرحد جھیل وکٹوریا اور تگدُمباش Tagdumbash کے درمیان متعین ہوئی ۔

جہاں تک روس کی استعماری سرگرمیوں کا تعلق تھا، امیر عبدالرحمٰن کی ہمدردیاں برطانیہ کے ساتھ تھیں، لیکن امیر کی یہ خواہش کہ وہ سرحد ہند کے رہنے والے تمام افغان قبائل کو اپنی قلمرو میں شامل کر لے، برطانیہ سے اس کے تعلقات کو زیادہ خوشگوار نہ بنا سکی ۔ بہرحال ۱۸۹۳ء کے معاہدۂ ڈیورنڈ Durand نے کشیدگی کو کسی قدر کم کر دیا ۔ اس معاہدے کی رو سے ہندوستان اور افغانستان کی سرحد متعین ہو گئی اور قرار پایا کہ کوئی حکومت اس سرحدی خط کے دوسری طرف دخل نہیں دے گی، لیکن افغانوں کی سازشیں ہندوستانی علاقے میں جاری رہیں اور ایک حد تک ۱۸۹۷ء کی عظیم شورش کا باعث بنیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ ۱۸۹۰ء کے بعد سے سرحد ہندوستان پر جتنے ہنگامے اٹھے، ان کے پیچھے بڑی حد تک افغانستان کا ہاتھ تھا ۔

امیر نے اپنے ملک کی سب سے بڑی خدمت یہ کی کہ داخلی بغاوتوں کو دبا دیا ۔ ۱۸۸۶ء میں طاقتور قبیلۂ غلزئی کی گردن توڑی، ۱۸۸۸ء میں اعظم خان کے بیٹے اسحٰق خان کی بغاوت کو فرو کیا اور آخر میں شوریدہ سر ہزارہ قبائل شدید جنگ کے بعد عبدالرحمٰن خان کی حکومت تسلیم کرنے پر مجبور ہوے ۔

۱۸۹۶ء میں غیر مسلم قبائلی کے علاقے کافرستان پر، جو چترال کے مغرب میں واقع ہے، قبضہ کیا گیا اور ان قبائل کو مسلمان بنا لیا گیا ۔ امیر کی وفات ۱۹۰۱ء میں ہوئی اور اس کا بیٹا حبیب اللہ خان اس کا جانشین ہوا ۔

مآخذ : (۱) *Parliamentary Papers, Central Asia*، ۱۸۷۸ء–۱۸۸۱ء، ۱۸۸۵ء، ۱۸۸۸ء؛ (۲) Gray J. A. : *My Residence at the Court of the Ameer*، ۱۸۹۵ء؛ (۳) S. Wheeler : *The Ameer Abdur Rahman*، ۱۸۹۵ء؛ (۴) سلطان محمد خان : *Life of Abdur Rahman*، دو جلدیں، ۱۹۰۰ء، جن میں سے پہلی جلد امیر عبدالرحمٰن کے خود نوشت سوانح کا ترجمہ ہے؛ (۵) C. C. Davies : *The problem of the North-West Frontier, 1890-1908*، ۱۹۳۲ء؛ (۶) W. K. Fraser-Tytler : *Afghanistan*، ۱۹۵۰ء؛ (۷) M. Longworth Dames، در [آ] لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ ۔

(C. Collin Davies)

* **عبدالرّحیم بن علی**: رَکَ بہ القاضی الفاضل۔

* **عبدالرّحیم بن محمّد**: رَکَ بہ ابن نُباتَہ۔

* **عبدالرّحیم خان خاناں (مِرزا)**: سپہ سالار، مُدبّر اور عالم، جو ۱۴ صفر ۹۶۴ھ/۱۷ دسمبر ۱۵۵۶ء کو لاہور میں پیدا ہوا۔ وہ اکبر کے پہلے ''وکیل'' بَیْرم خان [رَکَ باں] کا بیٹا تھا، جو قَرَہ قُویُونلُو ترکمانوں کی ایک شاخ بہارلو سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کی ماں جمال خان میواتی کی بیٹی تھی، جس کی بڑی بہن سے شہنشاہ ہمایوں کی شادی ہوئی تھی۔ وہ چار سال کا تھا کہ اس کا باپ قتل ہو گیا۔ اکبر نے خود اس کی پرورش کی اور اعلیٰ تعلیم و تربیت دلائی۔ اکبر ہی سے اس نے مرزا خان کا لقب پایا۔ ۱۵۷۲ء میں وہ اکبر کے ہمراہ گجرات گیا۔ ازاں بعد سیّد احمد بارھہ کی اتالیقی میں ضلع پٹن کا حاکم بنا دیا گیا، جہاں اس کا باپ قتل ہوا تھا۔

جُمادی الاُولیٰ ۹۸۱ھ/اگست ۱۵۷۳ء میں جب اکبر گجرات پر اپنی عاجلانہ تاریخی یلغار کرنے پر مجبور ہوا تو وہ بھی اس کا ہم رکاب تھا۔ سَرنال کی جنگ میں، جس میں باغی میرزاؤں کا استیصال کیا گیا، قلب لشکر کی قیادت میں وہ بھی شریک تھا۔ ۱۵۷۶ء میں اسے گجرات کا والی مقرر کیا گیا، لیکن صوبے کے نظم و نسق کو فی الواقع سنبھالنے کی خدمت وزیر خان ہَرَوی کے سپرد ہوئی۔ اسی سال اسے میواڑ کی مہم پر بھیجا گیا۔ ۱۵۷۸ء میں اس نے کوکنڈہ اور کنبھل میر کو فتح کرنے میں حصہ لیا۔ ۱۵۸۲ء میں شہنشاہ اکبر نے اس پر اپنے عظیم اعتماد کی علامت کے طور پر اسے ''میر عَرْض'' کے عہدے پر مامور کر دیا۔ اس سے پہلے اس منصب کے فرائض سات منصب دار مل کر سرانجام دیا کرتے تھے۔ اسے رنتھمبور کی جاگیر بھی عطا ہوئی اور اس علاقے میں امن قائم کرنے کا حکم دیا گیا۔ ۱۵۸۲ء میں وہ اکبر کے بیٹے سلیم کا اتالیق مقرر ہوا، جو اس وقت تیرہ سال کا تھا۔ ۱۵۸۳ء میں اسے مظفر شاہ گجراتی کی بغاوت کو فرو کرنے کی خدمت تفویض ہوئی۔ اس نے محرم ۹۹۲ھ/جنوری ۱۵۸۴ء میں مظفر کی زبردست طاقت کو سَرکھیج اور ناندوت کی جنگوں میں کچل ڈالا۔ اس کی فتحمندانہ خدمات کے اعتراف کے طور پر اسے ''خان خاناں'' کا لقب ملا اور اس وقت کا سب سے بڑا منصب پنج ہزاری بھی عطا ہوا۔ گجرات کی کمان اسی کی تحویل میں رہی۔ اس نے کاٹھیاواڑ میں مظفر کا تعاقب کیا اور ۱۵۸۵ء میں نوان نگر کو مسخر کر لیا۔ ۱۵۸۷ء میں جب خان خاناں دربار شاہی میں حاضری دینے کے لیے گیا تو اس کی عارضی غیر حاضری کے دوران میں مظفر نے پھر بغاوت کا عَلَم بلند کر دیا؛ چنانچہ خان خاناں فوراً واپس گیا اور صوبے میں دوبارہ امن قائم کیا۔ اگلے سال جب مشترکہ ولایت کا طریق رائج کیا گیا تو قلیج خان کو اس کا شریک حکومت بنا دیا گیا۔ ۱۵۸۷ء میں اسے دربار شاہی میں رہنے کی اجازت مل گئی، اگرچہ گجرات کا برائے نام والی وہی رہا۔ ۱۵۸۹ء میں گجرات کا صوبہ اس کی تحویل سے لے کر اس کی بیوی ماہ بانو کے بھائی مرزا عزیز کوکہ کے حوالے کر دیا گیا۔

اسی سال وہ دربار شاہی کے اعلیٰ منصب پر فائز ہوا اور شہنشاہ کا وکیل بنا دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی اسے جَونپور کی جاگیر بھی عطا ہوئی۔ اسی سال اس نے شہنشاہ کی خدمت میں بابر نامہ کا فارسی ترجمہ، جو اس نے واقعات

بابری کے عنوان سے کیا تھا، پیش کیا۔ ۱۵۹۰-۱۵۹۱ء میں اسے اس کی خواہش کے خلاف جونپور کے بجائے ملتان اور بھکر کی جاگیر عطا ہوئی اور اس فوج کا سالار بنا دیا گیا جو قندھار اور ٹھٹھہ کو سر کرنے کی غرض سے بھیجی گئی تھی۔ اس وقت ٹھٹھہ پر جانی بیگ ترخان قبضہ جمائے بیٹھا تھا۔ ابوالفضل کا بیان ہے کہ عبدالرحیم نے قندھار پر چڑھائی کرنے کے بجائے زیادہ مال غنیمت حاصل کرنے کے خیال سے ٹھٹھہ کا رخ کر لیا۔ بنابریں قندھار کی مہم اکبر کے بیٹے دانیال کے حوالے کر دی گئی۔ ۱۰۰۰ھ/۱۵۹۱-۱۵۹۲ء میں ٹھٹھہ کی فتح پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ مرزا جانی بیگ نے اپنی ایک بیٹی عبدالرحیم کے بیٹے شاہنواز خان (ایرج) کو بیاہ دی اور عبدالرحیم کے ساتھ دربار شاہی میں چلا آیا۔

۱۵۹۳ء میں اسے شہزادۂ دانیال کی مدد پر مامور کیا گیا، جسے دکن کی ایک مہم کی قیادت دی گئی تھی، لیکن عبدالرحیم کے مشورے پر یہ مہم منسوخ کر دی گئی۔ دو سال بعد جب دکن کی تسخیر کا کام ایک دوسرے شہزادے مراد کے سپرد کیا گیا تو عبدالرحیم کو بھیلسا کی جاگیر عطا ہوئی اور شہزادے کی مدد کرنے کا حکم ملا۔ اس کے بعد مختصر سے وقفوں کو چھوڑ کر تقریباً تیس سال تک وہ دکن ہی میں مامور رہا۔ چونکہ خان خاناں نے شاہزادۂ مراد کے ہاں جانے میں دیر کر دی تھی، اس لیے مراد اس سے بدظنی سے پیش آیا، چنانچہ اس نے معرکے میں پرجوش حصہ نہ لیا۔ پھر کسی ایک موقع پر اس نے کچھ سرگرمی دکھائی اور وہ اس طرح کہ بیجاپور کے سہیل خان کی فوج کو جو اس کی فوج سے تعداد میں بہت زیادہ تھی، ۱۵۹۷ء کی ایک اہم لڑائی میں شکست دی۔ شہزادے کے ساتھ اس کے تعلقات کشیدہ ہی رہے، تاآنکہ ۱۵۹۸ء میں اسے دکن سے واپس بلا لیا گیا۔

۱۵۹۹ء میں مراد فوت ہو گیا اور دکن میں دانیال مامور ہوا۔ عبدالرحیم کو حکم ملا کہ وہ دانیال کے ساتھ مل کر احمد نگر کا محاصرہ کرے، جس کی مدافعت میں چاند بی بی بڑی شجاعت و شہامت کے ساتھ جان لڑا رہی تھی۔ احمد نگر کے سقوط کے بعد دانیال اس ولایت کی حکومت پر مامور ہوا اور اس نے عبدالرحیم کی بیٹی جانی بیگم سے شادی کر لی۔ ۱۶۰۱ء میں عبدالرحیم کو احمد نگر جانے اور اس علاقے میں امن قائم کرنے کا حکم ملا اور اگلے سال اسے برار، پتھری اور تلنگانہ کی سپہ سالاری بھی مل گئی۔

جب شہزادۂ سلیم، جہانگیر کا لقب اختیار کر کے تخت پر بیٹھا تو عبدالرحیم دکن میں تھا۔ نئے شہنشاہ نے اسے اپنے منصب پر بحال رکھا اور اسے مزید تسلی دینے کے لیے مقرب خان کو خصوصی طور پر اس کے پاس بھیجا۔ جب احمد نگر کے نظام شاہی خاندان کے سپہ سالار ملک عنبر نے ان علاقوں کو جن پر مغل قابض ہو گئے تھے، از سر نو حاصل کرنے کے لیے دلیرانہ اقدامات شروع کیے تو عبدالرحیم نے شہنشاہ کی خدمت میں عرض کی کہ اگر مجھے پوری کمک دی جائے تو میں اس فتنے کو توڑ سکتا ہوں؛ چنانچہ جہانگیر کے بیٹے پرویز کی زیر قیادت ایک لشکر جرار عبدالرحیم کی مدد کے لیے بھیجا گیا۔ لیکن فوجی سالاروں میں اتحاد عمل نہ ہونے کی وجہ سے عبدالرحیم ۱۶۱۰ء میں ملک عنبر سے ایک ذلت آمیز معاہدہ طے کرنے پر مجبور ہو گیا؛ چنانچہ اسے بطور اہانت واپس بلا لیا گیا اور بدانتظامی و غداری کے الزامات اس پر لگائے

گئے۔ بہرحال جلد ہی اس کا قصور معاف کر دیا گیا اسے کالپی اور قنوج کی جاگیریں عطا ہوئیں اور ان اقطاع میں بغاوت کو دبانے کی خدمت تفویض ہوئی۔ دکن میں مغلوں کی قسمت کا ستارہ یاور نہ ہوا تھا، اس لیے ۱۰۲۱ھ/۱۶۱۲ء میں عبدالرحیم کو پھر دکن کی مہمات پر مامور کیا گیا لیکن وہ صورت حال کو کسی حد تک سنبھال لینے سے زیادہ کچھ نہ کر سکا، حتّٰی کہ ۱۶۱۶ء میں شہزادۂ پرویز کو واپس بلا لیا گیا اور اس کی جگہ شہزادہ خرّم (بعد میں شاہجہان) کو لشکر جرار کے ساتھ دکن کی طرف بھیجا گیا۔ ملک عنبر کو شکست ہوئی اور اس نے ۱۶۱۷ء میں ایک معاہدہ کیا جس کی رو سے مغلوں کے تمام علاقے انہیں لوٹا دیے گئے۔ ۱۶۲۰ء میں اس نے مغلوں کے علاقے پر پھر حملہ کیا اور شاہجہان کے ہاتھوں پھر شکست کھائی۔ ۱۶۲۲ء میں شاہجہان کو عبدالرحیم کے ساتھ دکن سے واپس طلب کیا گیا اور اسے ایرانیوں کے خلاف ایک لشکر کی قیادت سونپی گئی، جنہوں نے قندھار فتح کر لیا تھا۔ شاہجہان نے یہ حکم ماننے سے انکار کرتے ہوئے بغاوت کا علم بلند کیا۔ عبدالرحیم بھی اس کے ساتھ شامل ہو گیا۔ شاہی سپہ سالار مہابت خان سے راہ و رسم پیدا کرنے کی وجہ سے شاہجہان نے اسے گرفتار کر لیا، لیکن جب مہابت خان نے صلح کی شرائط طے کرنے پر اصرار کیا تو اسے رہا کر دیا گیا۔ جب وہ شاہی افواج کے کیمپ میں پہنچا تو باغی افواج سے اس کا سلسلۂ رسل و رسائل منقطع کر دیا گیا۔ اگرچہ اس نے شاہی فریق کا ساتھ دینے پر رضامندی ظاہر کی، تاہم اسے حراست میں رکھا گیا۔

۱۶۲۵ء میں جہانگیر نے اسے اپنے دربار میں بلا لیا اور اس کے القاب و مراتب بحال کر دیے۔ اسے ایک لاکھ روپیا بطور انعام دیا۔ جب شہنشاہ نے مہابت خان کی حراست سے، جو باغی ہو گیا تھا، رہائی حاصل کی تو عبدالرحیم نے درخواست پیش کی کہ اسے اس باغی سالار کے مقابلے میں مہم لے جانے پر مامور کیا جائے۔ ۱۶۲۶ء میں اسے مہم کی تیاری کے احکام ملے اور اسے وہ تمام جاگیریں دے دی گئیں جو پہلے مہابت خان کی تحویل میں تھیں۔ ابھی یہ تیاریاں تشنۂ تکمیل ہی تھیں کہ وہ لاہور میں بیمار پڑ گیا اور رجب ۱۰۳۶ھ/ ۱۶۲۷ء میں دہلی پہنچ کر اکہتر (۷۱) سال کی عمر میں فوت ہو گیا۔ اس کا مزار شیخ نظام الدّین اولیاء کے مزار کے قریب آج بھی موجود ہے۔ اس کے چار بیٹے اس کی زندگی ہی میں فوت ہو گئے تھے: (۱) میرزا ایرج الملقب بہ شاہ نواز خان منصب پنج ہزاری پر فائز ہوا اور ۱۶۱۹ء میں فوت ہو گیا؛ (۲) میرزا داراب الملقب بہ داراب خان بھی ایک ممتاز سپہ سالار تھا۔ اسے شاہجہان نے اپنی بغاوت کے دوران میں بنگال کا والی مقرر کیا تھا، لیکن وہ مہابت خان کے ہاتھ لگ گیا اور مہابت نے اسے ۱۶۲۵-۱۶۲۶ء میں قتل کر دیا؛ (۳) میرزا رحمٰن داد (م ۱۶۱۹ء)؛ (۴) میرزا امر اللہ جو جوانی ہی میں فوت ہو گیا تھا۔

عبدالرحیم خان خاناں بڑا ممتاز عالم، سخن ور اور سخن پرور تھا۔ عربی، فارسی، ترکی اور ہندی زبانوں کا ماہر تھا۔ رحیم تخلص تھا اور چاروں زبانوں میں شعر کہتا تھا۔ وہ اپنی ہندی شاعری کی بدولت بہت مشہور ہے، جو بھگتی کے احساسات سے لبریز ہے [اور جس میں وہ اپنا تخلص رحمٰن کرتا ہے]۔ وہ ادب اور فنون لطیفہ کا بہت بڑا سرپرست تھا۔ مآثر رحیمی میں ایسے شعرا کی ایک طویل فہرست دی گئی ہے جو اس کے خوانِ کرم

پر پرورش پاتے تھے۔ اس کی فیاضی و سخاوت ضرب المثل بن گئی تھی۔ اس کی فراخ دستی کے واقعات بڑی تعداد میں بیان کیے گئے ہیں۔ اس پر اگرچہ بارہا غداری اور بدعنوانی کے الزامات عائد ہوے، تاہم یہ حقیقت ہے کہ دکن کے مسائل پر اس کی گرفت کسی اور مغل سپہ سالار کی نسبت زیادہ تھی۔

مذہبی عقائد کے اعتبار سے وہ سنّی مسلمان تھا۔ شیخ احمد سرہندی اور شیخ عبدالحق دہلوی ایسے دینی پیشواؤں نے اسے راسخ العقیدہ مسلمان شمار کیا ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس کے مذہبی نظریات آزادانہ و متصوفانہ تھے۔ معاصرانہ شہادت سے اس خیال کی تائید نہیں ہوتی کہ وہ در پردہ شیعہ عقائد کا پیرو تھا اور تقیہ کرتا تھا۔

مآخذ: (۱) ابوالفضل: اکبر نامہ، ج ۳؛ (۲) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، ج ۲، بالخصوص ص ۳۵۷ تا ۳۹۱؛ (۳) تزک جہانگیری، ترجمہ از Rogers و Beveridge؛ (۴) معتمد خان: اقبال نامۂ جہانگیری، بالخصوص ص ۲۸۷، ۲۸۸؛ (۵) عبدالباقی نہاوندی: مآثر رحیمی؛ (۶) فرشتہ: گلشن ابراہیمی؛ (۷) ابو تراب ولی: تاریخ گجرات، کلکتہ ۱۹۰۹ء؛ (۸) محمد معصوم: تاریخ سندھ، بمبئی ۱۹۳۸ء، ص ۲۰۷ تا ۲۵۷؛ (۹) انشاے ابوالفضل، ۱۲۶۲ھ، ج ۱، عدد ۹، ۱۰ و ج ۲ (نصف اول)؛ (۱۰) مکتوبات امام ربانی، لکھنؤ ۱۹۱۳ء، ۱: شمارہ ۲۳، ۶۷، ۶۸، ۱۹۱، ۲۱۲ و ۲: شمارہ ۸، ۶۲، ۶۶، ۶۷؛ (۱۱) عبدالحق دہلوی: مجموعہ مکاتیب الرسائل، دہلی ۱۲۹۶ھ، شمارہ ۳، ۱۸، ۱۹، ۲۲؛ (۱۲) شاہ نواز خان: مآثر الامرا، ۱: ۶۹۳ تا ۷۱۳؛ (۱۳) آئین اکبری، ترجمہ از Blochmann، کلکتہ ۱۹۲۷ء، ج ۱، حواشی، ص ۳۵۴ تا ۳۶۱؛ (۱۴) منشی دیوی پرشاد: خان خاناں نامہ (ہندی، ۱۹۵۰)؛ (۱۵) مایا شنکر یاجنک: رحیم رتناولی (ہندی)۔

[انور الحسن]

عبدالرزاق (مولیٰ) بن علی: بن حسین گیلانی لاہیجی قمی (م ۱۰۷۲ھ)، قم کے رہنے والے تھے اور وہیں مدرسۂ معصومیہ میں درس دیتے تھے۔ وہ شاعر بھی تھے اور فیاض تخلص کرتے تھے۔ ان کا کلام حکیمانہ اور عارفانہ ہے۔ ان کا دیوان بیس ہزار سے زائد اشعار پر مشتمل ہے۔ وہ میر داماد اور [ملا] صدراے شیرازی کے شاگرد تھے، انھیں مؤخر الذکر کی دامادی کا شرف بھی حاصل ہوا۔ عبدالرزاق کا شمار گیارھویں صدی ہجری یعنی صفوی دور کے فلاسفہ میں ہوتا ہے۔ ان کی ہمیشہ یہ کوشش رہی کہ شیعی مذہب کے اصولوں کے ساتھ فلسفہ و عرفان کی بھی مطابقت پیدا کریں۔ انھوں نے اپنے کلام میں ابن سینا، ابن رشد اور بعض بزرگ متکلمین کے فرمودات سے بھی استشہاد کیا ہے۔ ان کی تصنیفات کے ساتھ متعدد دانشمندوں کی آرا شامل ہیں۔

تصانیف: (۱) حاشیۃ الشرح الجدید و حاشیۃ الخضری؛ (۲) حاشیۃ حاشیۃ الیزدی علی تہذیب للتفتازانی؛ (۳) حاشیہ حل مشکلات الاشارات للطوسی؛ (۴) حدوث العالم؛ (۵) شوارق الانوار و بوارق الاسرار فی الحکمۃ؛ (۶) دیوان شعر فارسی؛ (۷) مثنوی سام و بہرام، جو شہ صفی کے نام منسوب ہے، کتاب خانۂ مجلس سنا (سینٹ)، تہران، شمارہ ۱۵۵۷، مطبوعۂ کتاب خانۂ مرکزی دانشگاہ تہران؛ (۸) سرمایۂ ایمان فی اثبات اصول العقاید بطریق البرہان، جو خود ان کی تصنیف گوہر مراد کا چربہ ہے، فہرست دانشگاہ از مصنف مقالہ، ۳: ۱۸۰۵؛ (۹) شوارق الالہام فی شرح تجرید الکلام، مطبوعۂ ایران، چاپ سنگ ۱۲۹۹ تا

۱۳۰۲ھ دو جلدوں میں؛ (۱۰) شرح هیاکل النور؛ (۱۱) الکلمات الظنیہ جس میں ماہیت وجود کی اصالت کے مسئلے پر میر داماد و ملا صدرائے شیرازی نے محاکمہ کیا ہے؛ (۱۲) گوہر مراد اس نے سرمایۂ ایمان سے پہلے عباس دوم (۱۰۵۲ تا ۱۰۷۸ھ) کے لیے لکھی تھی۔ (فہرست کتابخانۂ دانشکدۂ حقوق ۳ : ۶۱۳)؛ (۱۳) مشارق الالہام فی شرح تجرید الکلام۔ خوانساری کے بیان کے مطابق (در روضات الجنات) اور افندی کے حوالے سے (در ریاض العلماء) یہ کتاب شوارق ہی کا ایک حصہ ہے، جو بیان امور عامہ تک پہنچ کر ختم ہو گئی تھی لیکن مکمل نہیں ہو سکی؛ گویا وہی شوارق الالہام ہوگی یا تجرید پر اس کا حاشیہ، ۳ : ۱۳۹ و ۳ : ۲۲۸).

مآخذ : (۱) خیام پور : فرہنگ سخنوران، ص ۳۵۷؛ (۲) محمد ادریس اللہ : آثار الاحرار، ص ۳۸۵ تا ۳۹۵؛ (۳) [illegible]؛ (۴) Browne : *A Literary History of Persia*، ۴ : ۲۸۹؛ (۵) اسمعیل پاشا : اسماء المؤلفین، ۱ : ۲۶۵؛ (۶) صدیق حسن خان : شمع انجمن، ص ۴۲ تا ۴۵؛ (۷) ریاض العارفین، ۱۹۲؛ (۸) رضا قلی خان : مجمع الفصحاء، ۲ : ۴۷؛ (۹) میرزا جی : روضات الجنات، بار دوم، ص ۵۶؛ (۱۰) محمد طاہر : تذکرۂ نصر آبادی، ص ۲۵۹؛ (۱۱) قاموس الاعلام، ۳ : ۲۰۴۶ تا ۲۰۴۵؛ (۱۲) قصص العلماء؛ (۱۳) لطف علی بیگ آذر : آتشکدۂ آذر؛ (۱۴) شیخ عباس : ہدیۃ الاحباب؛ (۱۵) ریاض الجنہ زنوزی، روضۂ چہارم، نسخہ خطی ۵۰۱ کتاب خانۂ وزارت امور خارجہ؛ (۱۶) تجربۃ السلام، ۸۷ تا ۸۸؛ (۱۷) محمد افضل سرخوش : کلمات الشعراء، ص ۸۷ تا ۸۸؛ (۱۸) آزاد بلگرامی : خزانۂ عامرہ، ۵۱۰؛ (۱۹) حدیقۃ العارفین، ۱۶۵؛ (۲۰) ایضاح المکنون، ۲ : ۹۲؛ (۲۱) ریحانۃ الادب، ۳ : ۳۳۳؛ (۲۲) معجم المؤلفین، ۸ : ۲۱۸.

(محمد تقی دانش پژوہ)

عبدالرزاق کمال الدین بن ابو الغنائم * القاشانی : (یا کاشانی یا کاسانی) : ایک مشہور صوفی مصنف جو بقول حاجی خلیفہ (طبع Flügel، ۳ : ۳۲۷) ۷۳۰ھ/۱۳۲۹ء میں فوت ہوا مگر ایک جگہ حاجی خلیفہ نے اسے اسی نام کے ایک مؤرخ یعنی مصنف مطلع سعدین سے ملتبس کر دیا ہے (۲ : ۵۷۱) اور لکھا ہے کہ اس کی وفات ۸۸۷ھ/۱۴۸۲ء میں ہوئی تھی۔ علاوہ ازیں اس کا نام بھی کمال الدین ابو الغنائم عبدالرزاق بن جمال الدین الکاشی السمرقندی تحریر کیا ہے۔ اس کے حالات زندگی کے متعلق معلومات بہت کم دستیاب ہیں۔ مولانا جامی (نفحات الانس، مطبوعہ St. Guyard) لکھتے ہیں کہ وہ نور الدین عبدالصمد کا شاگرد اور رکن الدین علاء الدولہ (م ۷۳۶ھ/۱۳۳۶ء) کا معاصر تھا، جس سے عبدالرزاق کا خاصا تیز و تلخ آپس کا مناظرہ رہا۔ اس مناظرے کی فوری وجہ یہ ہوئی کہ سلطانیہ جانے والی سڑک پر ایک امیر یعنی اقبال سیستانی سے جو علاء الدولہ کا شاگرد تھا، ابن العربی کے عقائد کی صحت کے متنازع فیہ مسئلے پر بحث چھڑ گئی تھی۔ مولانا جامی نے ایک طویل خط بھی نقل کیا ہے جس میں عبدالرزاق نے علاء الدولہ کو لکھا ہے کہ میں نے آپ کی کتاب عروۃ ابھی مطالعہ کی ہے۔ یہ کتاب ۷۲۱ھ/۱۳۲۱ء میں لکھی گئی تھی اس لیے عبدالرزاق کا سال وفات ۷۳۰ھ/۱۳۲۹ء صحیح سمجھنا چاہیے۔ پھر یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ وہ ایلخانیوں خصوصاً ابو سعید کے عہد میں صوبۂ جبال (کاشان) میں تھا.

وہ متعدد کتابوں کا مصنف ہے جن میں سے اکثر چھپ چکی ہیں۔ ۱۸۲۸ء میں Tholuck نے اس کی تصنیف لطائف الاعلام سے اپنی کتاب

Die speculative Trinitätslehre des Späteren Orients (ص ۱۳، ۲۲، ۲۸ ببعد) میں استفادہ کیا ہے اور چند عبارتوں کا ترجمہ بھی کیا ہے، لیکن اسے یہ معلوم نہ تھا کہ ان کا مصنف کون ہے۔ ۱۸۴۵ء میں اسپرنگر نے کلکتے سے اس کی کتاب اصطلاحات الصوفیۃ یا *Dictionary of the technical terms of the Sufies* کا نصف اوّل شائع کیا اور دوسرے حصے کا لبّ لباب Hammer Purgstall نے *Jahrbücher der Literatur* (۸۲ : ۶۸ ببعد) میں پیش کیا۔ Tholuck نے مصنف کے نام کے حوالے سے اس کتاب سے استفادہ کیا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۱، ۱۸، ۲۶، ۷۳)۔ یہ کتاب خاص اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ مقدمے میں مصنف خود لکھتا ہے کہ اس نے یہ کتاب الہروی کی منازل السائرین کی شرح لکھنے کے بعد اس غرض سے لکھی ہے کہ کتاب مذکور میں تصوّف کی جن فنی اصطلاحات کا ذکر آتا ہے اور جن کی پوری وضاحت نہیں ہوئی، نیز ان اصطلاحات کی جو اس کی اپنی شرح فصوص الحکم از ابن العربی (قاہرہ ۱۳۰۹ھ) اور تاویلات القرآن میں آئی ہیں، ان کی پوری تشریح کر دے۔ حاجی خلیفہ (۲ : ۷۵) لکھتا ہے کہ تاویلات القرآن صرف [illegible] سورتوں پر محتوی ہے، لیکن برلن کا مخطوطہ، عدد ۸۷۲، سارے قرآن مجید پر مشتمل ہے، اگرچہ اس میں بقدر تاویلات کی بحثیں ہیں۔ اس کی تصنیف رسالۃ فی القضاء و القدر و مسألۃ الجبر و الاختیار پر ہے، سب سے پہلے فرانسیسی زبان میں اس کا ترجمہ ہوا (JA ۱۸۷۳ء، طبع بعد از نظر ثانی ۱۸۷۵ء) - اور St. Guyard نے اس کا متن شائع کیا (۱۸۷۹ء)۔ اس پر تفصیلی بحث آگے آئے گی۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ اس مقالے کی طرف متعدد لوگوں نے توجّہ کی، کیونکہ حاجی خلیفہ (۳ : ۳۲۹) اس کے جواب میں تین آدمیوں یعنی ابن کمال پاشا، طاش کوپرو زادہ اور بالی خلیفہ صوفیوی کی تحریریں نقل کرتا ہے۔ اس نے ابن الفارض کے قصیدۃ التائیۃ [الکبریٰ] کی شرح بھی لکھی تھی (قاہرہ ۱۳۱۰ھ):

اس کی غیر مطبوعہ تصانیف یہ ہیں:

(۱) رسالۃ السرمدیۃ: ایک ازلی و ابدی ذات کے وجود پر؛ (۲) رسالۃ الکمیلیۃ: اس میں حضرت علیؑ کے اس روایتی جواب پر بحث ہے جو آپ نے کمیل بن زیاد کے سوال "فی الحقیقۃ" [ما الحقیقۃ] کا دیا تھا (دیکھیے مخطوطۂ برلن، عدد ۳۵۶۲؛ حاجی خلیفہ: ۳ : ۳۸؛ JA، ص ۹۱، ۸۳)؛ (۳) ابن العربی کی کتاب مواقع النجوم کی شرح؛ (۴) المذاکرۃ الصاحبیۃ۔

حاجی خلیفہ اس فہرست میں مصباح الہدایۃ کا بھی اضافہ کرتا ہے (۵ : ۵۸۷)۔ ان نسخوں اور مخطوطات کے متعلق دیکھیے براکلمان، ۲ : ۲۰۳، ۲۰۴؛ تکملہ، ۲ : ۲۸۰، ۲۸۱؛ The [illegible] Cat. عدد ۷۲، ص ۲ اور *Palmer's Trinity* College Cat.، ص ۱۱۶۔

تصوّف کے بیانات سے یہ بات تقریباً واضح ہو چکی ہوگی کہ عبدالرزاق کا ذہن اور مقام کیا تھا۔ وہ مغربی عربوں کے مذہب وجودی فلسفی ابن العربی کے مکتب فکر کا ایک صوفی تھا، اور وہ سرے سے آزاد خیال، جس نے اپنے استاد کے افکار کی توضیح و حمایت کے لیے بڑی عرق ریزی کی۔ حاملین دین کے تین طبقوں یعنی حاملین روایت (نقل)، نظریاتِ عقل اور آشنایان اسرار (کشف) میں اس کا تعلق تیسرے گروہ کے ساتھ تھا۔ یہاں قابل ذکر ہے کہ اس کے نام سے یہ پتا نہیں چلتا کہ اس کا تعلق کسی مکتب فقہ سے تھا۔ ممکن ہے کہ اکثر دیگر صوفیہ کی طرح وہ ایسی چیزوں

کو قابلِ توجہ ہی نہ سمجھتا ہو یا عمر کے آخری حصے میں فقہی حیثیت سے "ظاہری" بن گیا ہو، جس طرح کہ وہ عامی اعتبار سے بظاہر اہل باطن سے متعلق معلوم ہوتا ہے۔ اس کی کتاب تاویلات کے عنوان سے بھی یہ واضح ہے کہ اس نے تشریح قرآن کو "تاویل" کہا نہ کہ "تفسیر"، نیز اپنی دو تصانیف اصطلاحات اور رسالۃ فی القضاء والقدر میں اسے تفصیل کے ساتھ واضح کر دیا ہے۔ ہم آخر الذکر کتاب میں حسب معمول ابن عربی کے فلسفۂ کائنات، نو افلاطونی الٰہیات وما بعد الطبیعیات اور قصص الانبیا کا امتزاج پاتے ہیں۔ یہ تمام عناصر ابن العربی میں بھی ملتے ہیں، لیکن غالباً عبدالرزاق آخر الذکر عنصر، یعنی قصص الانبیا کو زیادہ نمایاں کرنے کا خواہاں ہے، تاکہ اس کے راسخ العقیدہ مسلمان ہونے میں کوئی شبہ باقی نہ رہے۔ عبدالرزاق کی کوشش یہ رہی کہ انسان کی انفرادیت کو بالکل کم کر دینے سے پرہیز کیا جائے تاکہ ابن العربی کی سی "جبریت" لازم نہ آئے۔ وہ شخصی ذمے داری یعنی اختیار اور قیامت کے دن اعمال کی سزا و جزا کی گنجائش بھی رکھنا چاہتا ہے۔ اس کا طریق حسب ذیل ہے: پہلے تو وہ صوفیہ کے مراتب کے مطابق کائنات کی کیفیت بیان کرتا ہے تاکہ ان قوتوں کی، جو کسی حادثے کا باعث ہوتی ہیں، اور نتائج و علل کی باہم وابستگی کی، جن سے کائنات کا نظام بنا ہے، اچھی طرح وضاحت کی جا سکے۔ یہ ابتدائی بیان وہی نو افلاطونی تصور ہے کہ سب سے اوپر خدا ہے جو واحد ہے، تنہا ہے؛ اس کے فعّال ظہور سے عقلِ کائنات (العقل الاوّل) پیدا ہوئی جسے "الرّوح الاوّل" اور "العلم الاعلیٰ" بھی کہتے ہیں۔ یہ ایک روحانی جوہر ہے اور ذات الٰہی کی صفات میں سب سے [illegible] عقلِ اوّل سے دو جوہر پیدا ہوئے: (۱) روحانیہ، جو عقل اوّل کی اس دنیا کا جوہر ہے جسے ذات الٰہی سے علٰحدہ سمجھنا چاہیے اور جس میں خاص عقول آباد ہیں؛ یہ عقول گویا عقل اوّل کے اجزا ہیں جنھیں دین فرشتوں کے نام سے یاد کرتا ہے اور (۲) نفس اوّل، جسے نفسیاتی جوہر کہنا چاہیے۔ آخر میں مادّی عناصر (خاک و آب وغیرہ) اپنی طبعی طاقتوں اور قوانین کے ساتھ معرض وجود میں آئے۔ عقل اوّل میں ارضی و سماوی اشیا کی کلّی امثال موجود ہیں اور یہ عقل مع امثال براہ راست علم الٰہی میں ہے۔ اللہ کی قادریت کا اظہار فرشتوں یا عقول سے ہوتا ہے، اس لیے ان کی دنیا "عالم قدرت" کہلاتی ہے۔ یہ ملائکۂ کاملہ دوسری ناقص چیزوں کی کمی بھی پوری کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی دنیا عالم جبروت یعنی تکمیل کرنے والی کہلاتی ہے۔ (بعض لوگ "جبر" کے دوسرے معنی "مجبور کرنا" لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فرشتے ناقصوں کو کمال حاصل کرنے پر مجبور کرتے ہیں)۔ اس عالم جبروت کو ام الکتاب بھی کہتے ہیں، ۱۳ [الرعد]: ۳۹ و ۴۳ [الزخرف]: ۴)۔ امر خداوندی کا علم یہیں سے ہوتا ہے۔ یہ دنیا زمان اور تغیر کے سلاسل سے آزاد ہے۔ دوسری طرف روح کائنات کی دنیا "عالم [illegible]" [illegible] اور ہماری اس مادی دنیا سے ایک [illegible] ہے۔ وہ امثال جن کا مرکز عقل اول تھا، اس دنیا میں شخصی تصورات بن جاتی ہیں۔ ان تصورات کو زیادہ مشخص، معیّن اور محدود بنا کر ذوی عقل نفوس یعنی اجسام سماویہ کی ارواح میں مرتسم اور اس طرح ہمارے علم کے قریب [illegible] ارواح ملائکہ سے، جو عقل

اوّل کے اجزا ہیں، دلتی جاتی ہیں۔ اس دنیا کو انسان کی قوت متخیلہ سے مماثلت کے باعث ''الخیال العالم'' اور ''السماء الدنیا'' یعنی قریب تر آسمان کہتے ہیں۔ یہیں سے تمام مخلوقات ''العالم الاجساد'' میں ان کے لیے صدور کرتی ہیں۔ ہر قسم کی تحریک و رہنمائی کا منبع یہی ہے۔ یہی دنیا مادّے کا اندازہ اور اسباب فراہم کرتی ہے، گویا ہماری طرح اجسام سماویہ میں بھی ارواح عاقلہ موجود ہیں۔ عقل اوّل کی طرح روح کائنات بھی خاص ارواح عاقلہ میں منقسم ہو جاتی ہے اور اجسام سماویہ ان ارواح کے قوائے متخیلہ کا کام دیتے ہیں۔ اس دنیا کے تمام واقعات و تغیرات کا دارو مدار انھیں کے تغیرات پر ہے (دیکھیے الغزالی کی [illegible]، در JRAS، ۱۸۹۹ء، ص ۶۰۱ ببعد)۔

مزید براں اس کائنات کی ساخت انسانی جسم سے وہی مطابقت رکھتی ہے جو عالم اکبر کو عالم اصغر سے ہے۔ جس طرح کہ دماغ عقل کا نشیمن ہے، اسی طرح کائنات یا عقل کائنات ثوابت کی فضاؤں سے اوپر عرش یا تخت پر متمکن ہے۔ فلک چہارم، یعنی جرم آفتاب، جو سب کو زندگی دیتا ہے، روح کائنات کا مقام ہے۔ انسان میں یہ مقام دل کا ہے، جہاں اس فرد کی روح عاقل رہتی ہے یا یوں کہیے کہ فلک چہارم انسان کے سینے کی طرح ہے اور سورج اس کے مادّی دل کی طرح۔ سورج کی انفرادی روح اس روح حیوانی کی طرح ہے جس کا مقام دل ہے اور جو حیات انسانی کا سرچشمہ ہے۔

تخلیق کے اس نقشے میں جہاں تک تقدیر کا تعلق ہے، اس کے لیے تین الفاظ استعمال ہوے ہیں: اوّل قضا، دوم قدر اور سوم عنایت۔ قضا سے مراد عقل کل کی دنیا میں تمام اشیا کی امثال کلّی کا وجود ہے۔ قدر کا مفہوم امثال اشیا کا مشخص ہو کر اس غرض سے روح کائنات کی دنیا میں داخل ہوتا ہے کہ یہ مادّی صورت اختیار کر سکیں۔ اس کے بعد یہ امثال ان کے اسباب سے وابستہ کر دی جاتی ہیں جو ان کی تخلیق کرتے ہیں اور وقت مقررہ پر معرض وجود میں آتی ہیں۔ عنایت وسیع معنوں میں خدا کی کار سازی کا دوسرا نام ہے اور قضا و قدر دونوں پر اسی طرح محیط ہے جس طرح یہ دونوں ہر اس چیز پر حاوی ہیں جو فی الخارج موجود ہے۔ یہ خدائی علم ہے جو تمام اشیا پر کلاً و کاملاً محیط ہے۔ یہ کسی مقام کے اندر نہیں، کیونکہ خدا کا علم، اس کی ذات میں، اس کی ذات سے پہلے، اس کی ذات کے وجود کے سوا اور کچھ نہیں، جس میں لازماً اس کے علم کی صفت نیز ان سب صفات کے ساتھ موجود ہے جو اس کی ذات میں مضمر ہیں؛ مزید براں اگرچہ قضا عنایت الٰہی کا ایک جزو ہے تاہم اس کی مکمل تعبیر عقل کل کی دنیا میں ہوتی ہے۔ روح کل کو ''لوح محفوظ'' بھی کہتے ہیں، کیونکہ اس میں تمام وہ تصورات بلا کم و کاست محفوظ ہوتے ہیں جو منفرد ارواح فلکیہ کی طرف جا رہے ہیں۔

پس یہ روح کل [illegible] ہے جو ہر شے کو حرکت میں لاتی ہے۔ یہ حرکت اس آرزو کا نتیجہ ہوتی ہے جو اجرام فلکی کی ارواح عاقلہ میں اپنے مبدأ روحانی، یعنی عقل کل کی طرف پائی جاتی ہے۔ یہ اجرام عقل کل کا جزو بن کر ''ہمہ جائی'' بننا چاہتے ہیں۔ یہ درجہ بدرجہ اوپر جاتے ہیں اور ہر منزل پر اس مبدأ کی طرف سے ان پر نیا فیضان ہوتا ہے جو انھیں اور آگے پہنچاتا ہے۔ ان کی ہر حرکت مادّی اشیا کو حسب صلاحیت متاثر کرتی ہے اور جیسے جیسے روح کل کی دنیا میں تبدیلیاں آتی ہیں مادّی دنیا میں بھی تبدیلیوں کا سلسلہ پیدا ہو جاتا ہے۔

یہ تبدیلیاں یا تو مکمل تخلیق یا فنا، اور یا محض حالات میں تغیر کی صورت میں ہو سکتی ہیں۔ میعاد حیات کو قرآن میں اجل کہا گیا ہے اور ان سب کی تعیین قدر کی طرف سے ہوتی ہے۔

آخر میں عبدالرزاق کی سورۂ ۵۲ [الطّور] کی پہلی چھ آیات کی تفسیر سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ اس نے آیات قرآنی کی تاویل کس طرح کی ہے:

"والطّور، وکتاب مّسطور، فی رقّ منشور، والبیت المعمور، والسّقف المرفوع لا والبحر المسجور۔" طور کی قسم، پھیلے ہوئے ورق میں لکھی ہوئی کتاب کی قسم، آباد گھر کی قسم، اونچی چھت کی قسم اور (بھرے ہوئے) ابلتے سمندر کی قسم)۔ "البیت المعمور" (آباد گھر) سے مراد فلک چہارم یعنی فلک شمس کی روح ہے، اسی لیے حضرت مسیح علیہ السّلام کو جو اللہ کی روح تھے اور جن کا معجزہ مردوں کو زندہ کرنا تھا، اسی آسمان میں جگہ دی گئی ہے۔ "الطّور" سے مراد عرش ہے، جو عقل کل کا مقام ہے۔ "لکھی ہوئی کتاب" کا مفہوم قضا ہے، جو اس عقل کے اندر ہے اور پھیلے ہوئے ورق" سے مراد خود عقل کل ہے۔ "اونچی چھت" سب سے قریبی آسمان ہے، جہاں ارواح فلکی منفرداً رہتی ہیں۔ "اونچی چھت" کا ذکر "آباد گھر" کے بعد ہوا، کیونکہ اسی آسمان سے صورتیں زمین پر آتی ہیں اور "آباد گھر" سے روح کل کا سانس آتا ہے جس کے ملنے سے زندہ اشیا کی تخلیق پوری ہو جاتی ہے۔ "بھرے ہوئے یا ابلتے ہوئے سمندر" سے مراد وہ ابتدائی مادّہ ہے جو ہر جگہ پھیلتا ہے اور صورتوں سے مملو ہوتا ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس طرح کے نظام کا مسئلۂ جبر و اختیار سے کس قسم کا تعلق ہے؟ یہ ایک نہایت پیچیدہ مسئلہ ہے، جس میں اسکے بعید علّت اولیٰ شامل ہے اور کچھ قریب کے بے شمار، مختلط اور متقاطع اسباب ثانیہ ہیں۔ ممکن ہے کہ ہماری نظر صرف اسباب قریبہ تک محدود رہے اور ہم تخلیق اور فیصلے کی مطلق قوت کو خود اپنے ارادے سے منسوب کر دیں اور یا صرف علّت اولیٰ کو سامنے رکھ کر قدریّہ (قائل تقدیر) بن جائیں۔ ضروری ہے کہ ہم توازن کو قائم رکھیں اور دونوں کو پیش نظر رکھیں۔ کسی ایسے واقعے کا مکمل سبب جس میں انسانی ارادے کا دخل ہو سکتا ہے، لازماً بہت سے عناصر سے مرکب ہوگا، جن میں سے ایک آزاد انسانی ارادہ ہوگا۔ یہی ارادہ دیگر اسباب کو حرکت میں لاتا ہے۔ گو ایسا صریحاً نہیں کیا گیا، لیکن تقدیر کے اس تصوّر میں بظاہر یہ خیال مضمر ہے، کہ انسان میں خدا کی فیصلہ کن طاقت کا ایک جزو موجود ہے۔ اگر خدائی فطرت میں "اختیار" (بمقابلۂ جبر) موجود ہے تو اس کے مظاہر میں بھی ضرور ہونا چاہیے۔ ابن العربی کی رائے یہ ہے کہ گو کائنات میں کثرت ہے، لیکن خدائی فطرت میں وحدت ہے اور وحدت کی یہ فطرت ساری کائنات پر چھائی ہوئی ہے۔ عبدالرّزاق دنیا کے باہم مخلوط اسباب کی کثرت پر زور دیتا ہے، نیز اس کے مسلسل ارتقائی اعمال پر بھی یہ ثابت کرنے کے لیے کہ زندگی، مقصد اور ارادے میں کثرت کا ہونا لازمی ہے۔ خدائی فطرت صرف آسمانوں ہی سے حکومت نہیں کرتی بلکہ زیر قمر اشیاء کے ذریعے اس کا نزول اس زمین پر ہوتا ہے۔ پھر ان اسباب میں سے جو دنیا میں کارگر اور انسان پر اثرانداز ہوتے ہیں، مذہبی اثرات و قیود اور انبیا کی ترغیبات و ترہیبات بھی شامل ہیں۔ ہمیں ان مذہبی اثرات کا خیر مقدم کرنا چاہیے کیونکہ یہ اس پورے نظام کا ایک حصّہ ہیں جس میں

ہماری تربیت کا عمل جاری ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس تربیت کی ضرورت ہی کیا ہے؟ یہ نیک و بد کیوں ہے؟ یہاں پھر ایک اضمار ہے جسے ایک مقام پر خاصا واضح کر دیا گیا ہے۔ مادّے کی بہت مختلف اقسام ہیں جن میں سے بعض کثیف تر اور بعض زیادہ لطائف ہیں اور جیسا مادّہ ہوگا وہ روح بھی ویسی ہی قبول کرے گا، اس لیے ارواح کی بھی مختلف قسمیں ہیں۔ اسی روح اور مادّے کے امتزاج سے مزاج و فطرت بنتے ہیں۔ اب یہ کام روح کا ہے کہ وہ مادّی جسم کو مغلوب کر کے خود بلندی حاصل کرے۔ عبدالرّزاق کا بنیادی خیال بظاہر یہی ہے، لیکن وہ اس کی زیادہ تشریح کی گنجائش نہیں نکالتا بلکہ وہی پرانے ملائی داؤں پیچ سے کام لیتا ہے، یعنی یہ کہ موجودہ تخلیق یقیناً بہترین ہے ورنہ خدا اس سے بہتر پیدا کر دیتا۔ دوسرے اگر تمام چیزیں برابر ہوتیں تو کائنات میں نظم و ترتیب نہ رہ سکتی تھی اور یہ ناقص اشیا کے ساتھ بھی بے انصافی ہوتی کہ کامل نہ ہونے کے باعث انھیں پیدا ہی نہ کیا جاتا۔ تمام اشیا کو موقع ملنا چاہیے اور ان مواقع کو استعمال کرنا ان اشیا کا کام ہے۔ اللہ اشیا کے فرق کو جانتا ہے اور [جزا و سزا میں] اس فرق کو ملحوظ رکھے گا۔ زیادہ تر گناہ اور کبیرہ گناہ جہالت کا نتیجہ ہوتے ہیں اور اللہ تعالٰی انھیں ایسا ہی سمجھے گا۔ زندگی جس نہج پر یہاں چل رہی ہے آنے والی زندگی بھی اسی طرح چلتی رہے گی۔ بعض کو وہاں سکھ ملے گا اور بعض کو اپنی کوتاہیوں کی بنا پر تطہیر کے لیے سزا ملے گی، لیکن یہ سزا دوامی نہیں ہوگی۔ اس مقام پر عبدالرّزاق کا بیان شاید سب سے زیادہ غیر تسلی بخش ہے۔ یہاں یہ عام اسلامی تصورات کی طرف چلا جاتا ہے، حالانکہ یہ بات ہرگز واضح نہیں ہے کہ آیا اس کا مخصوص فلسفہ مادّے کے بغیر کسی انفرادیت کو جائز رکھتا ہے یا نہیں۔ یہی سمجھ لینا چاہیے کہ ارواح اجسام سے آزاد ہونے کے بعد یا تو وحدت [خدا] سے واصل ہو جائیں گی اور یا انھیں کسی اور مادی زندگی کی طرف پھر لوٹا دیا جائے گا۔

فلسفہ و دینیات کے دیگر اسلامی رسائل کی طرح یہ مقالہ بھی مذاق سامعین کے مطابق ڈھالا گیا تھا اور یہ کلیۃً عبدالرّزاق کے دل کی آواز نہیں تھا۔ محتاط انداز بیان کے باوجود اس کا نظام فلسفہ بڑی حد تک صاف نظر آتا ہے۔ یہ نظام ابن العربی کے نظام کی نسبت راسخ اسلامی عقیدے کے زیادہ قریب ہے، لیکن اتنا قریب بھی نہیں جتنا معاد کے متعلق ان بیانات سے خیال ہو سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) St. Guyard در Journ. As. سلسلہ ۷، ۱ : ۱۱۵ ببعد؛ بڑا ماخذ یہی ہے۔ (۲) براکلمان، ۲ : ۲۰۲ تا ۲۰۳ (جہاں اسے دو مختلف آدمی قرار دیا گیا ہے)؛ تکملہ، ۲ : ۲۸۰ - ۲۸۱۔

(D. B. Macdonald)

عبدالرّزاق کمال الدّین بن جلال الدّین اسحٰق السمرقندی: ایک ایرانی مؤرخ، مشہور و معروف کتاب مطلع سعدین و مجمع بحرین کا مصنف۔ شعبان ۸۱۶ھ/نومبر ۱۴۱۳ء میں ہرات میں پیدا ہوا اور جمادی الآخرہ ۸۸۷ھ/ جولائی اگست ۱۴۸۲ء میں وہیں انتقال کر گیا۔ اس کا باپ شاہ رخ کا قاضی عسکر (حضرت) اور امام تھا جو اسے کتابیں پڑھ پڑھ کر سنایا کرتا تھا اور اس کے لیے مختلف مسائل شرعی حل کیا کرتا تھا (مطلع، جزو ۲، ص ۳۰۷ و ۸۲۷، قب ۶۰۷)۔ اس نے عام دستور کے مطابق علوم ظاہری کی تحصیل کی اور اس کے اساتذہ میں ایک تو خود اس کا بھائی عبدالقہار

[مجالس النفائس، ص ۳۰، ۲۰۳] تھا ۔ جب اس کے والد نے شمس الدین محمد الجزری (م ۸۳۳ھ/ ۱۴۲۹ء) کے روبرو صحیحین ختم کیں تو وہ بھی اس درس میں موجود تھا اور وہیں سے اس نے ''اجازہ'' حاصل کیا ۔ اپنے والد کی وفات کے بعد وہ اپنے بڑے بھائیوں سمیت شاہ رخ کے دربار میں حاضر ہوا کرتا تھا، لیکن جب ۸۴۱ھ/۱۴۳۷-۱۴۳۸ء میں الرسالۃ العضدیۃ کی شرح لکھ کر بادشاہ کی خدمت میں بطور نذر پیش کی تو اسے ملازمت میں لے لیا گیا اور دربار میں باقاعدہ حاضری کا حکم ملا ۔ دو سال بعد علماے دربار نے اس کا امتحان لیا اور اس کی تنخواہ و روزینہ (مرسوم و علوفہ) بھی مقرر کر دیا گیا (وہی کتاب، ۲: ۷۰۳ و ۷۳۱ ببعد)۔

ماہ رمضان ۸۴۵ھ/۱۴۴۲ء میں اسے ہندوستان میں سفیر بنا کر بھیجا گیا (رمضان ۸۴۸ھ/دسمبر ۱۴۴۴ء میں وہ واپس آ گیا) ۔ اس کی اس سفارت اور اس کے نتائج کے متعلق دیکھیے مطلع، ۲ : ۷۸۳؛ *The Caliphate* : T. W. Arnold، آکسفرڈ ۱۹۲۴ء، ص ۱۱۳ ۔ اسی قسم کے کام پر ۸۵۰ھ/ ۱۴۴۶ء میں اسے گیلان بھیجا گیا ۔ اسے یہ بھی حکم ملا کہ وہ ملک مصر کی سفارت کے لیے تیار رہے، لیکن شاہ رخ کی وفات کے باعث یہ تجویز عمل میں نہ آ سکی ۔ اس بادشاہ کی وفات کے بعد زمانے میں وہ اس کے جانشینوں، میرزا عبداللطیف، میرزا عبداللہ اور میرزا ابو القاسم بابر کے ہاں ''صدر'' اور بعض کے ہاں ''نائب'' اور ''خاص'' کے عہدوں پر سرفراز رہا ۔ (دیکھیے وہی کتاب، ۲: ۱۰۴۴) ۔ مؤخر الذکر بادشاہ کی ملازمت میں، جس نے اسے اپنا مشیر خاص بنا لیا تھا، اسے بہت سی مراعات حاصل تھیں (وہی کتاب، ۲: ۱۱۹۱)۔ وہ ان بادشاہوں کے ساتھ [illegible] کا حال بھی لکھتا ہے، مثلاً ۸۵۶ھ/۱۴۵۲ء میں وہ میرزا بابر کے جلو میں یزد میں تھا جب مرزاے موصوف نے شرف الدین یزدی سے ملاقات کی اور جب ۸۵۶ھ/۱۴۵۲ء میں اسی بادشاہ نے سمرقند کا محاصرہ کیا تو اس وقت بھی یہ ہمراہ تھا ۔ اس شہر میں عبدالرزاق کے کئی دوست احباب تھے (مطلع، ۲ : ۱۰۱۳ و ۱۰۷۸) ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر اس کا وطن مالوف بھی تھا، گو وہ اس کا ذکر واضح طور پر نہیں کرتا ۔ ۸۶۶ھ/۱۴۶۲ء میں اسے لکان مقرر کرنے (پیشچہ بستن) کے لیے اسفزار بھیج دیا گیا ۔ اس کے بعد ہی سلطان ابو سعید کے عہد میں خواجہ قطب الدین طاؤس سمنانی وزیر مملکت نے اسے خانقاہ شاہرخ کا شیخ (متولّی) مقرر کر دیا اور وہ اپنی وفات تک اسی عہدے پر برقرار رہا (مطلع : ۲ : ۱۲۷۰) ۔

مطلع میں ایلخان ابو سعید (رک بآں) کی پیدائش (۷۰۴ھ/۱۳۰۴-۱۳۰۵ء) اور تاجپوشی (۷۱۶ھ/ ۱۳۱۶ء) کے مختصر ذکر کے بعد ۷۱۷ تا ۸۷۵ھ/ ۱۳۱۷ تا ۱۴۷۱ء) سلسلہ وار واقعات دو جلدوں میں درج ہیں (جلد اول میں وفات تیمور تک : ۷۰۴-۸۰۷ھ/ ۱۳۰۴-۱۴۰۵ء) ۔ ۸۳۰ھ/۱۴۲۶ء کے واقعات کی تفصیل کے لیے اس نے زیادہ تر حافظ ابرو (رک بآں) کی زبدۃ التواریخ سے استفادہ کیا ہے، جس کی عبارت کو بعض جگہ لفظاً بلفظ نقل کر دیا گیا ہے ۔ ۸۲۳ تا ۸۲۵ھ/ ۱۴۲۰ تا ۱۴۲۲ء کے مشہور سفارتی وفد کے حالات بھی زبدۃ ہی سے لیے ہیں ۔ ۸۳۰ تا ۸۷۵ھ/ ۱۴۲۶ تا ۱۴۷۱ء کے حالات جو عبدالرزاق نے قلم بند کیے ہیں واقعی نہایت اہم اور اصلی تحقیق پر مبنی ہیں ۔ عبدالواسع النظامی کی تقریظ (اس کے لیے دیکھیے حبیب السیر، ۴ : ۳۴۴، مطلع، [illegible] جس میں عبدالرزاق

نے پہلے زمانے کے تاریخی واقعات کے لیے حافظ ابرو کا شکریہ ادا کیا ہے اور اس زمانے کے واقعات کا بھی بے لوث تذکرہ کیا ہے جن کا وہ خود شاہد تھا۔ اس تصنیف کی دوسری جلد پوری کی پوری بالاقساط اورینٹل کالج میگزین (نومبر ۱۹۳۳ء سے شروع ہو کر بعد کے نمبروں میں) شائع کر دی گئی تھی اور اس کے بعد اس کا ایک علاحدہ ایڈیشن بھی دو حصوں میں شائع کیا گیا (لاہور ۱۳۶۰ھ/۱۹۴۱ء اور ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء)۔ اس تصنیف کے قلمی نسخے یورپ کے ہر بڑے کتب خانے میں موجود ہیں، لیکن مشرق میں اب نایاب ہیں۔ پنجاب یونیورسٹی میں جلد دوم کے ایک مخطوطے کی عکسی نقل موجود ہے جو حال ہی میں حاصل کی گئی ہے۔ یہ نسخہ مصنف نے ۱۷ ربیع الاوّل ۸۷۵ھ/۱۳ ستمبر ۱۴۷۰ء کو مکمل کیا تھا اور متن کے اضافے کی صحت ۱۸ شعبان ۸۸۵ھ/۲۳ اکتوبر ۱۴۸۰ء کو پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ E. Quatremère نے اس تصنیف کے اقتباسات اپنی کتاب *Notices et extraits*، ج ۱۴ جزو اول میں دیے ہیں اور اسی طرح H. M. Elliot نے اپنی تصنیف *History of India*، ۴ : ۸۹ تا ۱۲۶ میں، نیز دوسرے مصنفوں نے بھی (جن کے لیے دیکھیے Storey) اس کتاب کے اقتباسات نقل کیے ہیں۔ [مطلع کی عبارتیں نمونے کے طور پر درویش محمد قصہ خوان سمرقندی کی تصنیف میں بھی منقول ہیں]۔

مطلع (۲ : ۱۹۰) سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عبدالرزاق نے "ہرات اور اس کے اضلاع" کی تاریخ پر بھی ایک کتاب لکھی تھی۔ مطلع میں بعض مقامات پر (۲ : ۱۵۹ و ۲۰۸) وہ اپنے اشعار بھی نقل کرتا ہے، اور میر علی شیر نوائی نے لکھا ہے کہ اس کی غزلیات بھی اچھی ہوتی تھیں۔ اسی مصنف کے نزدیک عبدالرزاق "خوش طبع، خوش تقریر، نیکو گفتار، نیکو مجادلہ، اور علم تاریخ میں یگانہ اور مسلّم اہل زمانہ تھا" [مجالس النفائس، ص ۲۰ و ۲۰۲]۔

مآخذ: (۱) A. Storey: *Persian Literature*، ۲ : ۲۹۳ تا ۲۹۸؛ (۲) W. Barthold: *Turkestan*، طبع ثانی، ص ۵۵؛ (۳) حبیب السیر، بمبئی ۱۸۵۷ء، ۳ : ۳۴۵؛ (۴) میر علی شیر نوائی: مجالس النفائس، با ہتمام علی اصغر حکمت، تہران ۱۳۲۳ ہجری شمسی، ص ۲۰ و ۲۰۲۔

(W. BARTHOLD MOHAMMAD SHAFI)

عبدالرشید بن عبدالغفور: الحسینی المدنی التتوی: فارسی لغت نگار، ٹھٹھہ میں پیدا ہوا اور نسلاً سیّد تھا؛ ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۸ء کے بعد فوت ہوا۔ اس کی اہم تالیف ایک فارسی لغت ہے جس کا مشہور نام فرہنگ رشیدی یا رشیدی فارسی ہے۔ یہ پہلی تنقیدی لغت ہے جس کی تالیف ۱۰۶۴ھ/۱۶۵۳-۱۶۵۴ء میں ہوئی تھی اور ۱۸۷۵ء میں *Bibliotheca Indica* کے سلسلے میں شائع کی گئی۔ Splieth نے اس کے مقدمے پر نظر ثانی کی (*Grammaticae Persicae praecepta ac regulae*، *Halle* ۱۸۴۶ء)۔ عبدالرشید نے ایک عربی۔ فارسی لغت جس کا نام منتخب اللغات یا رشیدی عربی (۱۰۴۶ھ/۱۶۳۶-۱۶۳۷ء) ہے، شاہجہان سے منتسب کی تھی (مطبوعۂ کلکتہ ۱۸۰۸ء، ۱۸۱۹ء، ۱۸۳۶ء؛ لکھنؤ ۱۸۴۵ء، ۱۸۹۲ء؛ بمبئی ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء)۔

مآخذ: (۱) Blochmann، در *JRAS Beng.*، ۳۷؛ (۲) Rieu: *Cat. of Pers. MSS.*، ص ۵۱۰؛ (۳) Pertsch: *Verz. d. pers. Handschr.* (*Berlin* ۱۸۸۸ء)، عدد ۹۸ و ۱۰۰۔

(M. TH. HOUTSMA)

* **عبدالرؤف بن علی الجاوی** : الفنصوری السنکلی، ایک مذہبی معلم، جو سنکل میں ۱۶۲۰ء کے قریب پیدا ہوا۔ یہ مقام فنصور (سماترا کے مغربی ساحل پر) کے شمال میں واقع ہے۔ اس کی وفات ۱۶۹۳ء کے بعد ہوئی اور دریاے اچہ Acheh کے دہانے کے پاس دفن ہوا۔ وہ انیس برس تک عرب میں تعلیم حاصل کرتا رہا؛ اسے صوفیوں کے مسلک شطاریہ کی تعلیم احمد القشاشی اور اس کے جانشین ابراہیم الکورانی نے دی۔ ۱۶۶۱ء کے قریب وہ اچہ واپس آیا اور اس مسلک کو اس کے شاگردوں نے سارے انڈونیشیا اور خصوصاً جاوا میں پھیلا دیا۔ اس کی تحریروں کا اہم موضوع اس مسلک کا طریقۂ ذکر ہے۔ ان میں سے اکثر تحریریں ملائی زبان میں ہیں؛ کچھ عربی میں ہیں، جن میں سے بعض ایسی ہیں کہ ہر عربی جملے کے بعد اس کا ملائی ترجمہ دیا گیا ہے۔ اس موضوع پر مکمل بحث اس کی کتاب عمدۃ المحتاجین الی سلوک مسلک المفردین میں ملتی ہے۔ کتاب کے مقدمے میں اپنے گروہ کے عقیدے کا ملخص پیش کرنے میں اس نے وہی انداز اختیار کیا ہے جو السنوسی نے ام البراہین میں اختیار کیا تھا۔ نظریاتی طور پر اس نے اپنے تصوف کی بنیاد مدارج سبعہ کے اصول اور اس عقیدے پر رکھی ہے کہ انسان خدا کی صورت میں پیدا کیا گیا ہے۔ اس کی تفصیل اس نے اپنی بعض تصانیف، مثلاً کفایۃ المحتاجین، دقائق الحروف اور بیان تجلی میں پیش کی ہے۔ ان میں وہ عقائد سنت کی حدود سے تجاوز نہیں کرتا۔ اس نے اس انتہائی قسم کے تصوف کو مسترد کر دیا جو سترھویں صدی عیسوی کے آغاز میں اچہ میں رائج تھا، لیکن ساتھ ہی تصوف پر الرانیری [رک بان] کے تلخ و تند مجادلے سے بھی الگ رہا۔ اس کے علاوہ عبدالرؤف نے قرآن مجید کا ملائی زبان میں ترجمہ دیا اور اس کی مختصر سی تفسیر بھی لکھی، جس کا مأخذ عربی تفاسیر تھیں (الترجمان المستفید)۔ اس نے شافعی فقہ پر ملائی زبان میں ایک رسالہ لکھا، جس میں صرف "معاملات" سے بحث کی گئی ہے اور جو صریحاً الرانیری کی کتاب الصراط المستقیم کا تتمہ معلوم ہوتا ہے، جس میں صرف "عبادات" مذکور ہیں۔ اس نے عربی کتابوں کا ترجمہ اس حد تک لفظی کیا ہے کہ جب تک کسی کو عربی نہ آتی ہو ترجمہ سمجھ میں نہیں آتا۔ پھر کہیں کہیں ترجمہ غلط بھی کیا ہے۔ یہ امر پوری طرح یقینی نہیں کہ المواعظ البدیعۃ کا ترجمہ اسی نے کیا تھا۔ یہ کتاب بتیس احادیث قدسیہ اور اٹھارہ دیگر تنبیہات کا مجموعہ ہے۔ کچھ اور تصانیف بھی اس کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، مثلاً ملائی زبان کی آخرت سے متعلق ایک صوفیانہ نظم شعر معرفت Shair ma'rifat، جو یقیناً اس کی لکھی ہوئی نہیں۔ اس کے مرنے پر کوالا کے تنکو (Teungku di-Kuala) کی حیثیت سے اس کی یہاں تک تعظیم و تکریم ہوئی کہ لوگوں کے نزدیک اچہ میں اسلام اسی کی وجہ سے آیا اور پھیلا۔

مآخذ : (۱) C. Snouck Hurgronje : *The Achehnese*، ۲ : ۱۷ ببعد؛ (۲) D. A. Rinkes : *Abdoerraoef van Singkel*، ۱۹۰۹ء؛ (۳) P. Voorhoeve در *TBG*، ۱۹۵۲ء، ص ۸۷ ببعد (بیان تجلی کا نسخہ ایک اور ملائی رسالے کے ساتھ؛ نیز عبدالرؤف کی تصانیف کی فہرست)؛ نیز دیکھیے *BTLV*، ۱۹۵۹ء، ص ۳۶۸؛ عبدالرؤف کی تصانیف : مثلاً مرآۃ الطلاب (زیر طبع)، جس کے دیباچے کی تصحیح و تدوین S. Keyser نے *BTLV*، ۱۸۶۰ء، ص ۲۱۱ ببعد میں کی؛ اقتباسات طبع A. Meursinge در *Handboek*، ۱۸۴۲ء؛ الترجمان المستفید، استانبول ۱۳۰۲ھ (دو جلدوں میں)؛ المواعظ البدیعۃ، در جمع جوامع المصنفات، مطبوعۂ بولاق؛ اسی کتاب کا

چوتھا یا پانچواں ایڈیشن مکۂ مکرمہ میں ۱۳۱۰ھ میں شائع ہوا۔

(P. Voorhoeve)

* **عبدالسّلام بن احمد**: رک بہ ابن غانم۔

* **عبدالسّلام بن مَشِیش الحَسَنی**: ان بزرگ کے متعلق ہماری معلومات نہ ہونے کے برابر ہیں، حالانکہ مراکش کے مقبولِ عام تصوّف میں انہیں قطب [رک بآں] کا درجہ حاصل تھا۔ جو بات خاصی یقینی ہے وہ یہ ہے کہ انہیں ۶۲۵ھ/۱۲۲۷-۱۲۲۸ء میں ان کی خانقاہ میں قتل کیا گیا، جو بنو عَروس کے علاقے میں تِطوان Tetuan سے جنوب مشرق کی طرف جبل العَلَم پر واقع تھی۔ کہتے ہیں ان کا قاتل اسی علاقے کا ایک آدمی محمّد بن ابی تواجین الکتامی تھا، جو قصر کُتامہ کا رہنے والا تھا اور جس نے المُوَحّدین کی رو بزوال قوت کے خلاف بغاوت کی تھی اور خود نبوت کا دعوی کرنے کی کوشش میں تھا۔ عبدالسّلام کی شہرت و وقار اس کی راہ میں رکاوٹ تھی، لہٰذا اس نے انہیں قتل کر دیا۔ عبدالسّلام کو اسی پہاڑ کی چوٹی پر شاہ بلوط کے ایک درخت کے نیچے دفن کر دیا گیا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک طویل عرصے تک محض ایک مقامی مذہبی فرقے کے لوگ ان سے عقیدت رکھتے تھے، کیونکہ ابن خَلدون نہ صرف عبدالسّلام کا کوئی ذکر نہیں کرتا بلکہ سرے سے ان کے قاتل کی بغاوت کا بھی۔

ان کی موت کے بیان کے علاوہ، اگرچہ بہت متاخر مصنّفین نے لکھا ہے لیکن جو خاصا قرین قیاس معلوم ہوتا ہے، ہمیں ان کے شجرۂ نسب کے سوا تقریباً کچھ معلوم نہیں۔ یہ شجرہ کئی اجداد کی وساطت سے جن کے مخصوص بربر نام ہیں، ان کا نسب رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے خاندان سے ملا دیتا ہے۔ کہتے ہیں کہ وہ جبل العلم کے قرب و جوار میں قبیلۂ بنو عَروس میں پیدا ہوئے تھے اور سولہ برس کی عمر میں "طلبِ علم کی خاطر" مشرق کی طرف گئے؛ واپسی پر انہوں نے بجایہ (Bougie) میں مشہور اندلسی صوفی ابو مدین [رک بآں] سے درس طریقت لیا۔ پھر اپنے وطن چلے آئے، جہاں وہ اپنی پہاڑی خانقاہ میں زہد و ریاضت کی زندگی بسر کرتے رہے۔

ان کی تعلیم کے بارے میں بھی ان کے حالات زندگی کی طرح کچھ زیادہ علم نہیں ہے، اگرچہ مراکشی صوفیوں نے اسے بہت شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے ایک شاگرد نے ایک دفعہ ان سے کوئی اصول زندگی بتانے کی درخواست کی جس پر انہوں نے یہ جواب دیا کہ: "قوانین شریعت پر عمل کرو، گناہ سے بچو، تمام دنیوی خواہشات سے دل کو دور رکھو، جو کچھ اللّٰہ کی طرف سے آئے اسے بخوشی قبول کرو، اور خدا کی محبت کو ہر چیز سے مقدّم جانو" (ابن عباد: کتاب المفاخر، ص ۱۰۶)۔ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ ابو الحسن علی الشاذلی [رک بآں] انہیں بزرگ کے مرید تھے اور بیعت تصوّف کے لیے ان کی خدمت میں آئے تھے۔

معلوم ہوتا ہے کہ کہیں پندرھویں صدی میں جب مرابطی تحریک جس کا تعلق الشاذلی سے تھا مراکش میں زور پکڑ گئی تو عبدالسّلام کی شہرت ان کے اپنے قبیلے کی حدود سے نکل کر سارے شمالی مراکش میں پھیل گئی اور پھر وہ ممالک مغرب کے اسی زمانے کے قطب مان لیے گئے جیسے مشرق کے شیخ عبدالقادر الجیلانیؒ مانے جاتے تھے۔ بعد میں ان کے مزار پر باقاعدہ عرس کا اہتمام کیا جانے لگا، جو مولد نبوی کے معًا بعد تین دن تک رہتا تھا۔ انیسویں صدی کے آخری سنین میں اس عرس کا ایک رنگین بیان A. Mouliéras کی *Maroc*

Inconnu میں ملے گا ۔

مآخذ : (۱) احمد الکُمُشخانوی النّقشبندی : جامع اُصول الاولیاء، ترجمہ در Graulle : دوحة النّاظر، AM، ۱۹ : ۲۹۶ تا ۲۹۸؛ (۲) الشَّعرانی : الطبقات الکبرٰی، قاہرہ، ۲ : ۶؛ (۳) النّاصری : استقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۱ : ۱۰۲ (ترجمہ از اسمٰعیل حامد در AM، ۳۲ : ۲۵۴ تا ۲۵۵)؛ (۴) ابن العیاد : المفاخر العلیّة فی المآثر الشّاذلیّة، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ص ۱۰۶؛ (۵) Mouliéras : Le Maroc inconnu، پیرس ۱۸۹۹ء، ۲ : ۱۵۹ تا ۱۶۹؛ (۶) M. Xicluna : Quelques légendes relatives à Moulay ʿAbd as-Salām ben Mechich در AM، ۳ : ۱۱۹ تا ۱۲۲؛ (۷) A. Fischer : Der grosse marokkanische Heilige ʿAbdesselām ben Mešīš در ZDMG، ۱۹۱۷ء، ص ۲۰۹ تا ۲۲۲؛ (۸) E. Michaux-Bellaire : Conférences، AM، ۲۷ : ۵۲ تا ۵۷، ۶۳ تا ۶۵؛ (۹) E. Westermarck : Ritual and Belief in Morocco، ۲ : ۶۰۰؛ (۱۰) Asín Palacios : Šādilíes y alumbrados، (Al) And، ۱۹۴۵ء، ص ۹ تا ۱۱؛ (۱۱) G. S. Colin : Chrestomathie marocaine، ص ۲۲۹؛ (۱۲) براکلمان : تکملہ، ۱ : ۷۸۷ ۔

(R. LE TOURNEAU)

* **عبدالصّمد بن عبداللہ الپلمبانی** : بنی سماٹرا کے موضع پلیمبنگ کا رہنے والا، محمد السّمان (م ۱۱۹۰ھ/۱۷۷۶ء) بانی طریقۂ "سمّانیہ" (دیکھیے براکلمان : تکملہ، ۲ : ۵۳۵؛ نیز Nachtr) کا شاگرد تھا ۔ اس کی شہرت زیادہ تر امام الغزالی کی کتاب لُباب اِحیاء علوم الدین کے ملائی ترجمے کی وجہ سے ہوئی جس کا نام سیر السالکین اِلی عبادة رب العالمین ہے ۔ یہ ترجمہ ۱۱۹۳ھ میں شروع کیا گیا اور ۱۲۰۳ھ میں طائف میں مکمل ہوا ۔ ترجمہ بہت آزاد قسم کا ہے جس میں مترجم نے بعض مقامات پر اختصار سے کام لیا ہے [illegible] اضافے کر کے طول دیا ہے ۔ ان اضافوں کے مآخذ کتاب سوم کے باب دہم میں درج ہیں ۔ یہاں ہمیں صوفی کتابوں کی ایک دلچسپ فہرست بھی ملتی ہے جن کے مطالعے کی سلوک کے تین مدارج کے لیے مصنف نے سفارش کی ہے ۔ اس فہرست کی اکثر کتابیں عربی میں ہیں، مگر چند ملائی زبان میں بھی ہیں ۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ عبدالصّمد زیادہ تر عرب ہی میں رہا ۔ اس کی ابتدائی تحریرات میں سے ایک کا عنوان زُہرة المُرید فی بیان کلمة التّوحید ہے ۔ یہ ملائی زبان میں اصول دین اور منطق پر ایک رسالہ ہے اور اس کی بنیاد ان یاد داشتوں پر رکھی گئی ہے جو مصنف نے ۱۱۷۸ھ میں مکّۂ معظمہ میں احمد الدّمنہوری کے ایک درس کے دوران میں قلم بند کی تھیں (براکلمان، ۲ : ۳۷۱) ۔ اس کی تصنیف ہدایة السالکین فی سلوک مسلک المتقین، امام الغزالی کی کتاب بدایة الهدایة کا ملائی چربہ ہے، اور ۵ محرم ۱۱۹۲ھ کو مکّے میں ختم ہوئی تھی ۔ اس کی عربی تصانیف میں العروة الوثقٰی و سلسلة اُولی الاتقاء اوراد و وظائف کا ایک مجموعہ، ایک "راتب" اور ایک رسالہ نصیحة المسلمین شامل ہیں ۔ اس رسالے میں کفار سے جہاد کرنے کی بڑی جوش و خروش سے ترغیب دی گئی ہے اچہ کی نظم حکایت پرانگ سابی Hikayat Prang Sabi کا مصنف جس کے مختلف ترمیم شدہ نسخے انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں کے اوائل میں ولندیزوں کے خلاف جنگ کے دوران میں بار بار چھاپ کر تقسیم کیے جاتے رہے تھے، اسی رسالے سے متأثر ہوا تھا ۔

مآخذ : (۱) Ph. S. van Ronkel : TBG، ص ۱۵۴، ۲۸۳، ۳۰۰، ۳۲۹؛ (۲) وہی مصنف : Suppl. Cat. Arab. MSS. Batavia، ص ۱۲۹، ۲۱۶؛ (۳) R. O. Winstedt : A History of Malay Literature [illegible]

(*17, III*)، ص ۱۰۳؛ (۵) H. T. Damsté : *Hikajat Prang sabi* در *BTLV*، ص ۸۴، ۱۹۲۸ء، بعد "ستانیہ" کے لیے دیکھیے : (۶) C. Snouck-Hurgronje : *The Achehnese*، ۲ : ۲۱۶ ببعد ۔ عبدالصّمد کی دو کتابیں کئی بار چھپ چکی ہیں، یعنی سیر السالکین، مکہ ۱۳۰۶ھ (لیتھو)، ۱۳۰۹ھ وغیرہ اور ہدایة السالکین، مکہ ۱۲۸۷ھ (لیتھو)، بمبئی ۱۳۱۱ھ وغیرہ ۔ دو ایسی کتابوں کے لیے جن کے مصنف کے بارے میں شبہہ ہے، دیکھیے *TBG*، ص ۸۵، ۱۱۰ ۔ رسالہ انیس المتّقین، عبدالصّمد بن فقیہ حسین بن فقیہ محمّد کی تصنیف ہے اور انڈونیشیا کا کوئی آدمی اس کا مصنف نہیں، تو اس کتاب کے لیتھو ایڈیشن میں سرورق پر مصنف کے نام کے ساتھ الپلمبانی کا اضافہ کر دیا گیا ہے ۔ اس کتاب کی تصنیف کسی زیدی مصنف سے منسوب کرنا (براکلمان : تکملة، ۲ : ۹۶۶) بھی غلط ہے ۔

[P. VOORHOEVE]

* **عبدالصّمد شیریں قلم**: خواجہ، ایرانی مصوّر اور خطّاط، جس کا شمار ہندوستان میں مغل مصوری کے بانیوں میں ہوتا ہے ۔ اس کے لیے بہترین مأخذ ابوالفضل علّامی کی آئین اکبری (نولکشور ۱۳۱۰ھ/۱۸۹۳ء، ۱ : ۷۶۳؛ ترجمۂ انگریزی Blochmann، کلکتہ ۱۸۷۳ - ۱۹۰۷ء، ۱ : ۱۰۷، ۴۹۵، عدد ۲۶۶) ہے ۔ استاد عبدالصمد شیراز سے آیا تھا، جہاں اس کا باپ خواجہ نظام الملک وہاں کے والی شاہ شجاع کا وزیر تھا ۔ عبدالصمد ایران میں ہمایوں کے ایام جلاوطنی ختم ہونے سے قبل تبریز پہنچا، جو ان دنوں ایران کا دارالحکومت تھا، تاکہ شہنشاہ کی خدمت میں حاضر ہو کر، اگر ممکن ہو تو اپنے آپ کو شاہی ملازمت کے ایک امیدوار کے طور پر پیش کرے ۔ یہ سفر کامیاب رہا کیونکہ ہمایوں نے اسے اپنے دربار سے وابستہ ہو جانے کی دعوت دی ۔ اگرچہ عبدالصمد اسی وقت شہنشاہ ہمایوں کے ساتھ نہ جا سکا، تاہم ۹۵۶ھ/۱۵۴۹ء میں وہ اس کے پیچھے کابل پہنچ گیا ۔ کتاب خانۂ خدا بخش، بانکی پور کے نسخۂ تیمور نامہ کے ایک حاشیے کی رو سے شہنشاہ اور اس کے کمسن بیٹے اکبر نے اپنے قیام کے دوران میں عبدالصمد سے تصویر کشی سیکھی اور عبدالصمد کے زیر اثر مصوری کے شائق ہو گئے (*Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*، پٹنہ ۱۹۲۱ء، ۷ : ۴۵) ۔ جہاں تک اکبر کا تعلق ہے، اس کے اس ذوق کا مزید اعتراف ابوالفضل کے اس بیان میں ملتا ہے کہ "سن شعور ہی سے بادشاہ سلامت کا میلان طبع اس فن کی جانب تھا ۔ وہ اسے رواج و رونق دینا چاہتے ہیں کیونکہ اسے مطالعے اور تفریح دونوں کا ذریعہ سمجھتے ہیں" (آئین، ۱ : ۷۷؛ ترجمۂ انگریزی، ۱ : ۱۰۷) ۔ عبدالصمد کے زیر نگرانی کمسن شہزادے کی اس ابتدائی تعلیم کے آئندہ اہم اثرات ظاہر ہوئے ۔ یہ شاگرد کی فنی صلاحیتوں اور فن میں اس کی ترقی کے اعتبار سے تو زیادہ قابل توجہ نہیں لیکن اس لحاظ سے ضرور قابل توجہ ہے کہ ہونے والے شہنشاہ کے دل میں فن مصوری سے گہری دلچسپی پیدا ہو گئی اور آئندہ وہ اس فن کی ہمیشہ سرپرستی کرتا رہا ۔ جب ہمایوں اپنا تخت دوبارہ حاصل کرنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد ۱۵۵۶ء میں وفات پا گیا تو اس کے جانشین (فرزند) اکبر نے اس مصور پر عنایات خاص مبذول کیں ۔ دربار شاہی کے طریق وقائع نگاری کے بموجب اسے ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے کہ "اگرچہ عبدالصمد دربار شاہی کی سلک ملازمت میں منسلک ہونے سے قبل ہی اپنے فن کی تحصیل کر چکا تھا لیکن اس کے کمال فن کو ظلّ الٰہی کی ایک نگاہ کی اکسیر نے مقام بلند عطا کیا اور جس نے اسے ہیئت کو چھوڑ کر روح و

معنی کی جانب متوجہ کیا"۔

اس دور میں عبدالصمد کو ایک استاد کی حیثیت بھی حاصل رہی اور کہا جاتا ہے کہ اس کے شاگرد بھی استادی کے درجے پر پہنچے۔ ان میں سے مشہور ترین ایک ہندو فن کار دسونتھ [دسوناتھ] تھا۔ اسے خواجہ کے سپرد کیا گیا تو وہ قلیل مدت میں تمام دوسرے مصوروں سے سبقت لے گیا اور اپنے عہد کا سب سے بڑا استاد تسلیم کیا گیا (آئین اکبری، ص ۱ : ۷۷، مترجمہ، ص ۱۰۸)۔ بہزاد کی ایک تصویر دستیاب ہوئی ہے جس کے حاشیے پر درج ہے کہ اس کی تصحیح خواجہ نے کی تھی (نیچے دیکھیے)۔

عہد اکبر میں عبدالصمد کو محض ایک مصور ہی کی نہیں بلکہ ایک امیر کبیر کی حیثیت بھی حاصل ہوئی، کیونکہ اکبر اس کی سابقہ خدمات کے پیش نظر اسے انتہائی عزت و احترام کا مستحق سمجھتا تھا۔ اسے چہار صدی کا منصب عطا کیا اور کہا جاتا ہے کہ "گو اس کا منصب کم تھا مگر دربار میں اسے بڑا رسوخ حاصل تھا۔ اس کا مجلسی مرتبہ اس بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے بیٹے شریف کو ولی عہد سلطنت، شہزادہ سلیم کا ہم درس بنایا گیا۔ آگے چل کر وہ شہزادے کا ایسا مقرب بنا کہ شہنشاہ بننے کے بعد اس نے اسے امیر الامرا کا بلند پایہ خطاب دیا اور مہر شاہی اس کی تحویل میں دے دی" (آئین اکبری، ص ۵۱۴ تا ۵۱۸)۔ ۱۵۷۶ء میں عبدالصمد کو فتح پور سیکری کی ٹکسال کا مہتمم بنایا گیا اور اپنی ملازمت کے آخری ایام میں وہ دیوان ملتان کے عہدے پر فائز ہوا۔ شہنشاہ کا مقرب ہونے کے باعث اکبر کے ایجاد کردہ دین الٰہی کو قبول کرنا اس کے لیے ایک فطری امر تھا چنانچہ اس دین کے ایک پیرو ابوالفضل نے اپنی کتاب (آئین [illegible]) میں اس کا شمار دین الٰہی کے متبعین میں کیا ہے۔

سال پیدائش کی طرح اس کے سال وفات کا بھی علم نہیں ہو سکا لیکن اگر ۱۵۹۳ء کے ایک مخطوطۂ نظامی (جو قبل ازیں مسٹر Dyson Perrins کے مجموعے میں تھا) کی ایک تصویر اس کی جانب صحیح طور پر منسوب کی گئی ہے (نیچے دیکھیے)، اور بظاہر اس میں کوئی شبہہ نظر نہیں آتا، تو عبدالصمد کی وفات اس کتاب کی تکمیل کے بعد واقع ہوئی ہوگی۔

عبدالصمد کی ابتدائی شہرت خطاطی کی مرہون منت ہے۔ اس کے لقب "شیریں قلم" سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ پرسی براؤن Percy Browne نے ایک نامعلوم الاسم مأخذ کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ لقب ہمایوں نے اسے عطا کیا تھا۔ اس نام کا ایک کاتب مع لفظ مولانا کے (جیسا کہ تقریباً سبھی دیگر کاتبوں کے لیے لکھتے تھے) اس فہرست میں درج ہے جو ابوالفضل نے اس فن کے ماہروں کی دی ہے (آئین اکبری، ۱ : ۱۰۲) اور اسی مولانا کا ذکر بحیثیت کاتب اور شاعر کے امین احمد رازی کی ہفت اقلیم (دیکھیے H. Ethe : *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of India Office*، اوکسفرڈ ۱۹۰۳ء، ج ۱ : عمود ۹۲۴، عدد ۵۹۶) میں آیا ہے۔ لیکن یہ بات یقین سے نہیں کہی جا سکتی کہ مولانائے مذکور سے خواجہ عبدالصمد ہی مراد ہے۔ بہرحال مولانا عبدالصمد مشہدی نام کا ایک اور خطاط بھی تھا جس کے متعلق قاضی احمد کا بیان ہے کہ وہ طلا افشانی کے فن میں بے نظیر تھا۔ کتاب خانۂ قصر گلستان کے ایک مرقع میں ایک کتابی تصویر پر یہ دستخط ملتے ہیں : "غلام شکستہ رقم عبدالصمد شیریں قلم" اس سے پتا چلتا ہے کہ وہ خود اپنے نام کے ساتھ لقب خواجہ یا مولانا کا استعمال نہیں کرتا تھا اور اسے [illegible] خط لکھنے میں خصوصی شہرت

حاصل تھی ۔ ابوالفضل نے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ ایسا باکمال تھا کہ پوست کے بیج پر مکمل سورۂ اخلاص لکھ سکتا تھا ۔ جیسا کہ آئین اکبری (۱ : ۲۰۹) میں آیا ہے، عبدالصمد کی ایک اور فضیلت ادب کے میدان میں تھی ۔

بہرحال تاریخ فن کاری میں عبدالصمد کو جو مقام حاصل ہے، وہ اس کی مصوری کی بدولت ہے ۔ یورپ کے اہل علم میں کسی نے قدیم ترین تصویر جو اس سے منسوب کی ہے، اس میں ایک تفریحی شاہی تقریب کا منظر پیش کیا گیا ہے اور یہ مرقع مغول میں موجود ہے جو "مرقع گلستان" کے نام سے معروف اور تہران کے شاہی کتاب خانے میں محفوظ ہے André Godard و Basil Gray : *Iran, Persian Miniatures Imperial Library*، نیویارک ۱۹۵۶ء، لوحہ ۳۲) ۔ یہ ایک مخصوص صفوی تصویر ہے، جو سولھویں صدی کے ربع ثانی کے تبریزی اسلوب کو پیش کرتی ہے ۔ بظاہر اس پر نہ دستخط ہیں نہ کوئی قدیم نسبت درج ہے اور نہ مصور زیر بحث سے اسے منسوب کرنے کی کوئی اور وجہ نظر آتی ہے کیونکہ مرقع مذکور میں بہت سے ایرانی مصوروں میں سے کسی کی بھی تصویر شامل ہو سکتی ہے ۔

اکثر بیان کیا گیا ہے، بالخصوص پرسی براؤن (*Indian Painting under the Mughals*، آکسفرڈ ۱۹۲۴ء، ص ۵۵) اور Heinrich Glück (*Die indischen Miniaturen des Haemzae Romanes*، Zürich-Wien، لائپزگ ۱۹۲۵ء، ص ۱۳۸ تا ۱۴۱) نے لکھا ہے کہ عبدالصمد نے اپنے ہم وطن مصور میر سید علی سے مل کر، جو ہمایوں بادشاہ کی ملازمت میں تھا، داستان امیر حمزہ کی بڑی تقطیع کی چودہ جلدوں کو مصور کیا تھا ۔ اس کے کئی اوراق مغرب کے عجائب خانوں میں محفوظ ہیں ۔ H. Glück تو ان صفحات کی کئی ایک تصاویر اس مصور سے منسوب کرتا ہے (الواح ۲۳، ۳۱، ۳۳، ۴۰، طبع Glück) مگر اس کی صحت مشتبہ معلوم ہوتی ہے، کیونکہ شاہ نواز خان نے اپنی تصنیف مآثر الامراء میں بیان کیا ہے کہ درحقیقت اکبر نے اس کتاب کا متن تحریر کرایا، بڑے پیمانے پر اسے مصور کرایا اور یہ کہ پچاس مصور، جو اس کام پر لگائے گئے، ان کی نگرانی سیّد علی اور اس کے بعد خواجہ عبدالصمد کے سپرد ہوئی ۔ اس میں خود سیّد علی اور خواجہ کے عملاً حصہ لینے کا کوئی ذکر نہیں ملتا ۔ پس جس قدیم ترین تصویر کی تاریخ متعیّن کی جا سکتی ہے، وہ ایک کتابی تصویر ہے (کہ اب اس کے زیریں کنارے پر دور بہزاد کی "مجنون صحرائی" قسم کی ایک تصویر شامل ہے) جو قصر گلستان، تہران کے کتاب خانۂ شاہی میں مرقع گلستان میں محفوظ ہے ۔ اس تصویر میں میدانی مناظر میں دو نوجوانوں کو دکھایا گیا ہے، ان میں سے ایک نقاشی کرتا نظر آتا ہے اور دوسرا بظاہر کم رتبہ شخص تاروں والا ساز بجانے میں مصروف ہے ۔ دائیں کنارے پر ایک تحریر ہے (جو مصور کے قلم سے نہیں) جس میں کہا گیا ہے : "مولانا عبدالصمد نے نوروز ۹۵۸/۱۵۵۱ء کو نصف دن میں تیار کی" ۔ گمان غالب ہے کہ تصویر میں جو نوجوان فن کار دکھایا گیا ہے وہ خود اکبر ہی ہوگا جو عبدالصمد کا شاگرد اور اس اعتبار سے اس کے لیے بہت موزوں موضوع تھا ۔ ممکن ہے کہ اس کتابی تصویر نے جیسا کہ ولکنسن J. V. S. Wilkinson اور گرے Basil Gray نے خیال ظاہر کیا ہے، "تحفۂ نوروز" کا ہی کام دیا ہو (*Persian Miniature Painting*، لنڈن ۱۹۳۳ء، ص [illegible] CV, B، اس کا ایک رنگین

چربہ B. Gray و A. Godand کے *Iran Persian Miniature* لوح ۱۴ میں ہے) ۔ مجموعی طور پر اس تصویر کا اسلوب ایرانی ہے بجز اس کے کہ اکبر کی دستار دربار ہمایوں کی دستار کے طرز کی ہے ۔

تہران کے اسی مرقع میں ایک اور تصویر بھی خالص ایرانی اسلوب کی ہے ۔ اس کے موضوع کا تعلق دربار شاہی سے نہیں بلکہ اس میں گلستان سعدی کی ایک کہانی کو مصور کیا گیا ہے اس میں ہندی انداز کا شائبہ تک نہیں ۔ اس میں دکھایا گیا ہے کہ جنگل میں ایک درویش پرندوں کے مانند خدا کی تسبیح کرنے کے لیے بھاگا جا رہا ہے اور اس کے ہم سفر قافلے میں پڑے سو رہے ہیں یا اپنے جانوروں کی دیکھ بھال کر رہے ہیں ۔ اس کتابی تصویر کے نیچے کے بائیں کونے پر ایک آرائشی چٹ لگی ہے جس پر لکھا ہے : ”غلام شکستہ نویس عبدالصمد شیریں قلم“ ۔ یہ منکسرانہ الفاظ اور تحریر کی خوش نویسانہ شان (جو ایک ایسے مصور کے شایان ہے جو خطّاط بھی تھا) کی بنا پر یہ بات خارج از امکان نہیں کہ یہ مصور کے اپنے اصلی دستخط ہوں گے ۔ تصویر کا اسلوب دور شاہ طہماسپ (حدود ۱۵۴۰ء) کی تبریزی تصاویر سے ماخوذ ہے لیکن اس میں حقیقت پسندانہ رنگ غالب ہے ۔ اس لحاظ سے یہ اس دیوان جامی کی بعض تصاویر (آج کل واشنگٹن کی Freer Gallery of Art میں) سے قریب تر ہے، جو ۱۵۵۶ء اور ۱۵۶۵ء کے مابین شاہ کے بھتیجے سکندر میرزا کے لیے خراسان میں لکھا گیا تھا ۔

تاریخی اعتبار سے اس سے اگلی تصویر بھی غالبًا اسی مرقع کی ہے جس میں اکبر کو اپنے والد کی خدمت میں جو ایک دوشک کے قریب چنار کے سائے میں چبوترے پر بیٹھا ہے، ایک مرقع پیش کرتے دکھایا گیا ہے ۔ اس سے پہلے کی تصاویر کے مقابلے میں اس کے اجزاے ترکیب کہیں زیادہ پیچیدہ ہیں ۔ اور اس میں دوسری تصاویر کے مقابلے میں زیادہ صورتیں مختلف اشغال میں مصروف دکھائی دیتی ہیں ۔ اصل منظر کے علاوہ، جو اوپر کے دائیں کنارے میں ہے، دروازے کے باہر ملازمین، سائیس، شکاری کھانا لاتے ہوئے خادم، مطرب اور دوسرے لوگ بات چیت کرتے دکھائے گئے ہیں (E. Kuhnel : *History of Miniature Painting and Drawing* *A Survey of Persian Art* طبع A. U. Pope لنڈن ۔ نیویارک، ۱۹۳۸ - ۱۹۳۹ء، ۳ : ۱۸۸۰ تا ۱۸۸۲، ج ۵، لوحہ ۹۱۲ (رنگین)) ۔ یہاں اس تصویر کے بنانے والے کا سراغ ایک باریک سی تحریر سے لگتا ہے جو ایک کتاب پر نظر آتی ہے اور وہ ایک شخص کی شبیہ کے قریب ہے جو خود مصور کی ہو سکتی ہے ۔ اس تحریر میں ابتدائی الفاظ ”اللہ اکبر“ (شاید بادشاہ کے نام کی نسبت سے ایک صنعت لفظی کے طور پر) کے بعد ہے : العبد عبدالصمد شیریں قلم ۔ غلام کے مترادف لفظ کی موجودگی اور خواجہ و مولانا جیسے اعزازی القاب کی عدم موجودگی کے باعث یہ غالبًا مصور کے اصلی دستخط ہیں ۔ علاوہ ازیں یہ امر کہ اکبر اپنے والد کو چھوٹا سا مرقع پیش کر رہا ہے اس میں اسی منظر کو چھوٹے پیمانے پر پیش کیا گیا ہے، عبدالصمد کی اس شہرت کے عین مطابق ہے (جیسا کہ W. Staude نے لکھا ہے) کہ وہ پوست کے بیج پر ایک مختصر سورت لکھ سکتا تھا ۔ اس تصویر میں جس واقعے کی منظر کشی کی گئی ہے وہ جنوری ۱۵۵۶ء یعنی ہمایوں کی وفات سے قبل پیش آیا ہوگا، لہٰذا یہ اسی زمانے یا اس سے ذرا بعد بنائی گئی ہوگی ۔ جہاں تک چنار کے درخت، محل اور اس کی کاشی کاری کی آرائش اور اس کی دیواروں پر عشاق اور شکار کے مناظر اور محرابوں کے اوپر فرشتوں کی تصویر کشی کا تعلق ہے، اس

مرقع میں ایرانی رنگ حد درجہ غالب نظر آتا ہے، تاہم افراد تصویر کی گہما گہمی، مصور کے حقیقت پسندانہ میلان نیز ملازمین و خدام کو فصیل سے باہر اور اصل موضوع کو بطور پس منظر یعنی تصویر کے بالائی حصے میں رکھ کر پیش کرنا، یہ ساری باتیں ہندی اسلوب کے خصائص کی غماز ہیں۔ معلوم ہوتا ہے اس منظر کا شہرہ بہ اعتبار فن دور دور تک پھیلا ہوا تھا؛ چنانچہ اس کی سترھویں صدی کی ایک نقل وی انا کے قریب واقع قصر شون برن Schön Brunn کے مرقعوں کی ترتیب میں شامل کی گئی تھی (*Abd, us Samad*, : W. Staude *der Akbar-Maler und das Millionenzimmer in Schönbrunn*، Belvedere، ج ۱۰، عدد ۵ (۱۹۳۱ء)؛ ص ۱۵۵ تا ۱۶۰)۔

تہران کے اسی مرقع میں شامل اگلی دو چھوٹی تصاویر ایک ہی موضوع کو پیش کرتی ہیں: ایک سائیس ایک نفیس گھوڑے کو لیے جا رہا ہے۔ ان میں سے جو تصویر Binyon ولکنسن Wilkinson اور گرے Gray کی رائے میں قدیم تر ہے (کتاب مذکور، ص ۱۴۷، ۱۴۸؛ عدد ۲۲۹، ۲۲۳) اس پر حسب ذیل تحریر موجود ہے: "عبدالصمد، نیروز ۹۶۵ھ/۱۵۵۷ء کے موقع پر"۔ بدقسمتی سے اس کی کوئی عکسی تصویر دستیاب نہیں ہوئی۔ دوسری تصویر پر خوشخط "عبدالصمد شیریں رقم" تحریر ہے اور وہ بھی اس طریقے سے کہ اسے مصور کے اپنے قلم کا قیاس کرنا مشکل ہے۔ موضوع اس کا بھی ایرانی ہے۔ یہی بات سائیس کے لباس، زین پوش کی آرائش، سامنے بہتی ہوئی ندی اور وسط منظر میں استادہ چنار کے درخت کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ تاہم درخت کی ایک جانب ابھری ہوئی چٹانوں کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے اور بالخصوص پس منظر میں گئی اور اس کے اندر مصروف مراقبہ عابد کو (اسلوب کے اعتبار سے) ہندی کہا جا سکتا ہے اور یہ چیزیں عہد اکبری کی آئندہ اکثر تصاویر کی اپنی خصوصیات کا نقش اوّل دکھاتی ہیں۔ اگر یہ تصویر واقعی عبدالصمد کی بنائی ہوئی ہے اور اس کی کسی تصویر کی نقل نہیں تو لازماً یہ بعد کے زمانے میں بنی ہو گی جب کہ مصور نے اپنی فنی تخلیق میں طرز ہندی کی متعدد خصوصیات کو سمو لیا تھا۔

ایک بڑی تصویر جس میں شبیہوں کی کثرت ہے، عین ممکن ہے کہ ایک گم شدہ شاہ نامہ کی ہو۔ اس میں جمشید کو نوجوانی کی حالت میں ایک کنوئیں پر بیٹھے اور ایک بڑے سے پتھر پر، جو اس کے قریب ہی پڑا ہے، لکھتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ درباری، شکاری اور خدام اس کے نزدیک دیکھے جا سکتے ہیں۔ میدان کے خوش نما منظر میں بہت سی چٹانوں اور درختوں کو ذرا تاریک بھورے، گہرے قرمزی اور خاکستری رنگوں میں دکھایا ہے۔ ان شبیہوں کے رنگین لباس، آسمان اور جمشید کے تاج و قبا کے سنہری رنگ سے تصویر میں شوخی اور تابندگی کا امتزاج ہو گیا ہے۔ مصور کا نام ... جس سے یہ تصویر غالباً قدام ہی سے منسوب ہے، متن کے بالائی بائیں کونے سے تحریر کردہ سطور میں ملتا ہے۔ یہ دیکھتے ہوئے کہ تصویر دفتی پر چپکائی گئی تھی اور اس کے حاشیے کے نقوش بعد کا اضافہ ہیں، یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ جہانگیر کی ایک بیاض میں شامل رہی ہے، جو مصوری اور خوش نویسی کے قطعات پر مشتمل تھی (سرسری اندازے کے مطابق اس کی تیاری ۱۰۱۷ھ/۱۶۰۸ء اور ۱۰۲۸ھ/۱۶۱۸ء کے مابین ہوئی)۔ اب یہ تصویر Freer Gallery of Art, Washington و D.C. میں محفوظ ہے۔

ایک اور چیز جو عبدالصمد سے منسوب کی جاتی ہے، ایک خاکہ ہے جو بوڈلین لائبریری آکسفرڈ (Ousley Add. ۱۷۲، ورق ۴) کے ایک مجموعے میں موجود ہے۔ اس میں تُولَق خان قُوچی کے ہاتھوں شاہ ابوالمعالی کی گرفتاری کا منظر دکھایا گیا ہے۔ یہ ایک تاریخی واقعہ ہے جو اکبر کی تخت نشینی، (۱۵۵۶ء) کے کچھ ہی عرصے بعد پیش آیا تھا۔ ”دستخط“ میں خواجہ کا لقب شامل ہے اس لیے اس تصویر کو عہد مغلیہ کے مہتمم کتاب خانہ یا مبصر نے عبدالصمد سے منسوب کیا ہوگا۔ اگرچہ خطوط سے جس طرح کام لیا گیا ہے اور بالخصوص صورت اور اعضا و اجزا کی ترتیب کی پیش کش کے انداز کا جہاں تک تعلق ہے، ایرانی تصاویر میں اس کی مثالیں مل جائیں گی مگر بحیثیت مجموعی یہ تصویر ایرانی سے کہیں زیادہ ہندی ہے۔ اس رائے کا اطلاق صرف پوشاک اور بالخصوص پگڑیوں ہی پر نہیں بلکہ شبیہ سازی کے خاص شوق، تاریخی بلکہ اپنے قریبی زمانے کے ایک واقعے کی تصویرکشی، خصوصاً جنگ و جدل کے منظر کا انتخاب، جس کی پیش کش میں کسی حد تک نفسیاتی کیفیات کو نمایاں کیا گیا ہے، یہ سب وہ عناصر ہیں جو مغل مصوری سے مخصوص ہیں اور پہلی بار عہد اکبری کے فن میں پختگی آنے کے وقت منظر عام پر آئے۔ لہٰذا بعض مبصروں کا یہ قیاس قابل قبول نہیں معلوم ہوتا کہ یہ خاکہ ۱۵۵۶ء میں واقعۂ مذکور کے پیش آنے کے جلد ہی بعد تیار ہوا ہوگا۔ غالباً یہ بعد کی تصویر ہے جسے مصور موصوف سے منسوب کیا گیا ہے۔

عبدالصمد سے منسوب آخری تصویر خمسۂ نظامی کے مخطوطۂ محررۂ ۱۵۹۳ء کے ورق ۸۲ پر ہے۔ قبل ازیں یہ Dyson Perins کے ذخیرے میں شامل تھی اور اب برٹش میوزیم میں محفوظ ہے۔ اس میں بادشاہ کو کتوں اور چیتوں سے بارہ سنگھوں، ہرنوں، لومڑیوں اور پہاڑی شیروں کا شکار کھیلتے دکھایا گیا ہے۔ اس تصویر کا تصور، سنگستانی زمین کا منظر، جاندار، ہیئت اور لباس اکبری طرز کے ہیں اور کسی چیز میں خالص ایرانی رسمی اسلوب باقی نہیں رہا ہے۔ اگر یہ نفیس کتابی تصویر واقعی عبدالصمد کی ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح اس نے اپنے آقا کے نئے دین کو قبول کر لیا تھا، اسی طرح اس نے اپنے نئے وطن کے ہندی اسلوب کو بھی پوری طرح اپنا لیا تھا۔

عبدالصمد کے ساتھ ایک اور تصویر کا بھی کچھ تعلق ہے کیونکہ دور اکبری کے ایک کم معروف مصور بہزاد کی اس تصویر کے حاشیے پر لکھی ہوئی قدیم عبارت کی رو سے اس کی تصحیح عبدالصمد نے کی تھی (ونسنٹ۔ اے۔ سمتھ: *A History of Fine Art in India and Ceylon*، آکسفرڈ ۱۹۱۱ء، ص ۳۵۲، لوحہ ۱۱۳)۔ اگرچہ تصحیح کے بعد بھی اسے کوئی ممتاز تصویر قرار نہیں دیا جا سکتا پھر بھی اس سے آئین اکبری (ص ۱۰۷) کے اس بیان کی تائید ہوتی ہے کہ استاد (عبدالصمد) نے متعدد شاگردوں کو تعلیم دی ہے۔

اب تک جن تصاویر سے بحث کی گئی ہے، انھیں عبدالصمد سے قدیم انتسابات کی بنا پر منسوب کیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ ایک تصویر ”شاہان و شہزادگان خاندان تیموریہ“ سوتی کپڑے پر نقش کی ہوئی ملتی ہے جو ۱۵۵۰ء میں تیار ہوئی (اگرچہ اس میں اضافے بعد میں ہوتے رہے) اور جسے زمانۂ حال کے مطالعہ کرنے والوں میں سب سے پہلے Laurence Binyon نے اور اس کے بعد Emmy Wellesz اور محمد عبداللہ چغتائی نے تاریخی اور فنی اسباب کی بنا پر استاذ موصوف سے متعلق بتایا ہے۔ مگر ان سب مصنفین نے یہ بھی کہا

ہے کہ یہ تصویر عبدالصمد کے معاصر و ہم پیشہ میر سیّد علی کی بھی ہو سکتی ہے ۔ یہ تصویر (جو اب برٹش میوزیم میں موجود ہے) خالص ایرانی اسلوب کی حامل ہے چنانچہ اس اعتبار سے یہ ان دونوں میں سے کسی ایک مصور کے ھندی اسلوب کو اختیار کرنے سے قبل کے دور کی نمائندہ ہے (Laurence Binyon : *A Persian Painting of the Sixteenth Century-Emperors and Princes of Timūr*، جسے غالبًا میر سیّد علی یا عبدالصمد نے بمقام کابل تقریباً ۱۵۵۰ء میں بنایا، لنڈن، برٹش میوزیم، ۱۹۳۰ء.

مآخذ : متن مقالہ میں آ گئے ہیں ۔

(RICHARD ETTINGHAUSEN)

* **عبدالعزیز :** بتیسواں عثمانی سلطان ۹ فروری ۱۸۳۰ء کو پیدا ہوا، وہ سلطان محمود ثانی کا تیسرا بیٹا تھا ۔ ۲۰ جولائی کو وہ اپنے بھائی عبدالمجید [رک باں] کا جانشین بنا ۔ اس کے عہد حکومت کی یادگار وہ شورشیں اور بغاوتیں ہیں جو بلقان کے صوبوں (مانٹی نیگرو، سرویا، بوسنہ، ھرزیگوینا Herzegovina اور بلغاریا) اور کریٹ میں برپا ہوئیں اور جن کی وجہ سے بڑی طاقتوں نے مداخلت کی ۔ ۱۸۷۰ء سے استانبول میں فرانس اور انگلستان کی جگہ روس کا اثر بہت بڑھ گیا، یہاں تک کہ ترکی کے صدر اعظم محمود ندیم پاشا کو اکثر اوقات روس کے سفیر جنرل اگناتیف Ignatief کی رائے کے مطابق کام کرنا پڑتا تھا ۔ روس کی کوشش یہ بھی تھی کہ عثمانلی رعایا، مثلاً سلاویوں، البانیوں، یہاں تک کہ عربوں اور مصریوں میں بھی بے چینی پیدا کرے ۔

داخلی بحرانوں کے باوجود اصلاحات کی جنہیں "تنظیمات" [رک باں] کہا جاتا تھا، حکمت عملی ترک نہیں کی گئی، چنانچہ صوبائی نظم و نسق میں تبدیلیاں کی گئیں (قانون ولایات، فرانسیسی قانون کے مطابق ڈھالا گیا، ۱۸٦۷ء) ۔ ادارۂ اوقاف میں بھی اصلاح کی کوشش کی گئی (۱۸٦۷ء) ۔ فرانس کے مشورے پر دو مجلسیں قائم کی گئیں (۱۸٦۷ء) : ایک امور سلطنت سے متعلق (شورائی دولت) جس کے ارکان میں مسلمان اور عیسائی دونوں شامل تھے اور دوسری عدالتی امور سے متعلق ۔ تعلیم کا انتظام بھی فرانسیسی طرز پر ہوا، اور غلطہ سرائے میں ایک ثانوی سکول کھولا گیا، جس کے دروازے تمام ترکی رعایا کے لیے کھلے تھے اور فرانسیسی مدرس فرانسیسی زبان میں تعلیم دیتے تھے (۱۸٦۸ء) ۔ ایک یونیورسٹی (دارالفنون) بھی قائم کی گئی، اسی کے ساتھ تمام فوج اور خصوصًا بحریّہ کو دوبارہ منظّم کیا گیا، غیر ملکیوں کو جائداد غیر منقولہ حاصل کرنے کی اجازت دے دی گئی (۱۸٦۷ء)؛ مالی اصلاحات کی دیگر مساعی بار ور نہیں ہوئیں ۔ ۱۸۷۷ء میں میزانیے کا خسارہ گیارہ کروڑ بیس لاکھ تک جا پہنچا ۔ جب حکومت کو یہ احساس ہوا کہ وہ اپنی ذمے داریوں کو پورا نہیں کر سکتی تو اس نے روسی سفیر کے مشورے پر عمل کرتے ہوئے اپنے قرض پر سود کی ادائی نصف کر دی اور دیوالیہ ہونے کا اعلان کر دیا ۔ قومی اقتصادیات کی افسوسناک حالت، مالی بحران اور بلقان کے صوبوں کی شورشوں اور بغاوتوں کی وجہ سے خاص طور پر ان اصلاحات کا نفاذ مشکل ہو گیا، جن سے بڑی طاقتیں مطمئن نہ تھیں، پرانے خیال کے ترک انہیں خلاف مذھب سمجھتے تھے، اور دوسری طرف "نوجوان ترک" انہیں ناکافی قرار دیتے تھے ۔ اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہوا کہ ملک میں سلطان کے خلاف عام ناراضی پھیل گئی، چنانچہ اسے ۳۰ مارچ ۱۸۷٦ء کو معزول کر دیا گیا، اور چند روز بعد اس نے خودکشی کر لی یا اسے قتل کر دیا گیا ۔

مآخذ: (۱) محمود جلال الدین: مرآۃ حقیقت، استانبول ۱۳۲۶ھ؛ (۲) ابن الامین محمود کمال: عثمانلی دورنده صون صدر الاعظملر، استانبول ۱۹۴۰ء؛ (۳) وہی مصنف: خاطرات عاطفہ، Toem، ۱۵: ۴۰؛ (۴) وہی مصنف: سلطان عبدالعزیز دائر، Toem، ۱۵: ۱۷۷؛ (۵) عبدالرّحمٰن شرف: سلطان عبدالعزیزک وفاتی انتحاری قتل می [سلطان عبدالعزیز کی وفات خودکشی تھی یا قتل]، Toem، ۱۲: ۱۳۳؛ (۶) اسمٰعیل حقّی اوزون چارشلی اوغلو: سلطان عبدالعزیز وقعہ سنہ دائر وقعہ نویس لطفی افندی نک بر رسالہ سی، ج ۷، بار دوم، ص ۳۳۹؛ (۷) احمد صائب: وقائع سلطان عبدالعزیز، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۸) Milliger (عثمان سیفی بے): La Turquie sous le règne d'Abdul-Aziz، پیرس ۱۸۶۸ء؛ (۹) A. D. Mordtmann: Stambul und das moderne Türkentum، لائپزگ ۱۸۷۷-۱۸۷۸ء؛ (۱۰) احمد مدحت: اُسِّ انقلاب، استانبول ۱۲۹۵ھ؛ (۱۱) احمد بدوی کوران: انقلاب تاریخمز و اتحاد و ترقی، استانبول ۱۹۴۸ء، ص ۲۲ تا ۳۲؛ (۱۲) A. D. Castor: Musulmans et Chretiens de Mohamed le Prophète au Sultan Abd-ul-Aziz Khan، استانبول ۱۸۷۴ء؛ (۱۳) The Memoires of Ismail Kemal Bey، طبع Sommerville Story، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ (۱۴) E. Engelhardt: La Turquie et le Tanzimat، پیرس ۱۸۸۲-۱۸۸۴ (ترکی ترجمہ استانبول ۱۸۹۸ء)؛ (۱۵) M. B. C. Collas: La Turquie en 1864، پیرس ۱۸۶۴ء؛ (۱۶) A Ubicini: Etat présent de l' Empire Ottoman، پیرس ۱۸۷۶ء۔

(E. Z. KARAL)

* **عبدالعزیز بن ابراہیم**: الثَّمِینی الاِسْجنی، فرقۂ اِباضیّہ کا مشہور عالم جو غالبًا ورتلہ (=بنی وارجلان) [الجزائر] میں تقریبًا ۱۱۳۰ھ/۱۷۱۷-۱۷۱۸ء میں پیدا ہوا اور میزاب Mzab کے ایک مقام بنی یزقن Beni Isguen [illegible] ۱۲۲۳ھ/اگست ۱۸۰۸ء میں فوت ہوا۔ بنی یزقن ہی میں اس نے چالیس سال کی عمر میں شیخ ابو زکریا یحیی بن صالح ساکن جِرْبہ سے تعلیم شروع کی تھی۔ آج کل اباضی اسے میزاب کے علمائے کبار میں شمار کرتے ہیں۔ وہ اب تک اپنے پرجوش زہد و تقوی، نمایاں سوجھ سمجھ، انتہائی صبر و تحمّل، مکمّل ضبط نفس اور حیرت انگیز رصانت کے لیے مشہور ہے۔ اس نے اپنی عمر دینیات اور فقہ پر ایک درجن کتابیں لکھنے میں صرف کی۔ اس کی اہم ترین تصنیف کتاب النِّیل و شفاء العلیل ہے جس کی ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷-۱۸۸۸ء میں قاہرہ میں سنگی طباعت ہوئی۔ یہ کتاب خلیل کی المختصر کے نمونے پر لکھی گئی ہے، لیکن اس میں المختصر کا سا ایجاز موجود نہیں۔ اس میں فرقۂ اِباضیہ [کی عبادات و معاملات سے متعلق احکام] کی مکمل تشریح درج ہے۔ یہ احکام علمائے اِباضیہ کی ان مستند تصانیف سے لیے گئے ہیں جو عمان، جبل نفوسہ، جِرْبہ، اور میزاب میں لکھی گئی تھیں اور جنہیں اس کتاب میں بڑی آسانی سے پہچانا جا سکتا ہے۔ E. Zeys نے اس موضوع پر اپنی معلومات اسی کتاب سے اخذ کی تھیں۔ عبدالعزیز کی باقی تصانیف یہ ہیں: تکملۃ النِّیل، یہ کتاب تقریبا پچاس برس پہلے تونس میں چھپی تھی؛ الوِرْدُ البَسّام فی ریاض الأحکام، اسی کا خلاصہ جس میں زیادہ تر قیاس و رائے کے مسائل سے بحث کی گئی ہے؛ معالم الدّین، جس میں اباضی عقائد کی مدلل تشریح اور دیگر فرقوں نے اپنے عقائد کی تائید میں جو دلائل پیش کیے ہیں، ان کی تردید کی گئی ہے (غیر مطبوعہ)؛ المِصْباح مِن کتاب ابی مسئلہ والألواح، مسائل میراث پر؛ عِقد الجواہر، الجَیْطالی کی کتاب قناطر الخیرات کی تلخیص جس کا موضوع عبادات اور دیگر عام مذہبی [illegible] (غیر مطبوعہ)؛ مختصر حقوق الأزواج،

میاں بیوی کے حقوق اور فرائض پر (غیر مطبوعہ)؛ تاج المنظوم من دُرَر المِنْهاج المَعْلوم، فقہ کی ایک ضخیم عمانی کتاب کا اختصار (غیر مطبوعہ)؛ تعاظُم المُوْجِبْن (یہ ذوالنُّورین) علی مرج البَحْرَین، (غیر مطبوعہ)؛ الاسرار النُّورانیّہ، صلوٰۃ و ارکان صلوٰۃ کے متعلق (مصر میں سنگی طباعت ہوئی، ۱۳۰۶ھ/۱۸۸۸-۱۸۸۹ء)؛ النُّور، اہم عقائد مذہب کی تفصیل (مصر میں سنگی طباعت ہوئی، ۱۳۰۶ھ/۱۸۸۸-۱۸۸۹ء)؛ مختصر حواشی الترتیب، اباضیّہ کی کئی کتب احادیث کا خلاصہ۔

مآخذ: (۱) E. Zeys: *Législation mozabite, son origine, ses sources, son present, son avenir*، پیرس ۱۸۸۶ء؛ (۲) وہی مصنف: *Le mariage et sa dissolution dans la législation mozabite*، در *Rev. alg. de lég. de Jurisp.*، الجزائر ۱۸۸۷-۱۸۸۸ء؛ (۳) M. Morand: *Introduction à l' étude du droit musulman algérien*، الجزائر ۱۹۲۱ء؛ (۴) اطفیش: رسالة فی بعض تواریخ اهل وادی میزاب، ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء، ص ۷ تا ۸؛ (۵) S. Smogorzewski: *Abd al-Aziz, ses écrits et ses sources* (غیر مطبوع)۔

(A. De. MOTYLINSKI و T. LEWICKI)

* **عبدالعزیز بن ابی دُلَف:** رک بہ الدلفی۔

* **عبدالعزیز بن الحجّاج:** بن عبدالملک، اموی سپہ سالار۔ یہ اپنے عمزاد بھائی یزید ثالث کا وفادار حامی اور نہایت ممتاز مددگار تھا۔ اس نے ولید ثانی کے عہد حکومت میں ہی جب یزید نے باغیوں کی قیادت کی تو، خلیفہ کے خلاف توجیں فراہم کرنے میں اس کی مدد کی۔ چنانچہ جب یہ مخالفین دمشق میں ایک فوج جمع کرنے میں کامیاب ہو گئے تو اس فوج کی اعلٰی سپہ سالاری عبدالعزیز کو دی گئی اور اس نے خلیفہ پر چڑھائی کی۔ یزید کے بھائی عباس پر جو خلیفہ کی مدد کے لیے روانہ ہونے کو تھا، اس فوج نے حملہ کر دیا اور اسے یزید کی بیعت کرنے پر مجبور کیا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد عبدالعزیز نے قلعۂ بَخْراء کو جہاں ولید پناہ گزین ہو گیا تھا، حملہ کرکے فتح کر لیا اور خلیفہ کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ یہ واقعہ ۱۲۶ھ/۷۴۴ء میں ہوا۔ اس کے بعد یزید کی خلافت کا اعلان کر دیا گیا، مگر اہل حِمْص نے اسے غاصب قرار دے کر اس کی اطاعت سے انکار کیا، اور دمشق پر چڑھائی کر دی۔ یزید نے ان باغیوں کے خلاف فوج کے دو دستے بھیجے۔ ابھی باغی ایک ہی دستے سے لڑ رہے تھے کہ عبدالعزیز دوسرے دستے کو لے کر بڑھا اور اس کی پیش قدمی نے جنگ کا فیصلہ کر دیا، اور بغاوت فرو ہو گئی۔ اسی سال یزید کی وفات ہوئی۔ وفات سے پہلے یزید اپنے بھائی ابراهیم کو اپنا جانشین اور ابراهیم کے بعد عبدالعزیز کو نامزد کر گیا تھا۔ اہل حمص نے ابراهیم کی اطاعت سے بھی انکار کر دیا، اور حقیقت یہ ہے کہ اس کی خلافت کو پایۂ تخت سے باہر کسی نے بھی تسلیم نہیں کیا۔ ابراهیم کے کہنے پر عبدالعزیز نے حمص کو گھیر لیا لیکن جب آرمینیہ اور آذربیجان کا والی مروان بن محمّد اس کے مقابلے کے لیے بڑھا تو یہ پسپا ہو گیا۔ اہل حمص نے شہر کے دروازے مروان کے لیے کھول دیے۔ صفر ۱۲۷ھ/نومبر ۷۴۴ء میں عین الجرّ کے مقام پر سابق خلیفہ کے پیرووں کو شکست ہوئی۔ مروان نے دمشق میں اپنی خلافت کا اعلان کر دیا اور اس کے پایۂ تخت میں داخل ہوتے ہی ولید ثانی کے موالی نے عبدالعزیز بن الحجاج کو قتل کر دیا۔

مآخذ: (۱) الطبری، ۲: ۱۷۹۳ ببعد؛ (۲) ابن الاثیر، ۵: ۲۱۵ ببعد؛ (۳) G. Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۱: ۶۶۹ ببعد، نیز رک بہ الولید بن یزید۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

* **عبدالعزیز بن الحسن** : ۱۸۹۴ سے ۱۹۰۸ء تک مراکش کا سلطان رہا ۔ Weisgerber کی تحقیق کے مطابق اس کی ولادت ۲۴ فروری ۱۸۷۸ء کو ہوئی تھی، لیکن Saint-René Taillandier اور Doutté ۱۸ ربیع الاول ۱۲۹۸ھ/۱۸ فروری ۱۸۸۱ء بتاتے ہیں ۔ اس کا باپ سلطان مولائی الحسن اور ماں چرکسی نسل کی لالہ رقیّہ تھی ۔ جب ایک مہم میں ۹ جون ۱۸۹۴ء کو اس کا والد فوت ہو گیا تو حاجب احمد بن موسٰی المعروف بہ با احمد کی کوشش و سعی سے، جو اس کی تعلیم کا نگران رہا تھا، اسے رباط میں سلطان بنا دیا گیا اور اس کے صلے میں عبدالعزیز نے اسے اپنا وزیراعظم بنا لیا اور احمد کی وفات (۱۳ مئی ۱۹۰۰ء) تک سلطنت کا تمام نظم و نسق اسی کے ہاتھ میں رہا ۔ اس زمانے میں مراکش کم و بیش اپنی قدیم روایتی ڈگر پر چلتا رہا ۔

اپنے اتالیق کی وفات کے بعد عبدالعزیز ایک مختصر سے یورپی گروہ کے زیر اثر آ گیا جس میں سر ہیری میکلین Sir Harry Maclean بھی شامل تھا ۔ یہ شریفی پیادہ فوج میں "انسٹرکٹر" [معلّم] تھا ۔ اس نے سلطان کے نئے ذوقِ جدّت پسندی کی ہمت افزائی کی، یہاں تک کہ تھوڑے دنوں میں شریفی محلوں میں فوٹو گرافی کے کیمرے، بلیرڈ کی میزیں اور اسی قسم کی اور چیزیں داخل ہو گئیں ۔ اس تبدیلی نے جہاں اہل مراکش کے قدامت پسندانہ رجحانات کو صدمہ پہنچایا وہاں کافی رقم بھی خرچ ہو گئی ۔ مزید برآں ستمبر ۱۹۰۱ء میں سلطان نے محصولات (ترتیب) کی منصفانہ اصلاح کرنا چاہی تاکہ رائج الوقت نظام کی بیجا رعائتیں اور امتیازات موقوف کر دیے جائیں ۔ اس پر ایک شورش پسند (روگی) جس کا نام جیلالی بن ادریس الزُّرہونی الیوسفی اور عرف بوحمارہ (ابو حمارہ) تھا، تازہ کے علاقے میں آمادۂ [illegible] گیا ۔ اس نے اپنے آپ کو سلطان کا بھائی بتایا اور بہت جلد اس علاقے پر قبضہ کر لیا جو فاس کے مشرق میں واقع ہے (۱۹۰۲ء) اور ۱۹۰۳ء میں خود پاے تخت کو اس سے خطرہ پیدا ہو گیا ۔

دوسری طرف یورپی طاقتوں نے شریفی حکومت پر سخت دباؤ ڈالنا شروع کیا کہ وہ ان یورپیوں کی حفاظت کا انتظام کرے جو مراکش میں مقیم تھے، اور فقیق [رکّ بآں] (Figuig) کے سرحدی علاقے میں جو واقعات پیش آ رہے تھے ان کا سدّباب کر کے ان بھاری رقوم کے لیے ضمانت پیش کرے جو سلطان نے مختلف یورپی جماعتوں سے بطور قرض لی تھیں ۔ اس دباؤ کے سلسلے میں کئی واقعات پیش آئے جن میں سے ایک جرمن قیصر ولیم ثانی کا طنجہ (Tangier) میں ورود تھا (۳۱ مارچ ۱۹۰۵ء) اور نتیجۃً الجزیرہ (Algeciras) کی کانفرنس منعقد ہوئی ۔ الجزیرہ کے قانون (Act) (۷ اپریل ۱۹۰۶ء) سے، جس کے متعلق عام رائے یہ تھی کہ یورپی مطالبات کو بن و عن تسلیم کر لیا گیا ہے، مراکش میں عبدالعزیز اور غیر ہردلعزیز ہو گیا ۔ ناراضی کے ساتھ ساتھ سخت بدنظمی بڑھتی گئی اور سلطان صورت حال کی کوئی اصلاح نہ کر سکا ۔ [نتیجہ یہ ہوا کہ] ۱۹۰۷ء میں فرانسیسی افواج کے دارالبیضاء (کاسابلانکا) میں اترنے کے فوراً بعد ۱۶ اگست ۱۹۰۷ء کو عبدالعزیز کے ایک بھائی مولای عبدالحفیظ کے سلطان مراکش ہو جانے کا اعلان کر دیا گیا ۔

عبدالعزیز نے جولائی ۱۹۰۸ء میں مراکش کی طرف فوج بھیج کر مقابلہ کرنا چاہا، لیکن اس کی فوج کو اس کے بھائی کے عساکر نے وادی تساؤت (Wadi Tassa'ut) کے ایک مقام بوعجیبہ پر ۱۹ اگست کو شکست دے کر منتشر کر دیا ۔ عبدالعزیز [illegible] اور ۲۱ اگست ۱۹۰۸ء

کو تاج و تخت سے دست بردار ہو گیا۔ کچھ عرصے تک فرانس میں قیام کرنے کے بعد وہ طنجہ آ گیا۔ سیاسیات سے کنارہ کش ہو کر وہ اپنی وفات (۱۰ جون ۱۹۴۳ء) تک اسی شہر میں رہا۔

مآخذ : (۱) ابن زیدان (عبدالرحمٰن) : الدرر الفاخرۃ، رباط ۱۹۳۷ء، ص ۱۱۱ تا ۱۱۷؛ (۲) E. Aubin : *Le Maroc d' aujourd' hui*، پیرس ۱۹۰۴ء؛ (۳) G. Veyre : *Au Maroc, dans l' intimité du Sultan*، پیرس ۱۹۰۵ء؛ (۴) Cie. Conrad de Buisseret : *A la cour de Fez*، Bruxelles ۱۹۰۷ء؛ (۵) W. B. Harris : *Morocco that was*، ایڈنبرا ۱۹۲۱ء؛ (۶) G. Saint-René Taillandier : *Les origines du Maroc français, récit d'une mission (1901-1906)*، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۷) A. G. P. Martin : *Le Maroc et l' Europe*، پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۸) F. Weisgerber : *Casa-blanca et les Chaouia en 1900*، دارالبیضاء ۱۹۳۵ء؛ (۹) وہی مصنف : *Au seul du Maroc Moderne*، رباط ۱۹۴۷ء؛ (۱۰) H. Terrasse : *Histoire du Maroc*، ج ۲، دارالبیضاء ۱۹۵۰ء۔

(R. LE TOURNEAU)

* **عبدالعزیز بن سعود** : رک بہ ابن سعود۔

* **عبدالعزیز بن محمد** : بن ابراہیم الصنہاجی الفشتالی، [ابو فارس]، ایک مراکشی مصنف، پیدائش ۹۵۶ھ/۱۵۴۹ء، وفات ۱۰۳۱ھ/۱۶۲۱ء در مراکش، دیوان انشا کا رئیس ("وزیر القلم الاعلی") اور سعدی سلطان احمد المنصور الذہبی [رک بان] کا سرکاری مؤرخ ("متولی تاریخ الدولۃ")۔ اس کی متعدد تاریخی اور ادبی تصانیف میں سے اب صرف چند طویل اقتباسات رہ گئے ہیں، بالخصوص مؤرخ الافرانی [رک بان] کی کتاب نزھۃ الحادی میں۔ الفشتالی مشہور مؤرخ المقری [رک بان] صاحب نفح الطیب کا دوست اور معاصر تھا۔ اس نے سعدیہ خاندان کی تاریخ ابتدا سے لے کر اپنے عہد تک لکھی، جس کا نام مناہل الصفاء فی اخبار الملوک الشرفاء ہے [جو عبداللہ کنون کی کاوش سے شائع ہو چکی ہے]۔ اس نے دینی مدحیہ قصائد بھی لکھے، اور خصوصاً "مولودیات" [رک بان]۔ وہ اشعار جو مراکش کے قصر البدیع میں کتباتی آرائش کے طور پر لکھوائے گئے تھے، اسی کی تصنیف ہیں۔

مآخذ : (۱) ابن القاضی : دُرّۃ الحِجال، (طبع Allouche)، رباط ۱۹۳۶ء، شمارہ ۱۰۵۶؛ (۲) الافرانی : نُزْھۃ الحادی، (طبع Houdas)، ص ۱۶۴ [ببعد، نیز ۱۵۲ ببعد]؛ (۳) المَقّری، بولاق، ۳ : ۸ ببعد؛ (۴) الخفاجی : ریحانۃ الألبّاء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ، ص ۸۰؛ (۵) القادری : نشر المثانی، فاس ۱ : ۱۳۰ تا ۱۳۲؛ (۶) Lévi-Provençal : *Hist. Chorfa*، ص ۹۲ تا ۹۷؛ (۷) براکلمان : تکملۃ، ۲ : ۶۸۰ تا ۶۸۱؛ (۸) المحبی : خلاصۃ الاثر، ۲ : ۳۲۵]۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **عبدالعزیز بن محمد** : بن سعود، رک بہ ابن سعود، نیز عرب (جزیرۃ العرب)۔

* **عبدالعزیز بن مروان** : خلیفۂ مروان اول کا بیٹا اور عمر بن عبدالعزیزؒ کا باپ۔ اسے مروان نے مصر کا والی مقرر کیا تھا۔ جب اس کا بھائی عبدالملک خلیفہ بنا تو اس نے بھی اس تقرر کی توثیق کر دی۔ عبدالعزیز بیس برس تک مصر میں رہا اور اس نے ثابت کر دیا کہ وہ نہایت لائق حاکم تھا جو اپنے صوبے کی بہبودی واقعی دل سے چاہتا تھا۔ جب ۶۹ھ/۶۸۹ء میں عبدالملک نے اپنے ایک باغی نائب عَمرو بن سعید کو قتل کرنے کے بعد اس کے رشتے داروں کو بھی موت کے گھاٹ اتارنا چاہا تو عبدالعزیز نے ان کی سفارش کی اور مشتعل خلیفہ کو اس اقدام سے باز رہنے کی ترغیب دی۔ اپنی عمر کے آخری حصے میں عبدالعزیز اپنے بھائی عبدالملک کے زیر عتاب رہا۔ بیان

یہ تھی کہ مروان نے عبدالملک کے بعد عبدالعزیز کو خلیفہ نامزد کیا تھا، لیکن عبدالملک تاج و تخت کو اپنے دو بیٹوں ولید اور سلیمان کے لیے محفوظ کرنا چاہتا تھا ۔ اس سلسلے میں وہ یہ منصوبہ سوچ رہا تھا کہ عبدالعزیز کو مصر کی ولایت سے معزول کرنے کے بعد وراثت خلافت سے بھی خارج کر دیا جائے ۔ اسی اثنا میں ۸۵ھ/[۷۰۴ء] میں اچانک یہ خبر دمشق میں پہنچی کہ عبدالعزیز کا انتقال ہو گیا ہے ۔

مآخذ : (۱) البلاذری : انساب، ۵ : ۱۸۳ تا ۱۸۵؛ (۲) ابن سعد، ۵ : ۱۷۵؛ (۳) الطبری، ۲ : ۵۷۶ ببعد؛ (۴) ابن الاثیر، ۴ : ۱۵۶ ببعد؛ (۵) الیعقوبی، ۲ : ۳۰۹ ببعد؛ (۶) G. Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۱ : ۳۴۴ ببعد؛ (۷) H. Lammens : *Etudes sur le siècle des Omayyades*، ص ۲۱۰ تا ۲۱۱؛ [(۸) ابن کثیر : البدایة والنهایة، ۹ : ۵۷ تا ۵۹؛ (۹) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادہ مع مآخذ] .

(K. V. Zettersteen)

* **عبدالعزیز بن موسیٰ** : بن نُصَیر، جزیرہ نمائے اندلس کے شہرۂ آفاق فاتح موسیٰ بن نُصَیر کا بیٹا اور اپنے باپ کے شام روانہ ہونے کے بعد اندلس کا (۹۵ھ/۷۱۴ء میں) پہلا والی ۔ موسیٰ نے جاتے وقت اسے نصیحت کی تھی کہ وہ فتوحات کے سلسلے کو جاری رکھے اور مفتوحہ علاقوں میں امن و آشتی قائم کرے ۔ بعض تذکروں میں مذکور ہے کہ موجودہ پرتگال کا ایک حصہ جس میں شنترین، یابرہ (Evora) اور قلمریّہ کے شہر شامل تھے، نیز بنبلونة اور ناربون کے درمیانی نیم کوہستانی علاقے اس کے عہد حکومت میں فتح ہوئے ۔ مالقہ Malaga اور البیرہ (Elvira) کو اس نے خود فتح کیا اور پھر مرسیّہ (Murcia) کے علاقے کو مطیع کیا جہاں گوتھ نسل کے ایک سردار تیودمیر (Theodemir) سے (جس کی وجہ سے اس ضلع کا نام بھی تدمیر Tudmir [رک بآں] ہو گیا ہے) وہ معاہدۂ صلح کیا جس کا کم و بیش مستند متن ابھی تک محفوظ ہے ۔

عبدالعزیز نے غربی گوتھوں (Visigothic) کے آخری بادشاہ راڈرک Roderick کی بیوہ اجیلان (Egilon) سے شادی کر لی تھی ۔ کہتے ہیں کہ اس نے اسلام قبول کر لیا تھا اور اپنا اسلامی نام امّ عاصم رکھا تھا ۔ یہ شہزادی اپنے شوہر پر اس قدر چھا گئی کہ عبدالعزیز کے ہم وطن اس سے بد ظن ہو گئے اور اس پر اختیارات کو ناجائز استعمال کرنے کا الزام لگانے لگے ۔ وہ مستقلاً اشبیلیہ میں رہنے لگا تھا اور یہیں رجب ۹۷ھ/مارچ [۷۱۶ء] کے آغاز میں ایک شخص زیاد بن عُذْرة البَلَوی نے اسے قتل کر دیا ۔ اس کا ماموں زاد بھائی ایوب بن حبیب اللَّخمی اس کا جانشین ہوا ۔

مآخذ : (۱) Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.*، ۱ : ۳۰ تا ۳۳ اور وہ حوالے جو اسی کتاب، ۱ : ۸ میں مذکور ہیں؛ [(۲) الاعلام، بذیل مادہ مع مآخذ] .

(E. Lévi-Provençal)

عبدالعزیز بن الوَلید : خلیفہ ولید اول کا بیٹا، وہ ۹۱ھ/۷۰۹ تا ۷۱۰ء میں اپنے چچا مسلمہ بن عبدالملک کے احکام کے مطابق بوزنطیوں کے خلاف جنگ میں شامل ہوا ۔ اس نے آئندہ برسوں میں بھی اسی دشمن کے خلاف جنگ میں حصہ لیا ۔ ۹۶ھ/۷۱۴ - ۷۱۵ء میں ولید نے کوشش کی کہ اپنے بھائی سلیمان کو جسے عبدالملک نے ولید کا جانشین نامزد کیا تھا، تاج و تخت سے محروم کر کے اپنے بیٹے عبدالعزیز کو ولی عہد بنا دے، لیکن وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب نہ ہوا ۔ جب سلیمان نے ۹۹ھ/۷۱۷ء میں دابق میں وفات پائی تو عبدالعزیز نے خلافت کا دعوٰی کرنا چاہا؛ لیکن یہ سن کر کہ عمر ثانی بن عبدالعزیز کی خلافت کا اعلان ہو چکا ہے، وہ ان کے پاس گیا اور ان سے

بیعت کر لی ۔ اس کی وفات ۱۱۰ھ/۷۲۸ - ۷۲۹ء میں ہوئی ۔

مآخذ : (۱) الطبری، ۲ : ۱۲۱۷ ببعد؛ (۲) ابن الاثیر، ۳ : ۳۲۹ ببعد؛ (۳) الیعقوبی، ۲ : ۳۳۵ ببعد؛ (۴) G. Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۱ : ۵۱۱ ببعد؛ (۵) A. Müller : *Der Islam im Morgen und Abend-land*، ۱ : ۳۳۶؛ (۶) Caetani و Gabrieli : *Onomasticon*، ۲ : ۹۸۶ ۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **عبدالعزیز افندی :** قرہ چلبی زادہ رک بہ قرہ چلبی زادہ ۔

⊗ **عبدالعزیز شاہ دہلوی :** رک بہ شاہ عبدالعزیز دہلوی ۔

* **عبدالغفار بن عبدالکریم :** رک بہ القزوینی ۔

* **عبدالغفار الاخرس :** رک بہ الاخرس ۔

⊗ **عبدالغفور (میاں) :** رک بہ اخوند صاحب سوات ۔

* **عبدالغنی بن اسمٰعیل النّابُلسی :** ایک صوفی، عالم دین، شاعر، سیاح اور مختلف مضامین کی بہت سی کتابوں کے مصنف، جو ۵ ذوالحجہ ۱۰۵۰ھ/۱۹ مارچ ۱۶۴۱ء کو دمشق میں پیدا ہوے ۔ وہ اپنے دور میں شام کی ادبی و مذہبی زندگی میں چوٹی کی شخصیت تھے ۔ ان کا گھرانہ پشتہا پشت سے شافعی مکتب فقہ کا پیرو تھا، (اگرچہ ان کے والد فقہ حنفی کے پیرو ہو گئے تھے) ۔ یہ لوگ دمشق میں اقامت پذیر تھے ۔ المحبی ان کے دادا کو "شیخ مشائخ الشّام" کے الفاظ سے یاد کرتا ہے (خلاصۃ، ۲ : ۴۳۳) ۔ ابتدا ہی میں ان کا میلان تصوف کی طرف تھا، چنانچہ وہ قادری اور نقشبندی سلسلوں میں شامل ہو گئے اور ابھی نوجوان ہی تھے کہ سات برس تک گھر میں گوشہ نشین رہے ۔ ابن العربی، ابن سبعین اور عفیف الدّین التلمسانی کی کتابوں کا مطالعہ شروع کر دیا، لیکن رسوم ظاہری کی پابندی نہ کرنے کے سبب ان پر عقیدۂ ملامتیہ (Anti-nomianism) رکھنے کا الزام لگ گیا ۔ ان کی ابتدائی تصنیف بدیعیہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی نعت میں ہے ۔ یہ کتاب اتنی بلند پایہ تھی کہ لوگوں کو اس کی تصنیف پر شک ہوا، حتّٰی کہ عبدالغنی نے اس کی شرح لکھ کر اپنی قابلیت کا لوہا منوالیا ۔ ۱۰۷۵ھ/۱۶۶۴ء میں وہ استانبول گئے اور یہ ان کا پہلا سفر تھا ۔ اس کے بعد ۱۱۰۰ھ/۱۶۸۸ء میں بقاع اور لبنان، ۱۱۰۱ھ/۱۶۸۹ء میں الخلیل و بیت المقدس، ۱۱۰۵ھ/۱۶۹۳ء میں مصر و حجاز اور ۱۱۱۲ھ/۱۷۰۰ء میں طرابلس کا سفر کیا اور پہلے سفر کے سوا باقی سب کی سرگزشت قلم بند کی ۔ ان کی کل تصانیف (چھوٹے رسائل سمیت) دو اڑھائی سو کے قریب ہیں ۔ ان کے شاگرد بے شمار تھے جن میں غالباً سب سے ممتاز مصطفٰی البکری [رک بآں] تھے ۔ ان کی وفات دمشق میں ۲۴ شعبان ۱۱۴۳ھ/۵ مارچ ۱۷۳۱ء کو ہوئی ۔

ان کی تصانیف تین قسموں کے تحت آتی ہیں : تصوف، شاعری اور سیاحت ۔ ان کی صوفیانہ تصانیف زیادہ تر ان شروح کی شکل میں ہیں جو انھوں نے ابن العربی، الجیلی، ابن الفارض اور دیگر حضرات کی تصانیف پر لکھیں ۔ ان شروح میں انھوں نے محض نقل یا تلخیص ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ بڑے شارحین کی طرح مجتہدانہ تعبیرات (جو بعض اوقات دور از کار بھی ہوتی تھیں) سے کام لے کر اصل خیال کی وضاحت کی ہے اور چونکہ یہ تعبیرات تمام تر متصوفانہ نہیں ہیں، اس لیے عبدالغنی کے عام مذہبی اور الٰہیاتی افکار کا جائزہ لینے کے لیے بھی ایک اہم ذریعہ ہیں ۔ ان کی کتابوں میں تصوف کے دو جداگانہ رجحانوں کا اجتماع نظر آتا ہے ۔ اول اندلسی، مغربی رجحان (ابو مدین،

ابن مشیش، ششتری، سنوسی)؛ دوم ایرانی، اناطولوی رجحان (اوحدالدّین نوری، محمود اسکداری، محمّد برگلی) ۔ انھوں نے تصوّف کے ان سلسلوں (قادری، نقشبندی وغیرہ) کے بارے میں جن سے وہ تعلق رکھتے تھے، نیز سلسلۂ مولویہ پر بھی لکھا ہے ۔ ان کی ذاتی تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان پر عقیدۂ وحدة الوجود چھایا ہوا تھا ۔ ان طبع زاد تصانیف میں ان کے بلند پایہ دیوان کی پہلی جلد سب سے اہم ہے ۔

ان کا دیوان الدواوین ان کی بیشتر منظومات کا مجموعہ ہے ۔ اس کی چار جلدیں ہیں، پہلی جلد (قاہرہ ۱۳۰۲ھ وغیرہ) کا موضوع تصوّف ہے ۔ باقی تین جلدیں طبع نہیں ہوئیں ۔ ان کے موضوع یہ ہیں : جلد دوم، قصائد در نعت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم؛ جلد سوم، عام قصائد مدحیہ اور خطوط؛ جلد چہارم، غزلیات ۔

یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ دیوان ان کی تمام منظومات کا مجموعہ ہے، ان کی دیگر متعدد کتابیں بھی نظم میں ہیں ۔ انھوں نے ابن ھانی الاندلسی کی نظموں کی شرح لکھی جس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ انھیں شاعری سے کس قدر لگاؤ تھا ۔ انھیں اپنی زندگی میں نیز بعد ازآں بحیثیت شاعر بڑی شہرت حاصل رہی (دیکھیے امیر حیدر : لبنان (طبع رستم)، ۱ : ۸ ببعد؛ ص ۲۲ ببعد، اور ان کے "موشح" کے استعمال کے لیے دیکھیے Hartmann : *Muwassah*، ص ۶) .

اپنے سفرناموں (دیکھیے اوپر) کے لکھنے میں عبدالغنی کا مقصد مقامات و عمارات کی تفاصیل پیش کرنا نہ تھا بلکہ ان میں زیادہ تر ان کے اپنے روحانی واردات درج ہیں؛ تاہم ان سے اس عہد کی مذہبی و ثقافتی زندگی پر بھی کافی روشنی پڑتی ہے ۔ ان سفرناموں کو اس لیے بھی اہمیت حاصل ہے کہ یہ بعد کے سیاحوں، مثلاً دمشق کے مصطفٰی البکری، اور مصر کے اسعد اللقیمی کے لیے قابل تقلید نمونہ بن گئے ۔ علاوہ ازیں اس نے خاصی تعداد میں مندرجۂ ذیل موضوعوں پر نہایت ضخیم قاموسی کتابیں لکھیں .

تفسیر، حدیث، کلام، فقہ، تاویل رؤیا (جو ان کے عہد کی اوہام پرستی اور روحانیت کے متعلق معلومات کا خزانہ ہے)، زراعت، تمباکو کا شرعی جواز اور بہت سے دیگر موضوعات پر .

مآخذ : (۱) المرادی : سلک الدّرر، ۳ : ۳۰ تا ۳۸؛ (۲) الجبرتی : عجائب الآثار، ۱ : ۱۵۴ تا ۱۵۷؛ (۳) مصطفٰی البکری : الفتح الطّری . . . الشیخ عبدالغنی، (مخطوطہ مقالہ نگار کے قبضے میں)؛ (۴) ابن العربی : فصوص الحکم، طبع عفیفی (قاہرہ ۱۹۴۶ء)، ۱ : ۲۳؛ (۵) م ۔ س ۔ خالدی : رحلة الی دیار الشام (یافا ۱۹۴۶ء)؛ (۶) عبود : روّاد النہضة الحدیثة (بیروت ۱۹۵۲ء)، ص ۴۴ ببعد؛ (۷) R. A. Nicholson : *Studies in Islamic Mysticism*، (کیمبرج ۱۹۲۱ء)، ص ۱۴۳ ببعد؛ (۸) L. Massignon : *La Passion de al-Hallaj*، بمواضع کثیرہ .

(W. A. S. Khalidi)

* **عبدالفتّاح فُومَنی** : ایک ایرانی مؤرّخ جو غالباً سولھویں ۔ سترھویں صدی عیسوی میں ہوا ہے ۔ وہ گیلان کے قدیم دارالخلافہ فومن میں سرکاری ملازمت میں داخل ہوا (Christ. Pers. : Schefer، ۲ : ۹۳) ۔ گیلان کے وزیر بہزاد بیگ نے اسے ۱۰۱۸-۱۰۱۹ھ/۱۶۰۹-۱۶۱۰ء کے قریب ناظم حسابات (کنٹرولر آف اکونٹس) مقرر کیا ۔ کئی دیگر وزیروں کے تحت کام کرنے کے بعد اسے عادل شاہ عراق لے گیا ۔ اس نے فارسی میں تاریخ گیلان لکھی، جس میں گیلان کی تاریخ ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء سے ۱۰۳۸ھ/۱۶۲۸ء تک درج ہے ۔ اس کتاب کو

B. Dorn نے شائع کیا ہے (مقدمے میں خلاصہ دے دیا ہے)۔ یہ کتاب ظہیر الدین [رک بآں] اور علی بن شمس الدین [رک بآں] کی تواریخ کی تکمیل کرتی ہے۔

مآخذ : (۱) *Abdul-Fattah Fümeny's Geschichte Von Gilan* (جلد سوم از B. Dorn : *Muhamm. Quellen Zur Geschichte d. Südl. Küstenländer des Kaspischen Meeres*).

(CL. HUART-H. MASSE)

③ **عبدالقادر (سر، شیخ)** : اردو کے نامور ادیب اور برصغیر پاک و ہند کے ممتاز قانون دان، ۱۸۷۴ء میں لدھیانے (پنجاب، بھارت) میں پیدا ہوے، جہاں ان کے والد شیخ فتح الدین محکمۂ مال میں ملازم تھے۔ ابتدائی تعلیم اپنے آبائی وطن قصور (ضلع لاہور، پاکستان) میں حاصل کی۔ ۱۸۹۰ء میں لاہور کے ایم۔ بی۔ ہائی سکول لاہور (موجودہ سنٹرل ماڈل ہائی سکول) سے انٹرنس اور ۱۸۹۴ء میں فورمن کرسچین کالج لاہور سے بی۔ اے کیا۔ تعلیم سے فارغ ہو کر کچھ عرصہ منٹگمری (موجودہ ساہیوال) میں مدرسی کی، لیکن رجحان طبع زمانۂ طالب علمی ہی سے صحافت کی طرف تھا، جلد ہی لاہور آ کر Punjab Observer کے ادارۂ تحریر میں شامل ہو گئے (۱۸۹۵ء) اور ۱۸۹۸ء میں اس کے مدیر اعلی بنا دیے گئے۔ ۱۹۰۱ء میں انھوں نے اپنا مشہور اردو ماہنامہ مخزن جاری کیا۔ اسی زمانے میں کچھ عرصے تک اسلامیہ کالج، لاہور میں تدریس کے فرائض بھی سرانجام دیتے رہے۔ ۱۹۰۴ء میں شیخ عبدالقادر قانون کی اعلی تعلیم حاصل کرنے کے لیے انگلستان چلے گئے۔ ۱۹۰۷ء میں بارایٹ لا کی سند حاصل کی اور یورپ کی سیاحت کرتے ہوے وطن کا رخ کیا۔ راستے میں انھوں نے کچھ روز ترکیہ میں بھی قیام کیا، جہاں ان کی علم دوستی اور قابلیت سے متاثر ہو کر سلطان عبدالحمید نے انھیں تمغۂ حمیدیہ عطا کیا (اس سیاحت کے حالات مخزن ادب میں ان کے مختلف مضامین میں، نیز ان کی مستقل تصنیف مقام خلافت میں دیکھے جا سکتے ہیں)۔ وطن واپس آ کر انھوں نے دہلی میں وکالت کا آغاز کیا۔ مخزن، جو ان کی غیر موجودگی میں بھی جاری رہا تھا، اب دہلی سے شائع ہونے لگا۔ اس کے علاوہ شیخ محمد اکرام کی نگرانی میں رسالہ تمدن بھی جاری کیا گیا۔ ۱۹۰۹ء میں وہ لاہور منتقل ہو گئے اور قانونی پیشے میں خاصا نام پیدا کیا۔ ۱۹۱۱ء میں وہ سرکاری وکیل مقرر کر دیے گئے اور لائل پور میں آٹھ سال تک متعین رہے۔ یہاں ان کی مساعی سے مختلف مقامات پر تین نئے ہائی سکول جاری ہوے۔ ۱۹۲۰ء میں انھوں نے دوبارہ لاہور میں پریکٹس شروع کر دی۔ ۱۹۲۱ء میں لاہور ہائی کورٹ کے جج مقرر ہوے، لیکن جلد ہی ملازمت ترک کر کے سیاست میں حصہ لینے لگے۔ ۱۹۲۲ء میں پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے رکن، ۱۹۲۳ء میں نائب صدر اور ۱۹۲۴ء میں صدر منتخب ہوے۔ ۱۹۲۵ء میں پنجاب کے وزیر تعلیم اور ۱۹۲۶ء میں مجلس اقوام (جنیوا) کے ساتویں اجلاس میں ہندوستان کی طرف سے مندوب مقرر ہوے۔ وہاں سے واپس آ کر ۱۹۲۷ء میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس مدراس کی صدارت کی اور ایک یادگار خطبہ دیا۔ اسی سال انھیں قائم مقام ریونیو ممبر مقرر کیا گیا۔ ۱۹۲۸ء میں سر کا خطاب ملا۔ ۱۹۲۹ء میں مرکزی پبلک سروس کمیشن کے رکن اور ۱۹۳۰ء میں لاہور ہائی کورٹ کے ایڈیشنل جج مقرر ہوے۔ ۱۹۳۴ء میں وزیر ہند کی کونسل کے رکن کی حیثیت سے لنڈن چلے گئے، جہاں ان کا پانچ سال تک قیام رہا۔ ۱۹۳۹ء میں وائسرائے ہند کی ایگزیکٹو کونسل میں لیے گئے۔ ۱۹۴۲ء میں

چیف جسٹس بہاولپور کے منصب پر فائز ہوے۔ ۱۹۴۵ء میں وہاں سے سبکدوش ہوے تو لاہور میں مستقل قیام اختیار کیا۔ ۱۹۴۸ء میں مخزن کا ایک بار پھر اجرا ہوا۔ اسی زمانے میں پنجاب یونیورسٹی میں ایم۔ اے اردو کی جماعت جاری ہوئی تو اعزازی طور پر اسے پڑھاتے رہے۔ شیخ صاحب نے ۹ فروری ۱۹۵۰ء کو وفات پائی۔ وہ نہایت خوش گفتار، ملنسار اور وضعدار انسان تھے اور اسی باعث ان کا مسکن ("دلکشا"، ٹمپل روڈ، لاہور) مرجع خاص و عام تھا۔ ان کی شریک حیات بھی اردو کی ترقی و ترویج میں گہری دلچسپی لیتی رہیں۔ ان کے فرزندوں میں شیخ منظور قادر پاکستان کے نامور قانون دان ہیں، جو لاہور ہائی کورٹ کے چیف جسٹس اور ملک کے وزیر خارجہ بھی رہ چکے ہیں۔

شیخ عبدالقادر اپنی مختلف النوع مصروفیات کے باوجود عمر بھر اردو زبان و ادب کی خدمت کرتے رہے۔ ۱۹۰۱ء میں مخزن جاری کیا اور ۱۹۱۱ء تک عملاً اس کے رئیس التحریر اور ۱۹۲۰ء تک نگران کے فرائض انجام دیتے رہے۔ مخزن نے اردو ادب کو ایک نئے ذوق سے آشنا کیا اور اس کے لکھنے والوں میں سے اکثر بعد میں ملک کے اساتین ادب قرار پائے۔ ان ادیبوں کے مضامین انتخاب مخزن میں شائع ہو چکے ہیں۔ شیخ عبدالقادر کی مستقل تصانیف: (۱) مقام خلافت، جو بلاد اسلامیہ، بالخصوص ترکیہ، کا سفرنامہ ہے؛ (۲) *The New School of Urdu Literature*، لاہور ۱۸۹۸ء؛ (بار دوم، بعنوان *Famous Urdu Poets and writers in 19th Century*) جس میں حالی، آزاد، نذیر احمد، سرشار اور شرر پر تنقیدی مقالات شامل ہیں؛ (۳) تین افسانے (یعنی "تاجدار بیوی کا بے تاج شوہر"؛ "وطن آخر وطن ہے"؛ "دل ہی تو ہے")؛ [illegible] تصدق حسین تاج، حیدر آباد (دکن) ۱۹۳۸ء۔ علاوہ ازیں ان کے کثیر التعداد مضامین مختلف رسائل و جرائد میں شائع ہوتے رہے، جن میں سے پچاس سے زیادہ مضامین مخزن ادب (مطبوعۂ فیروز سنز، لاہور) میں منتخب کیے گئے ہیں۔ انھوں نے متعدد کتابوں کے مقدمے اور دیباچے بھی لکھے، جن میں اقبال: بانگ درا اور حفیظ جالندھری: شاہنامۂ اسلام، خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ شیخ صاحب نے کئی ادبی انجمنوں کی سرپرستی اور متعدد علمی کانفرنسوں کی صدارت کی۔ وہ مسلمانوں کی مشہور تعلیمی انجمنوں (مثلاً مسلم ایجوکیشنل کانفرنس، انجمن حمایت اسلام) کے صدر، سرپرست اور سرگرم رکن اور ایک مدت تک پنجاب یونیورسٹی کی سینٹ کے ممبر رہے۔

شیخ عبدالقادر نے نہ صرف اردو نثر کو ایک سادہ اور رواں دواں اسلوب سے روشناس کیا بلکہ "جب انگریزی چاروں طرف سے یلغار کر رہی تھی تو انھوں نے اس کے طوفان پر اردو کا بند باندھا، صحافت کا صدر دروازہ کھولا اور خود لکھ کر ہمیں بتایا کہ اکناف عالم میں معلومات کا جو مسالا بکھرا پڑا ہے ہم کس طرح اسے جمع کرکے اپنے لیے ایک قصر زرنگار تعمیر کر سکتے ہیں" (صلاح الدین احمد: عبدالقادر، ایک صاحب طرز انشا پرداز)۔

مآخذ: (۱) سکسینہ: تاریخ ادب اردو، مترجمۂ مرزا محمد عسکری، بار دوم، حصۂ نثر، ص ۱۸۶، ۱۸۷؛ (۲) بڑوں کا بچپن، مطبوعۂ لاہور؛ (۳) محی الدین قادر زور: اردو کے اسالیب بیان؛ (۴) صلاح الدین احمد: در ادبی دنیا، لاہور، فروری ۱۹۴۹ء؛ (۵) اوراق نو، لاہور (سر عبدالقادر نمبر)؛ (۶) شیخ محمد نصیر ہمایوں: شیخ سر عبدالقادر، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۷) صفیہ نقوی: اردو ادب انیسویں صدی میں، مقالۂ ایم۔ اے (اردو)، در

کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب؛ (۸) اکبر محمد خان: سر عبدالقادر، مقالۂ ایم۔ اے (اردو)، در کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب۔

[ادارہ]

* **عبدالقادر بن علی**: بن یوسف الفاسی، مراکش کے فاسی خاندان کا معروف ترین فرد جو القصر الکبیر میں ۱۰۰۷ھ/۱۵۹۹ء میں پیدا ہوا اور ۱۰۹۱ھ/۱۶۸۰ء میں فوت ہو گیا۔ وہ قصر الکبیر میں زاویۂ شاذلیّہ کا شیخ اعظم تھا اور کتاب فہرسہ اور حدیث پر چند رسائل کا مصنف ہے، لیکن اس کی زیادہ تر شہرت اس بنا پر ہے کہ وہ سترھویں صدی کے آغاز میں مراکش کے نہایت ممتاز صوفیوں میں سے تھا۔ ان دنوں اس کی اولاد میں سے کثیر التعداد لوگ فاس کے دینی اور علمی رؤسا کی ایک اہم شاخ شمار ہوتے ہیں (اس شہر کے باشندے تمیز کے لیے اہل فاس کہلاتے ہیں تاکہ "فاسیوں" کے ساتھ التباس پیدا نہ ہو)۔

مآخذ: E. Lévi-Provençal: *Hist. Chorfa*، ص ۲۶۴ تا ۲۶۵ (مع حوالہ جات)۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **عَبْدالقادر بن عُمر البغدادی**: ایک مشہور لغوی، جو ۱۰۳۰ھ/۱۶۲۱ء میں بغداد میں پیدا ہوا اور ۱۰۹۳ھ/۱۶۸۲ء میں قاہرہ میں فوت ہوا۔ اس کی تعلیم کی ابتدا بغداد میں ہوئی۔ یہ شہر ۹۴۱ھ/۱۵۳۴ء میں صفویوں اور عثمانیوں کے باہمی نزاع کا آماجگاہ بنا ہوا تھا۔ جب ۱۰۴۸ھ/۱۶۳۸ء میں ترکوں نے خود مراد رابع کی ذاتی قیادت میں اس پر دوبارہ قبضہ کر لیا تو عبدالقادر دمشق چلا گیا۔ اس وقت تک وہ عربی، فارسی اور ترکی زبانوں میں مہارت تامہ حاصل کر چکا تھا۔ دمشق میں اس نے محمّد بن کمال الدین الحسینی نقیب شام اور محمّد بن یحیٰی الفرائضی کی شاگردی میں عربی زبان کا مطالعہ جاری رکھا۔ ۱۰۵۰ھ/۱۶۴۰ء میں وہ قاہرہ چلا گیا اور جامع الازہر میں علوم دینیہ اور علوم حکمیہ کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے خاص استاد الخفاجی اور یٰس الحمصی تھے۔ اس کا مطالعہ بہت وسیع ہونے کی وجہ سے بعض مشکل مسائل میں الخفاجی بھی اس سے مشورہ کیا کرتے تھے۔ ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء میں الخفاجی کی وفات ہوئی اور ان کے کتاب خانے کا بہت بڑا حصہ عبدالقادر کو مل گیا اور اس نے اس کو ترقی دی۔ کہتے ہیں کہ اس میں خالص عرب (العَرب العَاربۃ) کے ایک ہزار دیوان موجود تھے جن پر مختلف علما نے مفید حواشی لکھ رکھے تھے۔ یہ کتاب خانہ اس زمانے میں بے نظیر تھا (دیکھیے خزانۃ، ۴: ۲)۔ ذی قعدہ ۱۰۷۷ھ میں وہ سیر کے لیے استانبول گیا اور چار ماہ سے کچھ کم میں ۱۰۷۸ھ کے اندر قاہرہ واپس آ گیا۔ اسی سال ابراہیم پاشا کتخدا، والی مصر سے اس کے مراسم پیدا ہو گئے جس نے اس کی بڑی قدر و منزلت کی اور اسے اپنا مصاحب اور ندیم بنا لیا۔ اس کے کچھ سال بعد جب کتخدا کو مصر کی حکومت سے معزول کر دیا گیا اور شام کے رستے وہ وطن واپس آیا (۱۰۸۵ھ میں وہ دمشق پہنچا) تو عبدالقادر بھی اس کے ہمراہ آیا اور ادرنہ میں مقیم ہو گیا۔ اس نے یہاں ترکی کے فاضل وزیر اعظم احمد پاشا الفاضل کوپری زادہ سے شناسائی پیدا کر لی اور اس کی خدمت میں اپنی تصنیف کو، جو ابن ہشام کی شرح بانتْ سعاد کا فاضلانہ انتقاد تھا، بطور نذر پیش کیا۔ المحبّی، جو عبدالقادر کے ایک پرانے دوست کا بیٹا تھا اور ادرنہ میں عبدالقادر سے ملا تھا، لکھتا ہے کہ اس زمانے میں ترکی کے تمام مقتدر اور سربر آوردہ لوگ اس کی سب سے زیادہ قدر و منزلت کرتے تھے۔ اس کے کچھ دن بعد اسے کوئی ایسا مرض لاحق ہو گیا جس کا علاج وہاں کے

طبیب نہ کر سکے اور وہ گھبرا کر قاہرہ چلا گیا اور کچھ مدت وہاں گزار کر واپس چلا آیا۔ اب کے وہ آنکھوں کے عارضے میں مبتلا ہو گیا جس کی وجہ سے وہ اپنی بینائی تقریباً کھو بیٹھا۔ وہ پھر قاہرہ گیا اور وہیں تھوڑی مدت کے بعد فوت ہو گیا۔

اسے المقامات الحریری، کئی عربی دیوان اور بے شمار فارسی اور ترکی اشعار ازبر تھے۔ وہ بڑی ناقدانہ نظر رکھتا تھا۔ اسے عربی لغت اور شعر و سخن، عربوں اور ایرانیوں کی تاریخ، عربی حکایات و نوادر اور ضرب الامثال میں تبحر حاصل تھا۔

اس نے بہت سی مفید کتابیں لکھی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:۔

(۱) خزانۃ الأدب و لُبّ لُباب لسان العرب (قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء؛ ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ - ۱۹۲۹ء)۔ یہ ان ۹۵۷ شواہد کی شرح ہے جو الرضی الاسترابادی (م ۶۸۶ھ/۱۲۸۷ء) نے ابن الحاجب کے الکافیۃ کی شرح میں درج کیے ہیں۔ یہ کتاب ۱۰۷۳ھ/۱۶۶۳ء میں قاہرہ میں شروع کی گئی اور ۱۰۷۹ھ/۱۶۶۸ء میں اسی جگہ اس کی تکمیل ہوئی، (گو استانبول چلے جانے کی وجہ سے اس کی تکمیل میں تھوڑا سا وقفہ ہوا)۔ یہ کتاب سلطان محمد چہارم (۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء تا ۱۰۹۹ھ/۱۶۸۷ء) کے نام پر معنون کی گئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پہلے پہل اس کتاب کو آٹھ جلدوں میں ترتیب دیا گیا تھا (دیکھیے **المحبّی**)؛ (۲) ابن الحاجب کے الشافیۃ کی شرح الرضی میں درج کردہ شواہد کی شرح، اس شرح کے ساتھ اس نے الشافیۃ کی شرح الجاربردی کے شواہد کی شرح بھی شامل کر دی ہے؛ (۳) ابن ہشام کی شرح بانت سعاد کی انتقادی تشریح (رامپور میں اس کا ایک مخطوطہ موجود ہے ۱ : ۵۸۳)؛ (۴) شرح المقصورۃ الدُّرَیدیۃ؛ (۵) لغت شاہنامہ (دیکھیے *Abdulqadire Bagdadensis lexicon Sahnameianum* طبع C. Salemann، سینٹ پیٹرز برگ، ۱۸۹۵ء)؛ (۶) شرح التحفۃ الشاہدیۃ باللغۃ العربیۃ۔ ان کتابوں کے لیے اور نیز دیگر تصانیف اور ان کے موجودہ مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان، ۲ : ۳۹۷، اور ۱۳۴۷ھ کے طبع شدہ الخزانۃ کا مقدمہ۔

مآخذ: (۱) ابو علاوی محمد بن ابی بکر بن احمد جمال الدین الشلّی الحضرمی: عقد الجواہر، رام پور، ۱ : ۱۴۶، عدد ۳۰۱، ص ۵۴۳؛ (۲) المحبّی: خلاصۃ الأثر، ۲ : ۵۱ تا ۵۳؛ (۳) J. Guidi: *Sui poeti citati nell' opera Khezanat al adab* (در *Atti dell Academia dei Lincei*، روما ۱۸۸۷ء)؛ (۴) عبدالعزیز میمن: اقلید الخزانہ (خزانۃ الأدب میں جن تصانیف کا ذکر ہے ان کا اشاریہ) پنجاب یونیورسٹی اورینٹل پبلیکیشنز سیریز، لاہور ۱۹۲۷ء؛ (۵) فہرست شواہد بہ ترتیب ابجد ابتدائی حروف کے مطابق (نیز عینی کی تصنیف، جو ۱۲۹۹ھ کے بعد مرتب ہوئی، میرا مخطوطہ جو مکّے میں حاصل کیا گیا)؛ (۶) سامی: قاموس الاعلام، ۴ : ۳۰۸۲؛ (۷) Brockelmann، ۲ : ۲۸۶، ۳۹۷۔

(محمّد شفیع لاہوری)

عبدالقادر بن غیبی: الحافظ المراغی؛ *

علم موسیقی پر ممتاز ایرانی مصنف، Bouvat (در J. A، ۱۹۲۶ء) نے اسے عبدالقادر گوئندہ لکھتا ہے۔ ابن عیسی، ابن غنی، ابن غُیبی اور ابن عیبی (اس کے اصل نام) ابن غیبی کو غلط پڑھنے کا نتیجہ ہیں)۔ ابن غیبی کے خود نوشتہ نسخوں سے اس کے نام کی صحیح شکل ثابت ہوتی ہے۔ اس کی تاریخ ولادت ۲۰ ذوالقعدہ ۷۵۴ھ/۱۶ دسمبر ۱۳۵۳ء تھی۔ وہ آذربیجان کے شہر مراغہ میں پیدا ہوا۔ ۱۳۷۰ اور ۱۳۸۰ء کے عشرے کے آخری سالوں میں وہ سلطان عراق الحسین الجلائری (۱۳۷۴ تا ۱۳۸۲ء) کے درباریوں میں سے تھا۔ یہ سلطان بہت سا

وقت اپنے مطربوں کے درمیان ہی گزارتا تھا (ا.ا، ۱۸۳۵ء)؛ ابن غیبی خود لکھتا ہے (مخطوطۂ باڈلین، مارش Marsh، عدد ۲۸۲، ورق ۵۹) کہ ۱۳۷۹ء میں الحسین کے دربار میں اس نے رضاء الدین رضوان شاہ سے موسیقی میں مقابلہ کیا۔ یہ رضاء الدین اپنے زمانے کا بہترین گلوکار اور موسیقی کے علمی پہلو کا مشہور عالم تھا۔ جیتنے والے کا انعام ایک لاکھ دینار مقرر تھا؛ چنانچہ ابن غیبی نے اس استاد زمانہ کا مقابلہ کیا اور جیت کر انعام وغیرہ حاصل کیا (بعض مؤرخ غلطی سے اس مقابلے کو سلطان احمد کے عہد کا واقعہ بتاتے ہیں)۔ سلطان حسین کے جانشین سلطان احمد کے زمانے میں ابن غیبی اس کا خاص گویا مقرر ہو گیا اور ۱۳۹۳ء تک اس منصب پر فائز رہا، مگر بعض لوگوں (Helmholtz: کتاب مذکور، ص ۲۸۲) کا خیال ہے کہ وہ درمیان میں کچھ مدت کے لیے ترکی سلطان بایزید (۱۳۸۹ تا ۱۴۰۳ء) کے دربار میں چلا گیا تھا۔ جب تیمور [رک بآں] نے ۱۳۹۳ء میں بغداد پر قبضہ کیا تو ابن غیبی بھی ان بہت سے مشہور ارباب علوم و فنون میں سے ایک تھا جنھیں تیمور نے اپنے دار السلطنت سمرقند روانہ کیا (ظفر نامہ، ۱ : ۲۱۹؛ *History of Timur Bec*، ۱ : ۴۴۹)۔ تیمور کے ہاں وہ مغنیوں کا سردار مقرر ہوا اور تیمور کا بڑا منظور نظر ہو گیا (تاریخ تیمور بیگ، ۱ : ۵۳۷ تا ۵۳۸)؛ ۱۳۹۷ء میں بھی وہ تیمور ہی کے دربار میں تھا، لیکن ۱۳۹۹ء میں ہم اسے تبریز میں میران شاہ (م ۱۴۰۸ء) کے دربار میں پاتے ہیں جو تیمور کا فرزند تھا۔ اس شہزادے کی روش کی ذمے داری اس کے ندما پر ڈالی گئی جن میں ابن غیبی بھی شامل تھا۔ ان میں سے بعض کو تیمور نے تہ تیغ کر دیا، اگرچہ ان میں اپنے زمانے کے چوٹی کے مغنی بھی تھے، یعنی قطب الدین نائی، حبیب عودی اور اردشیر چنگی (دولت شاہ، ص ۳۴۰ تا ۳۴۱؛ براؤن *Persian Literature under Tartar Dominion*، ص ۱۹۵)۔ ابن غیبی کو بروقت اطلاع مل گئی اور وہ شہر سے قلندر کا بھیس بدل کر چپکے نکلا اور بغداد میں اپنے سابق سرپرست سلطان احمد الجلائری کے پاس پناہ لی۔ جب تیمور نے بغداد کو ۱۴۰۱ء میں دوبارہ فتح کیا تو ابن غیبی پھر اس کے ہاتھ آ گیا اور جب وہ تیمور کے سامنے پیش ہوا تو اس نے اس کے قتل کا حکم دے دیا۔ ابن غیبی کو یکایک خیال آیا کہ میں حافظ قرآن ہوں اور اس نے قرآن مجید کی ایک سورت خوش الحانی سے ایسے مؤثر انداز میں تلاوت کی کہ تیمور نے اس سے متأثر ہو کر ابن غیبی کو معافی دے دی اور دوبارہ اپنا ملازم مقرر کر دیا (خواند میر: حبیب السیر، ۳/۳ : ۲۱۲؛ ا.ا، ۱۸۶۱ء، ص ۲۸۳)۔ ہو سکتا ہے کہ ابن غیبی خلیل کی ملازمت میں بھی رہا ہو، جس نے تیمور کے بعد سمرقند میں (۱۴۰۴ تا ۱۴۰۹ء) سلطنت کی، لیکن یہ یقیناً معلوم ہے کہ وہ شاہ رخ (۱۴۰۴ تا ۱۴۴۷ء) کے دربار میں موجود تھا اور دولت شاہ (ص ۳۴۰) کا اس کی بابت یہ بیان ہے کہ وہ شاہ رخ کے دربار کے ان چار ہنرمندوں میں سے تھا کہ جن کا نظیر اس زمانے میں نہیں تھا۔ ۱۴۲۱ء میں اس نے ترکی کے سلطان مراد ثانی کی خاطر موسیقی پر ایک رسالہ تصنیف کیا اور اس غرض سے کہ سلطان کی خدمت میں یہ ہدیہ خود پیش کرے وہ سمرقند سے بروصہ گیا۔ چونکہ سلطان مراد اپنی سلطنت کے ابتدائی عہد میں مصیبتوں میں پھنسا رہا اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ ابن غیبی دربار عثمانی میں زیادہ مدت تک نہیں رہا اور سمرقند واپس آ گیا (Lavignac: کتاب مذکور، ۵ : ۲۹۷۷ تا ۲۹۷۸)۔ سال مذکور میں ہرات میں طاعون کی وبا پھیلی جس میں

متعدد مشاہیر ہلاک ہوے۔ ان میں ابن غیبی بھی تھا [(مطلع سعدین، ۲ : ۶۸۱؛ منجّم الدّین باشی : صحائف الاخبار، ۳ : ۵۷)۔ عبدالرزاق سمرقندی نے لکھا ہے کہ خواجہ عبدالقادر قاری، شاعر اور خطّاط تھا اور علم موسیقی و الحان و اوتار میں سر آمد ادوار اور نقش و عمل میں بے بدل (مطلع سعدین، محل مذکور)۔ روضات الجنات میں غالبًا صاحب مطلع ہی کا بیان بلا تصریح دہرایا گیا ہے (دیکھیے ۸ / ۱۸۶۲ء، ص ۲۷۵ تا ۲۷۶)، مگر عبدالقادر نقاش نہ تھا جیسا کہ صاحب مقالہ نے لکھا ہے، البتہ خوشنویسی میں اسے شہرت حاصل تھی۔ اس کا معاصر یزدی (۲ : ۵) اسے ایک جگہ "از نوادر زمان و یگانۂ دوران" لکھتا ہے اور دوسری جگہ (۱ : ۳۶۱) "سرآمدِ ادوار"]؛ (نیز دیکھیے برٹش میوزیم کے مخطوطات شرقیہ کا عدد ۲۳۶۱، رسالۂ محمّد بن مراد)۔ موسیقی (علمی) میں عمومًا اسے رجال فن میں صفی الدّین عبدالمؤمن کے ساتھ صف اوّل میں جگہ دی جاتی ہے (حاجی خلیفہ، ۶ : ۲۵۸)۔ اس کی سب سے بڑی تصنیف جامع الالحان، ۱۴۰۵ء میں لکھی گئی۔ اس کتاب کا خود مصنف کے ہاتھ کا لکھا ہوا نسخہ اس وقت باڈلین لائبریری میں ہے (Marsh، عدد ۲۸۲)۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ اس نے اپنے فرزند نور الدین عبدالرّحمٰن کو تحفۃً دیا تھا، لیکن ۱۴۲۳ء میں اس سے پھر واپس لے کر اس پر نظرثانی کی (مقالہ نگار نے اپنی کتاب *Studies in Oriental Musical Instrument*، ص ۴۱ میں اس کی تاریخ غلطی سے ۱۴۱۸ء دے دی ہے)۔ اس کتاب کا ایک خود نوشت نسخہ قسطنطینیہ کے کتاب خانۂ نور عثمانیہ (عدد ۳۶۴۴) میں موجود ہے، لیکن اس میں ایک تہدیہ ہے جس میں اس کتاب کو سلطان شاہ رخ کی خدمت میں پیش کیا گیا ہے اور تاریخ تہدیہ ۱۴۱۵ء درج ہے۔ ابن غیبی نے اس کتاب کا ایک خلاصہ بھی لکھا تھا جس کی چند نقول موجود ہیں۔ باڈلین لائبریری (Ouseley، عدد ۲۶۴) میں مصنف کا خود نوشت نسخہ ایک اور کتاب کا ملتا ہے جس کا نام کچھ نہیں دیا گیا ہے، لیکن حقیقت میں وہ ابن غیبی کی ایک دوسری کتاب مقاصد الالحان ہے جو اس نے ۱۴۱۸ء میں غالبًا بایسُنغر [رک بآں] فرزند شاہرخ کے لیے لکھی تھی۔ اسی کتاب کی ایک صورت مقاصد الالحان کا وہ نسخہ ہے جو باڈلین لائبریری میں (Ouseley، عدد ۳۸۵) موجود ہے۔ مصنف کا خود نوشت نسخہ اسی کتاب کا قسطنطینیہ میں رؤف یکتابے کے کتاب خانے میں پایا جاتا ہے (Levignac : کتاب مذکور، ۵ : ۲۹۷۸)؛ [اسی کتاب کے مصنف کا ایک اور خود نوشت نسخہ مشہد کے کتاب خانے میں ہے (دیکھیے ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین، بابت ماہ اگست و نومبر ۱۹۵۴ء، ص ۵)]۔ لائیڈن یونیورسٹی میں اسی کتاب کا ایک اور نسخہ (Or. ۲۷۰ - ۲۷۱) ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۱۴۲۱ء میں ترکی سلطان مراد ثانی کے لیے لکھا گیا تھا۔ ایک اور کتاب کنز الالحان تھی، جس میں ابن غیبی کے تمام راگ اس زمانے کی علامات موسیقی کے مطابق درج تھے۔ بدقسمتی سے اس کتاب کا کوئی نسخہ بظاہر ہم تک نہیں پہنچا۔ ابن غیبی کی آخری تصنیف شرح الادوار ہے، جس کا ایک نسخہ کتاب خانۂ نور عثمانیہ میں موجود ہے (عدد ۳۶۵۱)۔ لائیڈن میں ایک اور کتاب بنام کتاب الادوار (Or. ۱۱۷۵) ترکی زبان میں موجود ہے، جس پر ابن غیبی کا نام درج ہے۔

ابن غیبی کے رسائل فارسی اور عربی موسیقی کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں، زیادہ تر اس خاص وجہ سے کہ ان میں عملی موسیقی سے متعلق اطلاعات درج ہیں اور ساتھ ہی آلات موسیقی کا حال لکھا گیا ہے [رک بہ موسیقی، معزف،

مزمار، عود، طنبور وغیرہ] ۔ جامع الالحان اور مقاصد الالحان کے مضامین کا بیان اپنے Ethé اور زخاؤ Sachau نے اپنی فہرست مخطوطات فارسی موجودہ باڈلین لائبریری میں دیا ہے ۔ اگرچہ ابن غیبی نے الفارابی، صفی الدّین، عبدالمؤمن، قطب الدّین الشیرازی اور دیگر مستند لوگوں کے اقوال و آرا نقل کیے ہیں، تاہم وہ ان امور میں آزادانہ رائے کا مالک ہے ۔ ابن غیبی کی اہمیت ایک عربی تصنیف سے مستنبط کی جا سکتی ہے، جو برلن میوزیم میں موجود ہے (۲۳۶، اوراق ۱۸۶ ب تا ۲۰۲) اور جسے رسالۂ محمّد ابن مراد کہا جاتا ہے، کیونکہ محمّد ابن مراد کے نام سے یہ رسالہ معنون کیا گیا تھا ۔ بعض مصنفین نے غلطی سے یہ خیال کیا ہے کہ اس کا مصنف ابن غیبی ہے (۵: ۲۰۶۰، V. Levignac ص ۲۸۵؛ JA، ۱۹۰۴ء) ۔ ابن غیبی ایک مشہور عود نواز اور تصنیف ساز تھا (دولت شاہ، ص ۲۰۶، ۲۲۶، ۳۹۹) ۔ ۱۳۷۹ء میں سلطان الحسین الجلائری کے دربار میں اس کی موسیقی کی اداکاری کا وہ قصہ مؤرخوں نے بیان کیا ہے جس میں اس نے رمضان بھر کے تیس دنوں میں ہر روز ایک نئی مرتب کی ہوئی نوبت دربار میں پیش کی اور تیسویں دن تیسوں نوبتوں کو ترتیب وار پیش کیا ہے [مطلع] ۔ ان میں سے بہت سے راگ زبانی روایت سے بعد کے لوگوں میں منتقل ہوتے رہے اور ابھی تک اس راگ کی شکل میں جو "کیار" کے نام سے مشہور ہے ترکی میں گائے جاتے ہیں، لیکن ہمارے پاس وہ راگ بھی ہیں جن کی عملی مثالیں علامات موسیقی کے ساتھ اس کی تصنیفات میں موجود ہیں (مخطوطۂ باڈلین، مارش، عدد ۲۸۲، ورق ۴۹ ب ببعد؛ مخطوطۂ لائیڈن، Or، ۲۷۱، ۲ - ۲۰۲۰، ورق ۵۱) ۔ J. P. N. Land (*Vierteljahrsschrift für Musik-wissenschaft*، ۲: ۳۵۳) نے پہلی قسم کے راگوں میں سے ایک چھوٹا سا قطعہ نقل کیا ہے اور Kiesewetter (کتاب مذکور، ص ۵۶)، Fetis (کتاب مذکور، ۲: ۶۸ تا ۹۶) اور رؤف یکتا بے (Lavignac: کتاب مذکور، ج ۵، عدد ۲۹۷۷) نے دوسری قسم کے راگوں کی تعبیرات پیش کی ہیں۔ (ان میں سے Kiesewetter اور Fetis کی تشریحات قابل اعتماد نہیں) ۔

ابن غیبی کے چھوٹے بیٹے عبدالعزیز نے موسیقی میں ایک رسالہ لکھا ہے، جس کا نام نقاوۃ الادوار (انتخابی مقامات موسیقی) ہے اور اسے ترکی کے سلطان محمد ثانی (۱۴۵۱ - ۱۴۸۱ء) کے نام سے معنون کیا ہے ۔ اس کا فقط ایک ہی نسخہ ہے جو کتب خانۂ نور عثمانیہ (عدد ۳۶۴۶) میں موجود ہے ۔ مؤرّخوں کا خیال ہے کہ اپنے والد کی وفات کے بعد اس نے قسطنطینیہ میں سکونت اختیار کر لی تھی ۔ اسی عبدالعزیز کا ایک تعلیقہ اس کے اپنے قلم سے اس کے باپ کی خود نوشت کتب مقاصد الالحان کے آخری صفحے (ورق ۷۷ ب) پر درج ہے اور یہ نسخہ کتاب خانۂ باڈلین (Ouseley، عدد ۲۶۴) میں موجود ہے ۔ ابن غیبی کے پوتے محمود نے بھی، جو عہد بایزید ثانی (۱۴۸۱ - ۱۵۱۲ء) میں تھا، ایک کتاب مقاصد الادوار لکھی ہے اور یہ بھی نور عثمانیہ لائبریری (عدد ۳۶۴۹) میں موجود ہے ۔

مآخذ : (۱) خواندمیر: حبیب السیر، ۳: ۲۱۲؛ (۲) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، بمدد اشاریہ؛ (۳) شرف الدّین یزدی: ظفر نامہ، اس کا انگریزی ترجمہ *History of Timur Beg*، ۱۷۲۳ء، ۱: ۳۳۹، ۵۳۸؛ (۴) Belin: *Notice sur Mir Ali Chir-Nevai*، در *JA*، ۱۸۶۱ء، ص ۲۸۳ تا ۲۸۴؛ (۵) Barbier de Meynard: *Chronique Persane d'Herat*، *JA*، ۱۸۶۲ء، ص ۲۷۵ تا ۲۷۶؛ (۶) Browne: *Persian Literature under Tartar Dominion*، ص ۱۹۱ و ۳۸۳؛ (۷) Ethé و Sachau: *Catalogue of Persian . . . MSS in the*

Bodleian Lib.، ص ۱۰۵۷ تا ۱۰۶۳؛ (۸) Catalogues
codicum orientalium Bibl. Acad. Lugduno Bataviae،
۱۸۵۱-۱۸۷۷ء، ۳: ۳۰۲ تا ۳۰۵؛ (۹) حاجی خلیفہ،
۲: ۵۰۴ و ۳: ۳۱۳ و ۶: ۲۵۵ و ۷: ۶۹؛ اس کے نظریات
کے لیے دیکھیے (۱۰) Kiesewetter : Die Musik der
Araber، ۱۸۴۲ء، ص ۱۳، ۲۱، ۳۲ تا ۳۷، ۵۶، ۸۸؛
(۱۱) Mendel : Musikalisches Conversations-
Lexikon، ۱۸۷۰ء، ۱: ۲۷۳ تا ۲۷۶؛ (۱۲) Fetis :
Histoire générale de la musique، ۲: ۶۸ تا ۶۹،
۱۷۰ تا ۱۷۵؛ (۱۳) Land : Recherches sur la His-
toire de la gamme arabe، در Actes VIème Congrès
Intern. des Orient، ۱۸۸۳ء، ص ۶۷ تا ۷۵، ۷۸ تا ۸۰؛
(۱۴) Tonschriftversuche und Melodieproben aus
dem muhammedanischen Mittelalter، در Viertel-
Jahrsschrift fur Musikwissenschaft، ۲: ۳۳۷؛ (۱۵)
Helmholtz : Sensations of Tone، انگلستان ۱۸۹۵ء،
ص ۲۸۱ تا ۲۸۳، ۳۶۳، ۵۲۲؛ (۱۶) Collangettes :
Étude sur la musique arab، در JA، ۱۹۰۴ء، ص ۳۷۹
و ۱۹۰۶ء، ص ۱۷۸، ۱۸۰؛ (۱۷) Farmer : History
of Arabian Music، بمدد اشاریہ؛ (۱۸) وہی مصنف :
Historical facts for the Arabian Musical Influence،
بمدد اشاریہ؛ (۱۹) Levigorac : Encyclopédie de la
Musique، ۵: ۲۹۷۷ تا ۲۹۷۹۔

(H. G. Farmer)

* **عبدالقادر بن مُحی الدّین** : الحاج امیر عبدالقادر الحسنی الجزائری، ایک ایسے خاندان کے رکن تھے جو شرافت علم و فضل اور زہد و تقوٰی کی وجہ سے مشہور تھا۔ وہ اصلاً ریف کے رہنے والے تھے اور قبیلۂ ہاشم میں آباد ہو گئے تھے۔ وہ ۱۲۲۳ھ/۱۸۰۸ء میں المُعَسْکَر (Mascara) سے کوئی بیس کیلومیٹر جانب غرب وادی الحمام میں قیطنہ Guetna کے مقام پر پیدا ہوئے۔ انھوں نے ارزیو Arzew میں اور پھر وهران (Oran) میں تعلیم حاصل کی۔ ۱۲۴۴ھ/۱۸۲۸-۱۸۲۹ء میں ان کی شادی ہوئی اور انھوں نے حج کیا۔ یہ ہیں اہم ترین کوائف ان کے ایّام جوانی کے جو ان کے والد کے زیر نگرانی، جنھوں نے اپنے زہد و تقوٰی اور صدقہ و خیرات سے بہت اثر و رسوخ پیدا کر لیا تھا، مذہبی کتابوں کے پڑھنے اور جسمانی ورزشیں سیکھنے میں بسر ہوئے۔

فرانسیسیوں نے الجزائر پر قبضہ کرنے کے بعد (۵ جولائی ۱۸۳۰ء) اپنی فتوحات کی تنظیم کے سلسلے میں جس تأمّل و تذبذب سے کام لیا اس سے محی الدّین کو، جو ایالت وهران (Orania) میں تھے، یہ موقع مل گیا کہ وہ عیسائیوں کے خلاف جہاد کا علم بلند کر دیں۔ انھوں نے جلد ہی اس کی قیادت اپنے بیٹے [امیر عبدالقادر] کو سونپ دی اور ۵ رجب ۱۲۴۸ھ/۲۲ نومبر ۱۸۳۲ء کو قبائل الہاشم، بنو عامر اور الغّرابہ نے اعلان کر دیا کہ وہ عربوں کے سلطان ہیں۔ اس حقیقت کے باوجود کہ خود آبادی کے بعض عناصر عبدالقادر کے مخالف تھے اور ان کے حامیوں کو وهران اور مستغانم کے سامنے ناکامی ہوئی (۱۸۳۳ء)، عبدالقادر کی سرگرمیوں کے باعث ملک میں شورش برابر جاری رہی۔ اس صورت حال نے جنرل دی میشال Desmichels کو اس بات پر آمادہ کر دیا کہ وہ اپنے حریف سے صلح کر لے (۴ و ۲۶ فروری ۱۸۳۴ء)۔ اس طرح سرکاری طور پر تسلیم کر لیے جانے کے بعد الجزائر کے ان نئے امیر المؤمنین نے اپنے حلقۂ اقتدار کو الجزائر کے دروازوں تک وسعت دے دی، لیکن بہت جلد جنگ کی آگ پھر بھڑک اٹھی، چنانچہ پہلے [مارشل] کلوزیل Caluzel اور پھر بیجو Bugeaud نے مقطع Mucta کی شکست (۲۸ جون) کا انتقام یوں لیا کہ (مُعَسْکَر) کو نذر آتش کر دیا (۶ دسمبر)، تلمسان پر قبضہ کر

لیا (۳ جنوری ۱۸۳۶ء) اور وادی سکّک کے کنارے ایک شاندار فتح حاصل کی (۶ جولائی)؛ لیکن یہ کامیابیاں لاحاصل رہیں۔ عبدالقادر کی فوجوں نے اگرچہ تین مرتبہ ان کا ساتھ چھوڑ دیا، لیکن انھوں نے تینوں مرتبہ انھیں فوراً پھر مجتمع کر لیا [تحفۃ الزائر، ص ۱۶۸۰، بحوالۂ اسکندر بالمار]۔ فرانسیسیوں کی حالت بدستور نازک رہی کیونکہ ان کے شہر محصور تھے، ان کے فوجی دستوں کو پیہم پریشان کیا جاتا تھا اور ان کے ساتھیوں کو سخت سزائیں دی جاتی تھیں۔ اس خیال سے کہ مغربی حصۂ ملک کو ایسی حالت میں جب کہ قُسَنْطِینہ (Constantina) کے خلاف مہم بھیجی جا رہی ہے حملوں سے بچایا جا سکے، لوئی فلپ کی حکومت امیر عبدالقادر سے صلح کی بات چیت کرنے پر آمادہ ہو گئی۔ معاہدۂ تفنہ Tafna پر دستخط کر کے بیجو Bugeaud نے بھی ایک بدتر صورت میں اسی غلطی کا اعادہ کیا جو دی میشال سے سرزد ہوئی تھی۔ فرانسیسی اگرچہ وہران، ارزیو، مستغانم، بلیدہ Blida اور کولیہ Kolea پر قابض رہے، تاہم عبدالقادر کو وہران کا سارا صوبہ، الجزائر کے صوبے کا ایک حصّہ اور تیطری Titteri کی ساری بیلک [ولایت] مل گئی۔

جون ۱۸۳۷ء سے نومبر ۱۸۳۹ء تک عبدالقادر نے جنگ بندی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان علاقوں کے نظم و نسق کی درستی پر توجہ دی جو انھیں مل گئے تھے۔ انھوں نے تقدمۃ Tagdempt میں اپنا دارالحکومت قائم کیا اور اپنی نئی مملکت کے اندر دورے شروع کیے۔ مغرب میں مراکش سے لے کر مشرق میں قبائلیہ تک جا بجا مقامی رئیس مقرر کیے اور اگر ضروری ہوا تو انھیں بجبر بھی مقرر کیا اور جنوب میں صحرا تک اپنا اقتدار تسلیم کرایا۔

عبدالقادر اپنے ان دوروں کے اثنا میں معاہدۂ تافنہ کے مطابق ان حدوں سے بھی آگے بڑھ گئے جو مخالف فریق مقرر کرنا چاہتے تھے۔ بنا بریں مارشل والی Valée نے انھیں ایک نئے معاہدے کا مسودہ بھیجا، جس میں ان علاقوں کی تعیین کی گئی تھی جن پر فرانسیسی ان کی حکومت کو تسلیم کرتے تھے اور [سابقہ حدود] میں کمی کر دی گئی تھی، لیکن امیر عبدالقادر نے اس نئے مسودے کی تصدیق سے انکار کر دیا۔ "آہنی پھاٹکوں" کی مہم نے، جس کے دوران میں ڈیوک آف اورلینز Duke of Orleans نے قسنطینہ کو الجزائر سے ملا دیا، امیر کے لیے جنگ و جدال کی اہم وجہ پیدا کر دی۔ ۲۰ نومبر ۱۸۳۹ء کو ان کی فوجوں نے متیجہ Mitidja پر یلغار کی، مزارع کو تاراج کیا اور آبادکاروں کو تہ تیغ کر دیا۔ اب الجزائر خطرے میں پڑ گیا۔ فرانسیسیوں نے پہلے ملیانہ پر اور پھر المدیہ (Medea) پر قبضہ کر لیا (مئی - جون ۱۸۴۰ء)، لیکن اس سے بھی ان کی مشکلات میں کوئی کمی واقع نہ ہوئی کیونکہ اپنی قلعہ بند افواج کو رسد پہنچانے کے لیے حفاظتی دستوں کی نقل و حرکت ضروری تھی اور ان پر متواتر حملے کیے جاتے تھے۔

گورنر جنرل کے منصب پر بیجو Bugeaud کی نامزدگی نے واقعات کا رخ بدل دیا۔ وہ یہ سمجھ گیا کہ جب تک عبدالقادر کی طاقت کا قلع قمع نہیں کر دیا جاتا اور "محدود قبضے کی" جگہ "متحرک دستوں" کی جنگی چال اختیار نہیں کی جاتی، اس وقت تک الجزائر پر قبضہ رکھنا ناممکن ہے۔ ۱۸۴۱ء سے ۱۸۴۳ء تک کے عرصے میں اس نے تقدمۃ، معسکر، بوغازی، تازہ، سیدہ، تلمسان، سبدو اور تدروسہ کے شہر سر کر لیے، اور ایک مہم اس غرض سے روانہ کی کہ امیر عبدالقادر کو گرفتار کرے اور اس کے حامیوں اور مددگاروں

کی بیخ کنی کر دے۔ امیر کے سفری دارالحکومت سماله [دیکھیے تحفة الزائر، ۱ : ۳۸۱ ببعد] پر قبضہ (۱۶ مئی ۱۸۴۳ء) ہو جانے سے ان کی طاقت پر کاری ضرب لگی۔ قبائل نے فرانس کی اطاعت کر لی۔ امیر عبدالقادر کا تعاقب جاری رہا اور اس تعاقب کی وجہ سے اور اپنی کمزوری کو محسوس کرتے ہوے انھوں نے سال مذکور کے آخری حصے میں مراکش کی سرحدوں میں پناہ لی۔ وہ چاہتے تھے کہ کسی جاے امن میں بیٹھ کر نئی فوج تیار کریں اور اس سلطنت [مراکش] سے فرانس کے تعلقات قائم نہ رہیں۔

ان کی توقعات غلط ثابت نہ ہوئیں۔ للا مغنیہ پر لاموری سیار La Moricière کے قبضہ کر لینے پر جھگڑا پیدا ہوا، لیکن طنجہ اور مغادر پر گولہ باری (۶ و ۱۵ اگست ۱۸۴۴ء) اور ایزلی (Isly) کی فتح (۱۴ اگست) نے سلطان مولای عبدالرحمٰن کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنے مہمان [عبدالقادر] کی مدد سے ہاتھ اٹھا لے اور ان کے مفرور اور قانونی حمایت سے محروم ہونے کا اعلان کر دے۔ عبدالقادر ۱۸۴۶ء میں ان ہنگاموں کی قیادت کرنے کے لیے جن کے شعلے ہر طرف بلند ہو رہے تھے، پھر الجزائر پہنچ گئے۔ چونکہ ان کی ابتدائی کامیابیوں (سیدی ابراہیم، ۲۳ ستمبر) نے بظاہر ان کے مقصد کے بالآخر کامیاب ہونے کی توقعات پیدا کر دیں، لہٰذا فرانس کو ان ہنگاموں کے فرو کرنے اور امیر کو پھر مراکش کی طرف دھکیل دینے کے لیے فوج کے اٹھارہ دستے استعمال کرنا پڑے (جولائی ۱۸۴۶ء)۔ سلطان مراکش اب ان کا دشمن بن گیا، کیونکہ سلطان خائف تھا کہ عبدالقادر اس کے اقتدار شاہی کے خطرناک رقیب بن جائیں گے۔ قبائل کے حملوں اور شریفی افواج کے تعاقب سے تنگ آ کر عبدالقادر پھر سرحد عبور کرکے الجزائر کی سرزمین میں داخل ہو گئے اور جنوب کی طرف بڑھنے کی تمام راہیں مسدود پا کر انھوں نے ۲۳ دسمبر ۱۸۴۷ء کو اپنے آپ کو Duc d'Aumale کے حوالے کر دیا۔

ان سے یہ وعدہ کیا گیا تھا کہ انھیں عکہ یا اسکندریہ پہنچا دیا جائے گا، لیکن اس کے باوجود انھیں ان کے عملے اور خدام کے ساتھ پہلے تولون Toulon میں، پھر پو Pau میں اور ازاں بعد آمبواز Amboise میں [کل پانچ سال تک] نظر بند رکھا گیا۔ ۱۶ اکتوبر ۱۸۵۲ء کو صدر فرانس شہزادۂ لوئی نپولین نے انھیں رہا کر دیا۔ الجزائر کے جہاد آزادی کے سابق قائد نے فرانس کی شہریت اختیار کر لی اور ان کا وظیفہ مقرر کر دیا گیا۔ گوشۂ عافیت کی زندگی بسر کرنے کے لیے پہلے ڈھائی سال (۱۸۵۳ء تک) وہ بورسہ میں رہے، پھر [وہاں کے بڑے زلزلے کی وجہ سے] اسے چھوڑ کر دمشق میں جا بسے (۱۸۵۵ء)۔ اسی شہر میں انھوں نے [اپنی نیک دلی اور عالی ظرفی] کا عملی ثبوت اس طرح پیش کیا کہ جب دروز قبائل عیسائیوں کا قتل عام کرنے پر کمر بستہ ہو کر اٹھ کھڑے ہوے تو انھوں نے فرانسیسی قونصل کو ان کے پنجے سے نجات دلائی اور کئی ہزار اشخاص کی جان بچائی (جولائی ۱۸۶۰ء)۔ انھوں نے اپنی جلاوطنی کا زمانہ ذکر و فکر، احکام الٰہی کی بجا آوری اور خیرات کے کاموں میں گزارا اور اسی شہر میں ۱۹ رجب ۱۳۰۰ھ/۲۵-۲۶ مئی ۱۸۸۳ء کی رات کو وفات پائی [اور صالحیہ میں شیخ اکبر محی الدین ابن العربی کے مقبرے میں دفن ہوے]۔

مآخذ : [(۱) محمد بن الامیر عبدالقادر الحسنی : تحفة الزائر فی مآثر الامیر عبدالقادر و اخبار الجزائر، ج ۲، اسکندریہ ۱۹۰۳ء]؛ (۲) Paul Azan : *L' Emir Abdel-Kader*، پیرس ۱۹۲۵ء، جس کے ضمیمے میں ان قلمی اور مطبوعہ مآخذ کی فہرست دی گئی ہے جنھیں مصنف

نے استعمال کیا؛ (۳) *Bibliographie militaire des ouvrages . . . relatifs à l' Algérie, à l' Tunisie et au Maroc*، پیرس ۱۹۳۰ء، ۱ : ۱۲۶ تا ۲۱۹ و ۲ : ۲۰۰ تا ۲۰۹؛ (۴) M. Emerit و H. Pérès : *Le texte Arabe du traité de la Tafna*، در *RAfr.*، ۱۹۵۰ء؛ (۵) M. Emeriti : *L' Algerie à l' époque d'Abd el-Kader*، پیرس ۱۹۵۱ء (*Collection de documents inédits sur d' histoire de l' Algerie*، سلسلۂ دوم، ج ۴)؛ (۶) *La crise sericicole et l' expansion économique française en 1860*، در *Rev. Hist*، ۱۹۵۲ء؛ (۷) W. Blunt : *The Desert Hawk*، لندن ۱۹۴۷ء؛ (۸) براکلمان، ۱ : ۵۰۲ و تکملہ، ۲ : ۸۸۶ ببعد؛ تصنیفات امیر عبدالقادر : (۹) نُزْهَةُ الخاطِر فی قَرِیض الامیر عبدالقادر، مجموعۂ منظومات (مطبوعۂ قاہرہ)؛ نیز دیکھیے H. Pérès : *Les poesies d' Abd el-Kader Composées en Algérie et en France* (*Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d' Alger*، ۱۹۳۲ء، ص ۳۵۷ تا ۳۶۴)؛ (۱۰) ذِکْرَی العاقل و تنبیه الغافل (مطبوعۂ بیروت)، ترجمہ از Gustave Dugat، بعنوان *Rappel à l' intelligent, avis à l' indifferent*، پیرس ۱۸۵۸ء؛ (۱۱) وِشاحُ الکتائب، (امیر کی باقاعدہ افواج کے لیے عسکری قواعد و ضوابط)، ترجمہ از V. Rosetty، در *Le spectateur militaire*، ۵ فروری ۱۸۴۴ء و بار دوم، از L. Patorni، الجزائر ۱۸۹۰ء۔

(PH. DE COSSÉ-BRISSAC)

* **عبدالقادر بَداؤنی** : رَکّ بہ بداؤنی۔

* **عبدالقادر الجیلانی** ؒ : (الجیلی)، حنبلی عالم اور واعظ، [سلسلۂ قادریہ کے بانی، جن کا شمار اولیاے کبار اور صوفیاے عظام میں ہوتا ہے۔ دیباچۂ فُتوح الغیب میں ان کا اسم گرامی محی الدین ابو محمد بن ابی صالح (موسٰی) جنگی دوست (بن عبداللہ) درج ہے، مگر الذہبی نے ان کا نام "عبدالقادر بن ابی صالح عبداللہ بن جنگی دوست" لکھا ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک ان کا سلسلۂ نسب حضرت امام حسن رضی سے جا ملتا ہے؛ چنانچہ انھوں نے ان کا پورا نسب درج کیا ہے۔ دیباچۂ فتوح میں انھیں نہ صرف حسنی بلکہ حسینی بھی لکھا گیا ہے (دیکھیے *JRAS*، ۱۹۰۷ء، ۱ : ۲۸۸)۔ ان کی پیدائش ۴۷۰ھ/۱۰۷۷-۱۰۷۸ء میں اور وفات ۱۰ ربیع الآخر ۵۶۱ھ/۱۲ اپریل ۱۱۶۶ء کو ہوئی۔ ان کے حالات زندگی پر مخصوص رسائل لکھنے والے [عقیدت مند] مصنفین انھیں اسلام کا سب سے بڑا ولی خیال کرتے ہیں۔ ان کی زندگی اور سرگرمیوں کے بارے میں ان مصنفوں کے بیانات تاریخی سے زیادہ اخلاقی اور تبلیغی نوعیت کے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ یہ تحریریں ان کی زندگی کے تاریخی حالات کی فراہمی میں زیادہ مدد نہیں دیتیں۔ صرف ابن تغری بردی (النُّجوم الزّاہرۃ، طبع Juynboll، ۱ : ۶۹۸) ایسا مصنف ہے جس نے ان کے مولد کا نام جیل لکھا ہے، جو واسط اور بغداد کے درمیان ایک گاؤں ہے۔ باقی سب مآخذ اس بات پر متفق ہیں کہ جناب شیخ عجمی الاصل اور بحیرۂ خزر کے جنوبی صوبے جیلان کے ایک مقام نَیف (نِیف) کے رہنے والے تھے۔ وہ بغداد میں تحصیل علم کی غرض سے اٹھارہ سال کی عمر میں آئے اور اس وقت سے لے کر اپنی وفات تک یہی شہر ان کی سرگرمیوں کی جولانگاہ بنا رہا۔

دیگر متعدد اساتذہ کے علاوہ انھوں نے فنون و ادب کی تعلیم التّبریزی (م ۵۰۲ھ/۱۱۰۹ء) سے، حنبلی فقہ کی تعلیم ابو الوفاء بن العَقیل (م ۵۱۳ھ/۱۱۱۹ء، جنھوں نے اعتزال چھوڑ کر حنبلی مذہب اختیار کر لیا تھا) اور قاضی ابوسعد المبارک المُخَرِّمی سے اور حدیث کی تعلیم مَصارع العُشّاق کے مصنف ابو محمد جعفر السَّراج (م ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء) سے حاصل کی۔ تصوف سے انھیں ابوالخیر

حمّاد الدبّاس (م ۵۲۵ھ/۱۱۳۱ء) نے روشناس کرایا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابوالخیر، جن کی نسبت شربت (دبس) فروشی سے ماخوذ ہے اور جنھوں نے بظاہر کوئی کتاب نہیں لکھی، اپنے وقت کے نہایت محترم و مسلّم صوفی بزرگ تھے، جن کے تقشّف زہد و اتقا کا، نیز اس سخت ریاضت کا ذکر، جو وہ اپنے زیر تربیت مریدوں سے کرایا کرتے تھے، ابن الأثیر (۱۰: ۴۲۷) نے بھی کیا ہے۔ شیخ عبدالقادرؒ کو سلوک کی مدت ختم کر لینے کی علامت کے طور پر خرقۂ طریقت المُخَرّمی نے پہنایا۔ پچاس سال کی عمر میں انھوں نے سب سے پہلے ایک مجلس میں وعظ کہا، (۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء)۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے وعظ اور درس کا چرچا بہت جلد دور دور تک ہونے لگا۔ ان کے پہلے وعظ کے چھے سال بعد ان کے شیخ المُخَرّمی کا مدرسہ ان کے حوالے کر دیا گیا۔ جس کی توسیع کے لیے ارباب ثروت نے مالی امداد دی اور غریبوں نے مفت جسمانی مشقّت سے اعانت کی۔ یہاں ان کے اہم مشاغل افتا، درس تفسیر، حدیث و فقہ اور بالخصوص وعظ تھے، جس کے لیے ان کی شہرت دور دور تک تھی، جو دنیاے اسلام کے تمام حصوں سے بے شمار شاگردوں کو کھینچ لائی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے اثر آفرین اور دلنشین مواعظ نے بہت سے یہودیوں اور عیسائیوں کو دین اسلام کا حلقہ بگوش بنایا۔ وہ دنیوی ضرورتوں سے بے نیاز تھے اور بے خوفی سے کلمۂ حق بیان کرتے تھے، جس سے دربار خلافت بھی متاثر ہوتا تھا۔ وہ غریبوں کی امداد کیا کرتے تھے۔ ان کے مدرسے کو ان کے متعدد بیٹوں میں سے عبدالوہّاب اور ان کی اولاد نے اوقاف کی امداد سے جاری رکھا [رک بہ قادریہ]۔

شیخؒ نے ایسے دور میں زندگی بسر کی جب کہ تصوّف کا عروج تھا اور [illegible] وسعت پیدا ہو رہی تھی، ان سے پہلے کی صدی میں ایک نزاع جو مدت سے جاری تھی، بہت شدید شکل اختیار کر چکی تھی، جس سے اسلامی معاشرے کا ہر فرد متاثر ہو رہا تھا۔ نزاع یہ تھی کہ آیا انسان کو ایسا مسلک لا دینی اختیار کر لینا چاہیے کہ وہ دین کی طرف سے بے پروا ہو جائے اور محض رسمی اور رواجی طور پر مسلمان کہلائے، یا ایسے ایسا دین عقل پرست اختیار کرنا چاہیے جو اہل دین کے مسلّمات و عقائد سے متصادم ہو۔ ادبی کتابوں میں لا تعداد شکایتیں نہ صرف اس مضمون کی ملتی ہیں جن سے مزخرفات دنیا کی کشش کے مقابلے میں یاس کا اظہار کیا گیا ہے، بلکہ ساتھ ہی فقہی مذہب کے پول پر بھی حسرت و افسوس ظاہر کیا گیا ہے، اور اسے "مردہ علم جو مردہ لوگوں نے اوروں تک پہنچایا" کہا گیا ہے (ابو یزید البسطامی)۔ ان حالات میں شیخ عبدالقادرؒ سے پہلی پشت کے لوگوں میں تصوّف نے اپنے روحانی و جذباتی اثر کی وجہ سے ایک ہمہ گیر تحریک کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ تاریخی حالات نے ایک سوال کو سامنے لا کر کھڑا کر رکھا تھا اور وہ یہ تھا کہ زہد و تصوّف کے عناصر کو شریعت کے ساتھ ہم آہنگ کس طرح کیا جائے۔ شیخ کے استاد ابن عَقِیل [رک باں] نے، جیسا کہ حنبلی مذہب کی طرف منتقل ہونے والے ایک جوشیلے شخص کو زیب دیتا ہے، تصوّف کی ضرورت و افادیت سے صاف انکار کر دیا۔ اس کے بعد متشدد اور کٹر حنبلیوں نے کئی دفعہ تصوّف کے متعلق یہی روش اختیار کی۔ لیکن یہ نہ تھا کہ ان کے لیے صرف یہی راستہ کھلا تھا۔ الانصاری الہروی [رک باں] (م ۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء) نے، جس نے سختی کے ساتھ امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب پر قائم رہتے ہوئے فقہی مناظرے کیے (اور جو اس مذہب کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے کہ

"مَذْهَبُ أَحْمَدَ أَحْمَدُ مَذْهَبٍ")، تصوف پر کتابیں لکھی ہیں، جن کی اپیل جذباتی ہے (اور ابن جُبَیر کی شہادت کے مطابق ابن الجَوْزی [رک بآں] نے گو صوفیہ کی مجالس رقص و سرود پر حملے کیے تھے لیکن وہ خود ایسی مجالس منعقد کیا کرتے تھے جو صوفی عقیدے کے طور طریقے کے مطابق ہوتی تھیں [دیکھیے ابن جُبَیر: رِحلۃ، ص ۲۲۳].

یہ وہ دور تھا جس میں جناب شیخ نے عملی سرگرمیاں شروع کیں۔ ان کی تصنیف الغُنْیۃ لِطالبین طریق الحق (قاہرہ ۱۳۰۴ھ) میں ان کی حیثیت ایک معلّم دینیت کی ہے؛ اس کتاب کے شروع میں ایک سُنّی مسلمان کے اخلاق اور معاشری فرائض کی وضاحت کی گئی ہے۔ ازاں بعد اس میں حنبلی مسلک کے ایک رسالے کی صورت میں وہ معلومات درج کر دی گئی ہیں، جن کا حاصل کرنا ہر مومن کے لیے ضروری ہے۔ اس میں [اسلام کے] تہتر فرقوں کی ایک مجمل سی تشریح بھی شامل ہے اور آخر میں تصوف کے مخصوص طریقے کا ذکر کیا گیا ہے۔ غالی حنبلی ان مخصوص فرائض کو جنھیں صوفیہ نے اپنے آپ پر لازم گردان لیا ہے، محلّ نظر قرار دیتے ہیں۔ ابن تَیْمِیّہ کے نزدیک بعض ایام کی مخصوص اجتماعی دعائیں جو غُنْیۃ میں 'مکّی' کی قُوت القُلوب سے لے کر درج کی گئی ہیں، اس وقت محلّ اعتراض بن جاتی ہیں جب وہ شرعی فریضے کی حیثیت اختیار کر لیں۔ لیکن احکام شرعیّہ کے ساتھ تصادم جیسا کہ ابن الجَوْزی نے تلبیس ابلیس میں اپنے زمانے کے صوفیوں کے ہاں بیان کیا ہے، شیخ کی تحریروں میں نظر نہیں آتا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے پیغام کے سامنے، جیسا کہ وہ قرآن و سنّت میں آیا ہے، چون و چرا کیے بغیر سر تسلیم خم کر دینا ہی کسی صوفی کے اس دعوے کو خارج از بحث کر دیتا ہے کہ اسے مستقل وحی و الہام کے ذریعے سے پیغام ملتا ہے۔ اعمال نافلہ کی بجا آوری کا مطلب یہ ہے کہ احکام الٰہیہ کے مطالبات (فرائض) کو اس سے پہلے ادا کیا جا چکا ہے۔ [اس کتاب میں] اگرچہ مجاہدات اور ریاضات کی ممانعت نہیں کی گئی، تاہم ان کی اجازت بعض شرائط کے ساتھ ہی دی گئی ہے۔ استغراق پیدا کرنے والے مشاغل کی تحدید ان فرائض کی بجا آوری سے ہوتی ہے جو اہل و عیال اور معاشرے کی طرف سے انسان پر عائد ہوتے ہیں۔ کامل صوفی [از خود فانی اور] باقی بحق ہوتا ہے۔ اسے سِرّ الٰہی [سرّ قدیم، قصیدۂ غوثیہ] کا علم ہوتا ہے، لیکن کوئی ولی خواہ وہ "بَدَل" یا "غوث" کے رتبے تک بھی کیوں نہ پہنچ جائے، نبی کے درجے کو نہیں پا سکتا، چہ جائے کہ اس سے آگے بڑھ جائے۔ شیخ عبدالقادرؒ کی ذات میں بہ حیثیت صوفی اور بہ حیثیت حنبلی کوئی تصادم نہیں۔

یہی خیالات ان کے خطبوں میں بھی ظاہر کیے گئے ہیں، جن کے مجموعے الفتح الرّبّانی (۶۲ خطبات، قاہرہ ۱۳۰۲ھ) اور فتوح الغیب (۷۸ مقالے، الشطنوفی کے حاشیے، نیز دیکھیے ماخذ) کی صورت میں موجود ہیں۔ ان خطبوں میں جناب شیخ نے سامعین کو اکثر ولی کامل کی طرف توجہ دلائی ہے، لیکن ان خطبوں کا مضمون اور ان کا طرز بیان ظاہر کرتا ہے کہ ان کے مخاطب صرف صوفی نہ تھے۔ ان خطبوں کا انداز بیان سیدھا سادا ہے، جن میں صوفیوں کی اصطلاحیں استعمال کرنے سے احتراز کیا گیا ہے، اور صرف سادہ اخلاقی نصیحتیں کی گئی ہیں۔ ان باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خطبے سامعین کے بڑے بڑے اجتماعات میں دیے گئے تھے۔ ان انسانوں کے سامنے جو تقدیر کی طاقت کو ایک مستقل خطرہ محسوس کرتے رہتے ہیں، وہ انسان کی مثالی شکل پیش کرتے ہیں، یعنی ایسے ولی کی جو

اپنے عارضی وجود پر غالب آ کر حقیقی ہستی کو پا لیتا ہے۔ ایسا شخص تقدیر اور موت کے خوف پر بھی قابو پا لیتا ہے، کیونکہ وہ اس ذات کے ساتھ واصل ہو جاتا ہے جس کے ہاتھ میں تقدیر اور موت کی کنجیاں ہیں۔ شیخ عبدالقادرؒ نے جس تصوّف کی تعلیم دی ہے، وہ نفس و ہوی کے خلاف جہاد کرنے پر مشتمل ہے، جو جہاد بالسّیف سے (جو کفّار کے مقابلے میں کیا جاتا ہے) افضل اور اکبر ہے اور اسی طرح شرک خفی پر، یعنی اپنے نفس کے بت کی پرستش پر، نیز جملہ مخلوقات کے اصنام پر غلبہ حاصل کرنے اور ہر خیر و شرّ میں اللہ کی رضا کو کار فرما دیکھنے اور اس کی شریعت کے مطابق اس کی رضا کے سامنے سر تسلیم خم کر دینے کا نام ہے۔

شیخ عبدالقادرؒ پر الشَّطْنُوفی کی کتاب بَہْجَۃُ الْاَسرار، جسے دوسرے مصنّفوں نے اپنا مأخذ بنایا ہے، ان کی وفات کے سو سال بعد لکھی گئی تھی۔ اس کا بیان جسے الذّہبی (JRAS، ۱۹۰۷ء، ص ۲۶۷ ببعد) ناقابل اعتماد قرار دے کر مسترد کر چکا ہے [اتی فیہ . . . بالصحیح و الواہی و المکذوب]، انہیں افضل و اعظم ولی ظاہر کرتا ہے۔ اس کتاب میں جناب شیخ کو ولی کامل کے اس تصور کے مطابق جو کہ خود ان کے ذہن میں تھا، پیش نہیں کیا گیا، بلکہ اس کتاب کا پیش کردہ بزرگ ایسا نہیں جو کائناتی تسلیم و رضا کی علامت کا کام دے سکے، اور اس جہان اور اگلے جہان دونوں کو ترک کر دینے اور دونوں جہانوں میں اللہ کی تقدیر کو قبول کرنے میں اس کے نمونے کی پیروی کی جا سکے۔ [مقالہ نگار کی رائے میں] الشَّطْنُوفی نے ولی کی حیثیت سے شیخ عبدالقادرؒ کا جو نقشہ پیش کیا ہے وہ ایک ایسے زہد و اتقا کی پیداوار ہے، جس نے اپنے مثالی تصور کو عملی صورت دینے کی امید ترک کر دی ہو۔

روایت کے مطابق خود شیخ عبدالقادرؒ نے اپنے ایک جملے میں، جو ان کے نام سے ہمیشہ مربوط رہا ہے، ولایت کا بلند ترین درجہ حاصل کرنے کا دعوی کیا ہے، جس کی تصدیق ان کے زمانے کے اکثر اولیاء اللہ نے کر دی۔ وہ جملہ یہ ہے [قَدَمِی هٰذِه عَلٰی رَقَبَة کُلِّ وَلِیِّ اللّٰه]، "میرا یہ قدم ہر ولی اللہ کی گردن پر ہے"۔ القصیدۃ الغوثیۃ کے نام سے ایک نظم بھی ہے، جو ان کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ اس نظم میں جس کا لب و لہجہ ان کی مصدّقہ تحریرات سے جداگانہ ہے، ان کے "سِرّ" کا ذکر ہے، جیسے آگ کو بجھانے، مردوں کو زندہ کرنے، پہاڑوں کو ریزہ ریزہ کرنے اور سمندروں کو خشک کرنے کی طاقت حاصل ہے اور اس میں ان کے مرتبے کی بلندی کو ظاہر کیا گیا ہے۔ شیخ عبدالقادرؒ میں خدا کی ناقابل تصور اور ناقابل فہم شان جلوہ گر ہے۔ شیر خواری کے زمانے سے لے کر جب انہوں نے اپنی والدہ کا دودھ پینے سے انکار کر کے ماہ رمضان کے شروع ہونے کی خبر دی، ان کی زندگی مسلسل کرامات و خوارق عادات کا یک سلسلہ ہے۔ ان کی شکل و صورت، ان کا علم، ان کی طاقت، سب میں خرق عادت مضمر ہے۔ وہ دور کے گنہ گاروں کو سزا دیتے ہیں اور معجزانہ طریق سے مظلوموں کی امداد کرتے ہیں، پانی پر چلتے اور ہوا میں اڑتے ہیں، ان کے لیے کوئی بات غیر ممکن نہیں۔ ان کی مجالس میں فرشتے اور جنّ "ساکنان عالم خفی" حاضری دیتے ہیں، بلکہ خود نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم تشریف لا کر اپنے استحسان کا اظہار فرماتے ہیں۔ جب ابن الجوزی [عبدالرّحمن بن علی م ۵۹۷ھ؟] اپنے سامعین کو تلقین کرتے ہیں کہ وہ اپنے مطالعے کو صرف دینی مآخذ اور متعلقہ ادب ہی تک محدود نہ رکھیں بلکہ اخلاقی اور ادب آموز کتابیں بھی پڑھیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہیں عقلیت کے خطرے کا پورا پورا احساس

تھا۔ یہ کہتے وقت ان متین اور باوقار حنبلی بزرگ کے سامنے، جو جوش و ہیجان کا مقابلہ جوش و ہیجان سے کرتے تھے، ماضی کے متقی اور مثالی اشخاص کے حالات تھے۔ شیخ عبدالقادرؒ کے متعلق جو ادب شائع ہو چکا ہے، وہ ایسے شخص کی زندگی پیش نہیں کرتا جس کی مثال کی دوسرے لوگ پیروی کر سکیں۔ اس ادب کا موضوع سخن، الوہیت کو محسوس وجود کی شکل میں اس کی ناقابل تصور اور معجزانہ صفات کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ ولی کو اس صورت حال میں، جس میں دین کے تقاضوں کو پورا نہیں کیا جا سکتا، بظاہر ایک ایسی ہستی کا تشخص بنا دیا گیا ہے جو انسانی کوشش سے ناقابل حصول ہے۔ ولی مطالبات نہیں کرتا یعنی کچھ مانگتا نہیں، بلکہ ان لوگوں کو برکت دیتا ہے جو خفی عبادت کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے شیخ عبدالقادرؒ اسلام میں معروف ترین وسائل میں سے ایک وسیلہ ارتباط بن گئے۔ ان کا مزار جس پر سلطان سلیمان نے ۹۴۱ھ/۱۵۳۵ء میں ایک خوبصورت قبہ تعمیر کرایا، (تصویر در Braune) بغداد میں آج تک مسلمانوں کی بہت بڑی زیارت گاہوں میں سے ہے۔

مآخذ: (۱) غُنْیَۃُ الطّالبین: متن مع ترجمۂ اردو بین السطور (برحاشیۂ فُتُوح الغَیب، مع ترجمہ اردو) لاہور ۱۳۳۲ھ ...؛ غُنْیَۃُ الطّالبین، متن و بین السطور ترجمۂ فارسی مُلّا عبدالحکیم سیالکوٹی، لاہور ۱۲۸۲ھ؛ (۲) فُتُوح الغَیب، ترجمۂ انگریزی از آفتاب الدّین احمد (غیر ناقدانہ دیباچے کے ساتھ) مطبوعۂ لاہور؛ (۳) مِفْتَاح الفُتُوح (متن ترجمہ و شرح فتوح الغیب از شیخ عبدالحق محدث دہلوی، لاہور ۱۲۸۲ھ؛ (۴) الشَّطَنُوفی کی روایتوں کے مجموعے سے اوروں کے علاوہ محمّد بن یحیی التّاذفی صاحب قلائد الجواہر (قاہرہ ۱۳۰۳ھ) نے بھی مدد لی۔ بَہْجَۃ کی عربی تلخیص زُبْدَۃ الأسرار فی مناقب غوث الأبرار کے نام سے شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے کی نیز اس کی فارسی تلخیص زُبْدَۃ الآثار کے نام سے کی۔ زبدۃ الاسرار متن میں اور زبدۃ الآثار حاشیے میں بمبئی میں ۱۳۰۴ھ میں طبع ہوئیں؛ (۵) شیخ عبدالقادرؒ کی دیگر تصانیف اور ان کے متعلق دوسری تصانیف کے لیے دیکھیے براکلمان، ۱ : ۵۶۰؛ تکملہ، ۱ : ۷۷۷؛ (۶) Storey: *Persian Literature*؛ (۷) Carra de Vaux: *Gazali*، ج ۱: بمدد اشاریہ (بذیل عبدالقادر جیلانی)، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (یورپی مآخذ)؛ (۸) D. S. Margoliouth: *Contribution to the biography of Abdul Kader*، (مبنی بر الذّہبی)، *JRAS* ۱۹۰۷ء، ص ۲۹۷ تا ۳۱۰؛ (۹) W. Braune: *Die Futūḥ al-Gaib des ʿAbdul-Qādir*، برلن ۱۹۳۳ء؛ (۱۰) G. W. J. Drewes و Poerbatjaraka: *De mirakelen van Abdoelkadir Djaelani*، Bandoeng ۱۹۳۸ء۔

(W. BRAUNE)

تعلیقہ: تاریخ اسلام کے معروف ترین روحانی پیشوا اور عظیم صوفی، جو عرف عام میں غوث اعظم اور پیر پیراں کے نام سے مشہور ہیں، (بعض قدیم تذکرہ نگاروں نے انھیں "شیخ الاسلام، تاج العارفین، محی الدّین" کے القاب سے یاد کیا ہے (دیکھیے ابن تغری بردی: النجوم الزاہرة فی ملوک مصر و القاہرة، ۵ : ۳۷۱) اسی مؤرّخ کا بیان ہے کہ وہ "الجیلانی" کے عرف سے بھی مشہور تھے (دیکھیے کتاب مذکور)۔ ان کی کنیت ابو محمّد تھی۔ ان کے اکثر سوانح نگاروں نے ان کا پدری سلسلۂ نسب امام حسن بن علی رضی اللہ عنہ سے اور مادری سلسلۂ نسب امام حسین بن علیؓ سے ملایا ہے۔ بعض لوگوں نے اس مسئلے پر شبہات کا اظہار بھی کیا ہے (دیکھیے *JRAS*، ۱۹۰۷ء، ج ۱: ص ۲۸۸) مگر علامہ رشید رضا نے لکھا ہے کہ انساب اور تاریخ کے متأخرین علما میں سے تقریباً سبھی مصنفین نے عبدالقادر الجیلانیؒ کو حسنی الاصل

سادات میں شمار کیا ہے اور ان کے درج ذیل شجرۂ نسب کی تصدیق کی ہے: "ابو محمد عبدالقادر محی الدین بن ابی صالح موسیٰ جنگی (زنگی؟) دوست بن عبداللہ (المکنی بابی عبداللہ ایضًا) بن یحیٰی الزاہد بن محمد بن داؤد بن موسیٰ بن عبداللہ بن موسیٰ الجون بن عبداللہ المحض بن الحسن المثنّٰی بن الحسنؓ السبط بن الامام علیؓ" (بطرس البستانی: دائرۃ المعارف، ۱۱: ۶۲۱ میں رشید رضا کا مقالہ: عبدالقادر الجیلانی)۔ ابن تغری بردی نے بھی بعینہٖ یہی شجرہ درج کیا ہے (النجوم الزاہرۃ، ۵: ۳۷۱)۔ والدہ کی طرف سے ان کے حسینی الاصل ہونے کی تصریح دارا شکوہ نے کی ہے (دارا شکوہ: سفینۃ الاولیاء، ص ۴۳)۔

اس بات پر اکثر تذکرہ نگار متفق ہیں کہ الشیخ عبدالقادرؒ، جیلان میں پیدا ہوئے (البستانی: دائرۃ المعارف، ۱۱: ۶۲۱)۔ جیلان اور دیلم کے علاقے، بحیرۂ خزر (شمالی ایران) کے جنوبی ساحل پر واقع ہیں، جن کی مشرقی حدود رَی اور طبرستان سے ملتی ہیں (ابوالفداء: تقویم البلدان، ص ۴۲۶)۔ البتہ جیلان کی جس بستی میں ان کی پیدائش ہوئی، اس کا نام الشطنوفی نے نیف (علی بن یوسف اللخمی الشطنوفی: بہجۃ الاسرار و معدن الانوار، ص ۸۸) اور یاقوت نے بشتیر بتایا ہے؛ عبدالمؤمن السیوطی اور فیروز آبادی نے یاقوت کا اتباع کیا ہے (یاقوت الحموی: معجم البلدان، ۱: ۶۲۳؛ صفی الدین عبدالمؤمن: مراصد الاطلاع علی اسماء الامکنۃ والبقاع، ۱: ۲۰۰؛ الفیروز آبادی: القاموس المحیط، ۱: ۳۷۳؛ البستانی: دائرۃ المعارف، ۱۱: ۶۲۱)۔ یہ امکان بھی ظاہر کیا گیا کہ ان میں سے ایک بستی میں شیخ کی پیدائش اور دوسری میں پرورش وغیرہ ہوئی ہو (البستانی: دائرۃ المعارف، ۱۱: ۶۲۱)۔ شیخ کا سال ولادت اکثر سوانح نگاروں کے مطابق یکم رمضان ۴۷۰ھ/۱۰۷۷-۱۰۷۸ء ہے (ابن الاثیر: الکامل، ۱۱: ۱۱۲؛ ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۱۲: ۲۵۲) اور دارا شکوہ نے دوسرا قول ۴۷۱ھ/۱۰۷۸-۱۰۷۹ء کا بھی نقل کیا ہے (سفینۃ الاولیاء، ص ۴۵)۔ ابن تغری بردی نے دوسرے قول (یعنی ۴۷۱ھ) پر بھی اعتماد کیا ہے (ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، ۵: ۳۷۱)۔

شیخ کے والد کا نام ابو صالح موسیٰ جنگی (زنگی؟) دوست تھا۔ شیخ کی پرورش اور تعلیم و تربیت کے سلسلے میں ان کا تذکرہ نہیں ملتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا انتقال شیخ کی کمسنی میں ہو گیا تھا۔ والد نے اسّی دینار ترکے میں چھوڑے تھے، ان میں سے چالیس دینار شیخ کو والدہ نے اس وقت دیے جب وہ طالب علم کے لیے بغداد روانہ ہوئے۔ بقیہ رقم شیخ کے دوسرے بھائی کے لیے رکھی گئی (نور الدین جامی: نفحات الانس، ص ۵۸۷)۔ شیخ کی والدہ کا نام ام الخیر امۃ الجبار فاطمہ تھا۔ وہ ابو عبداللہ الصومعی کی صاحبزادی تھیں۔ الصومعی اپنے وقت کے معروف صوفی بزرگ تھے، وہ متعدد مشائخ کی صحبت سے فیض یاب ہوئے اور وہ ایک مستجاب الدعوۃ ولی سمجھے جاتے تھے۔ جامی نے ان کا تذکرہ "از بزرگان مشائخ گیلان و رؤسائے زہادایشان" کے الفاظ سے شروع کیا ہے (کتاب مذکور، ص ۵۸۶)۔ ممکن ہے کہ شیخ اوائل عمر میں اپنے نانا الصومعی کے قرب میں رہے ہوں، بہرحال شیخ کو اپنے نانا کے نام پر سبط ابی عبداللہ الصومعی الزاہد (یعنی نبیرہ الصومعی) کے عرف سے پکارا جاتا تھا (ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، ۵: ۳۷۱)۔

اٹھارہ برس کی عمر میں شیخ، تحصیل علم کے لیے بغداد روانہ ہوئے۔ جامی نے اس موقع سے متعلق

شیخ کا اپنا بیان نقل کیا ہے "میں نے اپنی والدہ سے کہا، مجھے خدا کے کام میں لگا دیجیے اور اجازت مرحمت کیجیے کہ بغداد جا کر علم میں مشغول ہو جاؤں اور صالحین کی زیارت کروں۔ والدہ رونے لگیں . . . تاہم مجھے سفر کی اجازت دے دی اور مجھ سے عہد لیا کہ تمام احوال میں صدق پر قائم رہوں۔ والدہ مجھے الوداع کہنے کے لیے بیرون خانہ تک آئیں اور فرمانے لگیں "تمھاری جدائی، خدا کے راستے میں قبول کرتی ہوں۔ اب قیامت تک تمھیں نہ دیکھ سکوں گی . . ." (نورالدّین جامی: نفحات الانس، ص ۵۸۷)۔

شیوخ و اساتذہ: بغداد میں جن شیوخ اور اساتذہ سے شیخ عبدالقادر مستفید ہوے، ان میں سے چند ممتاز شخصیات یہ ہیں: (۱) ابو زکریا یحیی بن علی بن الخطیب التبریزی (م ۵۰۲ھ)، جو نحو، لغۃ اور ادب کے امام تھے۔ نظامیہ (بغداد) میں شعبۂ ادب کی تدریس اور کتاب خانے کی نگرانی ان کے سپرد کی گئی تھی، دین اور ادب میں کئی تالیفات ان کی یادگار ہیں (السیوطی: بغیۃ الوعاۃ فی طبقات اللغویین والنحاۃ، قاہرہ ۱۹۶۵ء، ۲: ۳۳۸؛ یاقوت: معجم الادباء، مطبوعۂ قاہرہ، ۲۰: ۲۵)۔ التبریزی سے شیخ نے عربی زبان اور ادب کی تحصیل کی، جس کے نتیجے میں شیخ میں عربی زبان پر قدرت اور فصاحت و بلاغت کے نہایت اونچے معیار کے ساتھ شعر اور خطابت کا جوہر پیدا ہوا (البستانی: دائرۃ المعارف، ۱۱: ۶۲۰)؛ (۲) ابوالوفاء علی بن عقیل البغدادی الظفری (م ۵۱۳ھ)، معروف حنبلی فقیہ، جو فقہ میں الارشاد اور الفصول کے علاوہ متعدد کتب کے مصنف بھی تھے (البغدادی: ہدیۃ العارفین، ۱: ۶۹۵)۔ شیخ نے ان سے فقہ کا درس لیا (البستانی: دائرۃ المعارف، ۱۱: ۶۲۲)؛ (۳) ابوبکر احمد بن المظفر؛ (۴) ابو غالب محمد بن الحسن الباقلانی اور دیگر متعدد شیوخ حدیث سے علم حدیث پڑھا۔ شیخ کے شیوخ حدیث اور دیگر اساتذہ کی فہرست کے لیے (دیکھیے التادفی: قلائد الجواہر، ص ۴ تا ۶)؛ (۵) الشیخ حمّاد الدبّاس (م ۵۲۵ھ)، شیخ عبدالقادرؒ کے مشائخ صحبت میں سے تھے۔ شیخ حماد عارف اور زاہد مرتاض بزرگ تھے اور علوم درسیہ کے اعتبار سے اُمّی تھے۔ جامی نے انھیں "قدوۂ مشائخ کبار" کہا ہے اور بتایا ہے کہ شیخ عبدالقادرؒ ان کی صحبت میں غایت ادب ملحوظ رکھتے تھے۔ شیخ حمّاد نے شیخ عبدالقادرؒ کے بارے میں مقتداے اولیا ہونے کی پیشگوئی فرمائی تھی (نورالدین جامی: نفحات الانس، ص ۵۹۰)؛ (۶) القاضی ابو سعید (مبارک بن علی) المخرّمی الحنبلی (م ۵۱۳ھ)، حنبلی فقیہ اور معروف صوفی تھے، شیخ نے ان سے فقہ اور اصول فقہ کی تعلیم پائی۔ قاضی المخرمی، شیخ عبدالقادرؒ کے شیخ طریقت (شیخ خرقہ) بھی تھے، شیخ عبدالقادرؒ نے المخرمی کے ہاتھ سے خرقۂ طریقت پہنا۔ اس خرقۂ طریقت کی پوری سند حسب ذیل ہے: الشیخ عبدالقادر الجیلانی، القاضی ابو سعد المخرمی، ابوالحسن علی بن محمّد القرشی، ابو الفرج الطرسوسی، ابوالفضل عبدالواحد التمیمی، ابوبکر الشبلی، ابوالقاسم جنید، الشیخ السری السقطی، معروف الکرخی، داؤد الطائی، حبیب العجمی، حسن البصری، امیرالمومنین علیؓ بن ابی طالب (التادفی: قلائد الجواہر، ص ۴)۔ جامی نے اس سند کو فقط ابوبکر الشبلی تک بیان کیا ہے (نورالدّین جامی: نفحات الانس، ص ۵۸۹)۔ علوم شرعیہ اور علوم دینیہ میں شیخ نے یکساں طور پر تبحر حاصل کیا تھا، بالخصوص مؤخرالذکر علوم میں وہ طبقۂ عالیہ کے علما میں شمار ہوتے تھے۔ ۵۲۱ھ میں شیخ کے معلم اور

مرشد قاضی ابو سعید المخرمی، کا قائم کردہ مدرسہ شیخ کے سپرد کیا گیا جس میں انہوں نے مختلف تیرہ علوم و فنون کی تدریس کا کام سنبھالا ۔ اس سلسلے میں تفسیر، حدیث، فقہ حنبلی، فقہ مع اختلاف المذاہب، اصول فقہ اور نحو کے اسباق خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ نماز ظہر کے بعد شیخ کے ہاں قرآن مجید کی تجوید و قراءت کا درس ہوتا اور صبح و شام تفسیر و حدیث اور دیگر علوم پڑھنے والی جماعتیں بیٹھتیں (البستانی : دائرۃ المعارف، ۱۱ : ۶۲۲) ۔ دارالافتا کا کام بھی ان کے ذمے تھا اور اقطار اسلامی سے کثیر استفتا انہیں وصول ہوتے ۔ وہ امام احمد بن حنبلؒ اور امام شافعیؒ کے مذاہب کے مطابق فتوی لکھتے (کتاب مذکور، ۱۱ : ۶۲۲) ۔

تلامذہ : جن اصحاب نے علوم درسیہ میں شیخ عبدالقادرؒ سے استفادہ کیا اور ان سے حدیث روایت کی، ان میں سے چند کے اسماء یہ ہیں : ابو سعد السمعانی، عمر بن علی القرشی، الحافظ عبدالغنی، الشیخ الموفق، یحیی بن سعداللہ التکریتی، عبدالرزاق بن عبدالقادر، موسی بن عبدالقادر (مؤخرالذکر دو اصحاب شیخ کے صاحبزادگان سے ہیں) ۔

تصنیفات : (۱) الغنیۃ لطالبی طریق الحق (غنیۃ الطالبین کے نام سے معروف ہے، مگر خود مؤلف نے دیباچے میں اس تالیف کا نام الغنیۃ لطالبی طریق الحق لکھا ہے)، شیخ کی معروف اور ان کے افکار پر مشتمل مرکزی تالیف یہی الغنیۃ . . . ہے ۔ کتاب کا آغاز شریعت اسلامی کے ارکان کی تفصیل اور متعلقہ مسائل فقہیہ کے بیان سے ہوتا ہے ۔ اس کے بعد "کتاب الادب" میں انفرادی اور مجلسی زندگی کے بارے میں شرعی آداب بتائے گئے ہیں ۔ "باب الامر بالمعروف" میں امر بالمعروف کی اہمیت اور اس کی شرائط بیان کی گئی ہیں ۔ "باب معرفۃ الصانع" میں ایمان کی حقیقت اور فرق بدعت و ضلالت کے [illegible] بمواعظ القرآن میں نفس، روح اور قلب کی تشریح ہے، کبائر و صغائر سے تحذیر اور توبہ کے بیان کے بعد اس طویل باب میں سال کے مختلف ایام و شہور میں آنے والی شرعی عبادات و قربات کے لیے ہدایات درج کی گئی ہیں ۔ کتاب کی آخری فصلوں میں طریقت کے مباحث لیے گئے ہیں جن میں مبتدی مریدوں سے لے کر شیوخ طریقت تک کے لیے آداب بتائے ہیں ۔ انہیں فصول میں محبت، فقر، مجاہدہ، توکل، شکر، صبر، رضا اور صدق کے مباحث بھی ملتے ہیں ۔ اس عظیم تالیف کے مندرجات میں شریعت و طریقت کا اصل لب لباب بیان کرتے ہوئے مسلمانوں میں ایمان و عمل کے احیا کی بھرپور کوشش کی گئی ہے ۔ یہ کتاب دو اجزا میں، بولاق میں ۱۲۸۸ھ اور ۱۳۲۲ھ میں چھپی ۔ مکۃ مکرمہ سے اس کا ایک ایڈیشن ۱۳۱۴ھ میں شائع ہوا (سرکیس : معجم المطبوعات، عمود ۷۲۸) ۔ دہلی سے ۱۳۰۰ھ میں یہ کتاب، مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی کے بین السطور فارسی ترجمے اور عبداللہ لبیب سیالکوٹی (بن عبدالحکیم سیالکوٹی) کے مقدمے کے ساتھ شائع ہوئی تھی ۔ بعض اہل علم نے الغنیۃ کو شیخ عبدالقادرؒ کی تالیف ماننے میں تردد کا اظہار کیا ہے (عبدالعزیز الملتانی : النبراس، لاہور، ص ۳۷۵) ۔ اس کتاب کے بعض مندرجات یقینا محل غور معلوم ہوتے ہیں، مثلاً "باب معرفۃ الصانع" میں اہل بدعت و ضلالت کی تفصیل کے سلسلے میں المرجئۃ کے بارہ گروہ بتائے ہیں اور الحنفیۃ کو بھی المرجئۃ کا ایک گروہ شمار کیا ہے، اور الحنفیۃ کے تعارف میں یہ الفاظ ملتے ہیں : واما الحنفیۃ فہم بعض اصحاب ابی حنیفۃ النعمان بن ثابت زعموا ان الایمان ہو المعرفۃ والاقرار باللہ و رسولہ و بما جاء من عندہ جملۃ" . . . الخ ۔ اس عبارت پر، الغنیۃ کے مترجم (فاضل سیالکوٹی) [illegible] نے لکھا ہے : "بدانکہ ذکر حنفیہ

در فرق مرجیه و گفتن که ایمان نزد ایشان معرفت است و اقرار، خلاف مذهب ابن طائفه است که در کتب مقرر است و شاید این را بعضے مبتدعان به بعض این فرقه داخل کرده اند این را در کلام شیخ قدس سره" (الغنیة لطالبی طریق الحق، فارسی ترجمه از مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی، دہلی ۱۳۰۰ھ، ص ۲۲۷ تا ۲۳۰)؛ (۲) الفتح الربانی و الفیض الرحمانی: یہ کتاب، شیخ کے باسٹھ مواعظ پر مشتمل ہے، قاہرہ میں ۱۲۸۱ھ اور ۱۳۰۲ھ میں طبع ہوئی (معجم المطبوعات، عمود ۲۸۷)؛ (۳) الفیوضات الربانیة فی الاوراد القادریة: قاہرہ سے ۱۳۰۳ھ میں چھپی (حوالہ سابق)؛ (۴) فتوح الغیب: یہ کتاب اٹھتر مقالات پر مشتمل ہے، استانبول میں ۱۲۸۱ھ میں طبع ہوئی (حوالۂ سابق)۔ اس کتاب کے متعدد ایڈیشن پاک و ہند سے بھی شائع ہو چکے ہیں، جن میں بالعموم شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کی فارسی شرح اور ترجمہ بھی شائع ہوا ہے؛ (۵) بشائر الخیرات: اس میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر درود و سلام پڑھنے کے لیے متعدد عبارات مرتب کی گئی ہیں، اسکندریہ میں ۱۳۰۴ھ میں طبع ہوئی (حوالۂ سابق)۔ اس کے علاوہ، البغدادی نے شیخ کی درج ذیل تالیفات کے نام گنوائے ہیں: (۶) تحفة المتقین و سبیل العارفین؛ (۷) حزب الرجاء و الانتهاء؛ (۸) الرسالة الغوثیة؛ (۹) الکبریت الاحمر فی الصلوٰة علی النبی صلّی اللہ علیه و آله وسلّم (غالبًا یہ وہی تالیف ہے جس کا تذکرہ سرکیس نے بشائر الخیرات کے نام سے کیا ہے (معجم المطبوعات، عمود ۲۸۷)؛ (۱۰) مراتب الوجود؛ (۱۱) یواقیت الحکم؛ (۱۲) معراج لطیف المعانی (دیکھیے البغدادی: ہدیة العارفین، ۱: ۵۹۶)۔

عمر رضا کحالہ نے شیخ کی تالیفات میں مزید نام درج کیے ہیں: (۱۳) جلاء الخاطر فی الباطن و الظاهر؛ (۱۴) سر الاسرار و مظهر الانوار فیما یحتاج الیه الابرار؛ (۱۵) آداب السلوک و التوصل الی منازل (سلوک؟) الملوک (عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، ۵: ۳۰۷)۔

رشید رضا نے اپنے مضمون میں بتایا ہے کہ مفتی طرابلس (شام) کے کتاب خانے میں قرآن مجید کی ایک عمدہ تفسیر کا قلمی نسخہ موجود ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ تفسیر بھی شیخ کی تالیف ہے۔ مضمون نگار نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ اوراد و وظائف کی قبیل سے کئی ایسی چیزیں بھی شیخ کی طرف منسوب کی جاتی ہیں جن کی نسبت شیخ کی طرف درست نہیں (البستانی: دائرة المعارف، ۱۱: ۶۲۲)۔

تبلیغ و موعظت: تدریس، افتاء، خانقاہی تربیت، اور تصنیف و تالیف کے ساتھ، عامة الناس کی اصلاح کے لیے شیخ نے تبلیغ و موعظت کے کام کی طرف بھی توجہ کی۔ شیخ کے خطبات سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ نہایت بلند پایہ خطیب تھے۔ عام وعظ کا آغاز انھوں نے ۵۲۱ھ میں کیا جب بغداد میں ابوالفتوح الاسفرائینی نے ایسے خطبے دیے جن میں بے بنیاد روایات کی کثرت ہوتی اور ناپسندیدہ مضامین کی بھرمار۔ اس سے عوام و خواص میں بے چینی پیدا ہوئی۔ دوسری طرف جب شیخ کے مواعظ کا سلسلہ شروع ہوا تو لوگوں نے ذوق و شوق سے شیخ کی مجالس کی طرف رجوع کیا اور ابوالفتوح کا مسئلہ خود بخود ختم ہو گیا (ابن کثیر: البدایة والنہایة، ۱۲: ۱۹۸)۔

شیخ کی مجالس وعظ بھی، قاضی ابوسعید المخرمی کی درس گاہ ہی میں منعقد ہوتی۔ شائقین کے ہجوم کا یہ عالم تھا کہ مدرسے میں توسیع کرنی پڑی۔

ان کی مجلس میں صدہا اہل علم، قلم اور کاغذ لے کر بیٹھتے اور عامة النّاس کے رجوع کا یہ عالم تھا کہ گویا سارا بغداد شیخ کے وعظ پر امنڈ آتا (ابوالحسن علی ندوی : تاریخ دعوت و عزیمت، ۱ : ۱۸۲، ۱۸۳) ۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ درس گاہ میں ناکافی جگہ ہونے کے باعث شیخ کی مجلس وعظ، شہر سے باہر عیدگاہ بغداد کے کھلے احاطے میں منعقد کی جانے لگی، جہاں اہل بغداد کے علاوہ دیگر بستیوں کے لوگ بھی گھوڑوں وغیرہ پر سوار ہو کر آتے، سواروں کی صفیں، مجلس کے اردگرد، فصیل شہر کی صورت اختیار کر لیتیں (البستانی : دائرة المعارف، ۱۱ : ۶۲۱) ۔

شیخ کے سلسلۂ مواعظ کے پیچھے یہ احساس کارفرما نظر آتا ہے کہ ملت اسلامیّہ زوال کی زد پر ہے جس سے بچاؤ کے لیے دوسری کوئی قوت عالم اسلام میں سرگرم عمل نہیں، خطیب کا یہ احساس اس جذبے میں تبدیل ہو جاتا ہے کہ عالم اسلام کے مرکز بغداد میں کھڑے ہو کر کم از کم ایک صدائے درد تو بلند کی جائے ۔ شیخ کے ایک خطبے سے ایک اقتباس اردو میں ملاحظہ ہو :

”جناب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے دین کی دیواریں پے در پے گر رہی ہیں، اور اس کی بنیاد بکھری جاتی ہے، اے باشندگان زمین آؤ اور جو گر گیا ہے اس کو مضبوط کر دیں اور جو ڈھے گیا ہے، اس کو درست کر دیں، یہ چیز ایک سے پوری نہیں ہوتی، سب ہی کو مل کر کام کرنا چاہیے، اے سورج، اے چاند اور اے دن تم سب آؤ“ (تاریخ دعوت و عزیمت، ۱ : ۲۰۰) ۔

حکّام اور امرا کے لیے بھی، امر بالمعروف کے سلسلے میں، شیخ کے ہاں کسی اور رعایتؒ کی گنجائش نہ تھی ۔ ایک معاصر خلیفہ المقتفی لامراللہ نے ابوالوفا یحیٰی بن سعید کو عہدۂ قضا تفویض کیا حالانکہ یہ شخص ”ابن المزحم الظالم“ کے لقب سے معروف تھا، اس موقع پر شیخ نے خلیفۂ وقت کے اس اقدام کی بر سر منبر مذمت کی اور دوران وعظ میں اسے مخاطب کرتے ہوئے فرمایا : ”تم نے مسلمانوں پر ایک ایسے شخص کو حاکم بنایا ہے جو ”اظلم الظّالمین“ ہے کل کو قیامت کے دن اس ربّ العٰلمین کو کیا جواب دو گے جو ارحم الرّاحمین ہے“ ۔ خلیفہ تک یہ بات پہنچی تو کانپ اٹھا اور قاضی مذکور کو فی الفور معزول کر دیا (التادفی : قلائد الجواہر، ص ۹) ۔

اس سلسلۂ تبلیغ کے اثرات، عظیم اصلاحی تحریکوں سے بڑھ کر ہوئے، ہر مجلس میں مشرف باسلام ہونے والوں اور بے عملی سے تائب ہو جانے والوں کا تانتا بندھ جاتا ۔ شیخ کا یہ سلسلۂ مواعظ چالیس برس تک جاری رہا ۔ اس طرح لاکھوں نفوس ان سے براہ راست مستفید ہوئے (تاریخ دعوت و عزیمت، ۱ : ۱۸۶) ۔

طریقت و تصوف : شیخ عبدالقادرؒ نے فنی اور اصطلاحی پیچیدگیوں سے ہٹ کر تصوف کو واضح اور سادہ اسلوب دیا، ان کی تالیفات اس اعتبار سے صوفیانہ ادب میں بڑا اہم مقام رکھتی ہیں ۔ انھوں نے تصوف کی زبان کو بھی عام فہم بنایا اور تصوف کے ساتھ وابستگی کے دروازے بھی عام آدمی کے لیے کھول دیے ۔ بحیثیت صوفی مبلّغ کے شیخ نے چالیس برس تک لوگوں میں وعظ و تلقین کا کام کر کے عملاً ثابت کر دیا کہ تصوف و طریقت پر محض اہل خلوت کی اجارہ داری درست نہیں ۔ شیخ عبدالقادرؒ تصوف میں پراسرار رمزیت (جو باطنیہ یا غیر متشرع متصوفین کو تقویت پہنچاتی تھی) کے خلاف تھے، وہ طریقت کو شریعت کے ساتھ ہم آہنگ اور [illegible] شعرا کی طرح، کشادہ دیکھنا

جانتے تھے۔ منصور الحلاج کے بارے میں انھوں نے کہا تھا: ”منصور الحلاج کے دور میں کوئی شخص ایسا نہ تھا جو اس کا ہاتھ پکڑتا اور اسے اس کی لغزش سے باز رکھتا، اگر میں اس کے زمانے میں ہوتا تو منصور کے معاملے کو اس صورت حال سے بچاتا، جو اس نے اختیار کر لی تھی“ (عبدالحق محدث دہلوی: اخبار الاخیار، ص ۲۳)۔ شیخ نے بیعت اور خانقاہی تربیت کے طریقوں کو بڑی مرکز توجہ بنایا۔ بیعت کا طریق، اہل ارشاد میں پہلے سے مروج تھا، لیکن شیخ نے اسے وسعت اور تازگی بھی دی اور نظم و ضبط بھی بخشا۔ شیخ کی زندگی میں ان کا جاری کردہ طریقۂ قادریہ [رک بان] لاکھوں نفوس کو فیضیاب کر چکا تھا۔ ان کے وصال کے بعد ان کے خلفا اور قادری خانقاہوں کا سلسلہ نہ صرف عالم اسلام میں اصلاح و ارشاد کی ایک وسیع تحریک کی صورت اختیار کر گیا بلکہ غیر مسلموں میں اشاعت اسلام کا ایک مؤثر ذریعہ بھی ثابت ہوا (تاریخ دعوت و عزیمت، ۱: ۲۰۲، ۲۰۳)۔

شیخ کے بعد کے اکثر ممتاز صوفیہ نے روحانیت اور سلوک میں شیخ کے علو مقام کا تذکرہ کیا ہے، ان صوفیہ میں قادریوں کے علاوہ، چشتی، سہروردی اور نقشبندی بزرگ بھی شامل ہیں۔ عبدالحق محدث دہلویؒ نے شیخ عبدالقادرؒ کے مقام روحانی کو ”مرتبۂ قطبیت کبری و ولایت عظمی“ کے الفاظ سے بیان کیا ہے (اخبار الاخیار، ص ۱۱)۔

تجدیدی کام: پانچویں صدی ہجری تک عالم اسلام میں سیاسی و فکری ضعف و اضمحلال اپنے عروج کو پہنچ چکا تھا۔ عہد اموی میں جاہلیت کی رجعت قہقری اور بعد کے ادوار میں خلق قرآن، اعتزال، فلسفۂ ملحدانہ اور باطنیت کے فتنوں نے اہل اسلام کے خواص میں تشکیک و الحاد اور عوام میں عملی بے راہ [illegible] سابقہ صدیوں میں بڑی مصلحین امت نے عظیم تجدیدی کام کیا۔ تاہم چوتھی صدی ہجری کے آخر اور پانچویں کے نصف اول میں امام غزالیؒ اور عبدالقادرؒ، تاریخ اسلام کے دو نہایت بلند پایہ مصلحین ابھرے۔ غزالیؒ کی فکری تحریک سے تشکیک و الحاد کے فتنے کا سدباب ہو گیا۔ لیکن جمہور امت میں بے یقینی اور بے عملی کے روگ کا مداوا ابھی باقی تھا۔ یہ کام عظیم صوفی مبلغ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے انجام دیا، جنہوں نے اپنے علم، روحانیت اور خطابت سے اپنے اصلاحی کام کو پوری طرح مؤثر بنا دیا (تاریخ دعوت و عزیمت، ۱: ۱۷۸ تا ۱۸۰)۔

کرامات: معجزہ یا کرامت خرق عادت کے معنی میں، مغربی مصنفین کے لیے عموماً ایک ناقابل فہم موضوع رہا ہے۔ مگر علمائے اسلام کے ہاں معجزات و کرامات پر مشتمل واقعات کو عقل سلیم اور اصول روایت کی رو سے پرکھنے کے بعد قابل یقین حقائق قرار دیا جاتا ہے (مفصل بحث کے لیے علم الکلام اور علم العقائد کی کتب کی طرف رجوع کیا جائے)۔ شیخ عبدالقادرؒ کے تذکرہ نگاروں نے ان کی کرامات کثرت سے نقل کی ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ ایسے تمام واقعات، علمی صحت کے معیار پر پورے اتریں۔ تاہم ابن تیمیہ اور عزالدین بن عبدالسلام جیسے نقاد اور مؤرخ علمائے کبار نے خیال ظاہر کیا ہے کہ شیخ کی کرامات حد تواتر کو پہنچ گئی ہیں (کتاب مذکورہ، ۱: ۱۸۵؛ علی ندوی نے اس قول کے لیے ابن رجب کی ذیل طبقات الحنابلۃ کا حوالہ دیا ہے)۔

مآخذ: (۱) الکتبی: فوات الوفیات، ۲: ۲؛ (۲) ابن العماد: شذرات الذهب، ۴: ۱۹۸؛ (۳) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۳: ۳۴۷ تا ۳۶۶؛ (۴) ابن رجب: ذیل طبقات الحنابلۃ، [illegible] ۲۱۷ تا ۲۱۹؛ (۵) ابن الاثیر:

تاریخ الکامل، ۱۱ : ۱۲۱؛ (۶) البغدادی : ہدیة العارفین، ۱ : ۵۹۶؛ (۷) وہی مصنف : ایضاح المکنون، ۱ : ۲۵۷، ۲۴۶ و ۲ : ۲۶۳، ۲۶۰؛ (۸) حاجی خلیفہ : کشف الظنون، ۶۶۲، ۸۴۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۸، ۲۰۵۳؛ (۹) علی اللحمی الشطنوفی : بہجة الاسرار و معدن الانوار فی بعض مناقب عبدالقادر الجیلانی؛ (۱۰) محمد التادفی : قلائد الجواہر فی مناقب عبدالقادر الجیلانی؛ (۱۱) الشعرانی : طبقات، ۱ : ۱۰۸؛ (۱۲) ابن تغری بردی : النجوم الظاہرة، ۱۹۶۳ء، ۵ : ۳۷۱؛ (۱۳) دارا شکوہ : سفینة الاولیاء، لکھنؤ ۱۸۷۲ء، ص ۴۳ تا ۵۸؛ (۱۴) عبدالنبی کوکب : شاہ جیلان، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۱۵) خاتون پاکستان (ماہنامہ)، کراچی، غوث اعظم نمبر ۱۹۶۶ء؛ (۱۶) نور بخش توکلی : سیرة سیدنا غوث اعظم، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۱۷) حبیب الرحمٰن خان شروانی : ذکر محبوب، حیدرآباد دکن ۱۳۴۳ھ۔

(عبدالنبی کوکب)

⊗ * **(شاہ) عبدالقادر دہلوی** : بن شاہ ولی اللہ ابن شاہ عبدالرحیم، ۱۱۶۷ھ/۱۷۵۳ء میں دہلی میں پیدا ہوے۔ انھوں نے اپنے والد بزرگوار شاہ ولی اللہ سے تعلیم حاصل کی۔ یہ ان کے تیسرے بیٹے تھے، انھوں نے زندگی کا بہت سا حصہ [اکبر آبادی مسجد کے حجرے میں] خلوت گزینی میں گزارا۔ [تفسیر، حدیث اور فقہ میں بڑی فضیلت رکھتے تھے، پرہیزگار، مستغنی المزاج اور متوکل تھے] وہ خاص طور پر اپنے قرآن مجید کے اردو ترجمے کی وجہ سے، جس کے ساتھ تشریحی حواشی بھی ہیں، مشہور ہوے۔ ان کی اس تالیف کا نام موضح القرآن ہے۔ یہ ترجمہ اور حواشی متعدد بار چھپ چکے ہیں۔ ان کا ایک ایڈیشن لاطینی رسم الخط میں کلکتے سے ۱۸۷۶ء میں T. P. Hugh کے دیباچے اور پادری وہری E. M. Wherry کے ایڈیشن کے ساتھ شائع ہوا۔ الفاظ "موضح قرآن" سے ۱۲۰۵ھ/۱۷۹۰ء سال نکلتا ہے۔ اس ترجمے کو ان کے بھائی شاہ رفیع الدین کے ترجمے کے مقابلے میں زیادہ صاف اور بامحاورہ سمجھا جاتا ہے۔ شاہ صاحب نے ۱۲۳۰ھ/۱۸۱۴ - ۱۸۱۵ء میں وفات پائی۔ [سر سید احمد خان کا بیان ہے "بارہا ثقات کی زبان سے سنا گیا ہے کہ جس امر میں جو کچھ فرمایا، بے کم و کاست ظہور میں آیا۔ اس کے باوجود کہ بسبب کثرت اخلاق کے کسی کے حق میں کچھ ارشاد نہ کرتے اور کسی کو نہ فرماتے کہ ادھر بیٹھو یا ادھر، لیکن من جانب اللہ لوگوں کے دلوں میں آپ کا ایسا رعب چھایا ہوا تھا کہ رؤساے شہر جب آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے، بسبب ادب کے دور دور خاموش بیٹھتے اور بدون آپ کی تحریک کے مجال سخن نہ پاتے اور ایک دو بات کے سوا یارا نہ رکھتے کہ کچھ اور کلام کریں (آثار الصنادید، ۴ : ۹۴ تا ۹۵)]۔

مآخذ : (۱) سر سید احمد خان : آثار الصنادید، دہلی ۱۹۶۴ء، ۴ : ۹۴ - ۹۵؛ (۲) عبدالحی : نزہة الخواطر، ۷ : ۲۹۵ تا ۲۹۶؛ (۳) مولوی رحمٰن علی : تذکرۂ علماے ہند، بترجمہ محمد ایوب قادری؛ (۴) صدیق حسن خان : الاکسیر فی اصول التفسیر، کانپور ۱۲۹۰ھ، ص ۱۰۶؛ (۵) محمد رحیم بخش : حیات ولی، لاہور، ص ۴۳۵ تا ۶۰۱؛ [(۶) تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، جلد پنجم، فارسی ادب (سوم) مطبوعہ دانش گاہ پنجاب لاہور]؛ (۷) Garcin de Tassy : *Hist. de la litter. Hindouie et Hindoustanie* (بار دوم)، پیرس ۱۸۷۰ء، ۱ : ۲۷ ببعد؛ (۸) وہی مصنف : *Chrestomathie Hindoustanie Journal des Savants* پیرس ۱۸۴۷ء، ص ۳۲۵ تا ۳۴۴؛ (۹) Blumhardt : *Suppl. Catalogue of Hindustani books in the Libr. of the Brit. Museum*، لندن ۱۹۰۹ء، عمود ۲۱۵ تا ۲۲۲ ببعد؛ (۱۰) Ram Babu Saxena : *Hist. of Urdu Literature*.

(عنایت اللہ [و ادارہ])

* **عبدالقادر القرشی** : مُحی الدّین عبدالقادر بن محمّد بن نَصر اللّٰہ بن سالم بن ابی الوفاء، فقہ حنفی کا ایک مصری معلّم اور تراجم نگار، ولادت شعبان ۶۹۶ھ/مئی-جون ۱۲۹۷ء، وفات ۷ ربیع الاوّل ۷۷۵ھ/۲۷ اگست ۱۳۷۳ء۔

وہ ایک کتاب الجواہر المُضیئة فی طبقات الحنفیّة (حیدرآباد ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۳-۱۹۱۴ء) کی تصنیف کے باعث مشہور ہے جس میں علماے احناف کے مختصر تراجم بترتیب حروف تہجی مرتب کیے گئے ہیں۔ یہ حوالے کی ایک گراں قدر تالیف ہے، جسے عام طور پر طبقات حنفیہ پر اوّلین کتاب خیال کیا جاتا ہے۔ یہ کتاب ایک ایسے ملک میں پہنچ کر لکھی گئی جہاں حنفی مذہب کی نمائندگی بہت ضعیف تھی، اور ایسے دور میں تحریر ہوئی جو حنفی نشأۃ ثانیہ کے دور سے ذرا پہلے تھا۔ اس کتاب میں اصلی اور بلا واسطہ معلومات بہت کم ہیں، لیکن اس میں پرانی کتابوں، بالخصوص ایران کی مقامی تاریخوں سے ماخوذ بہت سا مواد محفوظ کر دیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ اس نے امام ابو حنیفہؒ کے سوانح حیات پر ایک کتاب (البُستان فی مناقب امامنا النُّعمان، جسے الجواہر المضیئة، ۱ : ۲۶ ببعد میں استعمال کیا گیا ہے)، نیز ۶۹۹ھ/۱۲۹۷ء اور ۷۶۰ھ/۱۳۵۹ء کے درمیان فوت ہونے والے اشخاص کے تراجم کا مجموعہ بھی مرتب کیا ہے۔ اس کی دیگر تالیفات (مکمل ترین فہرستوں کے لیے دیکھیے ابن قُطلُوبغا، طبع فلوگل، ص ۲۸؛ ابن طولون) معمولی حیثیت کی فقہی درسی کتابوں اور شرحوں اور اشاریوں پر مشتمل ہیں۔

مآخذ : (۱) براکلمان، ۲ : ۹۶ ببعد؛ تکملة، ۲ : ۸۹؛ ان کے مزید حالات کتب ذیل میں ہیں : (۲) ابن حَجَر : الانباء، بذیل سنہ ۷۷۵ھ؛ (۳) ابن طُولون : غُرَف، (مخطوطہ ۳۳۹۱ء، ورق ۱۳۱-ب تا ۱۴۳-الف)؛ (۴) ابن العماد : شذرات، ۶ : ۲۳۸؛ اس کی زندگی اور جد و جہد کے متعلق الجواہر المضیئة میں حوالے ملتے ہیں مثلاً دیکھیے ۱ : ۲، ۴۳، ۹۲ ببعد، ۲۹۲، ۳۲۳، ۳۳۶، ۳۴۳، ۳۶۳، ۳۶۷؛ ۲ : ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۷۸، ۲۰۳، ۲۲۹ ببعد، ۳۰۰، ۴۴۴، ۴۴۵ ببعد۔

(F. ROSENTHAL)

عَبْدالقیس : (شاذ و نادر طور پر عبد قیس)، ⊙ یعنی قیس (دیوتا) کا غلام، مشرق عرب کا ایک قدیم عربی قبیلہ جس سے اسم منسوب العَبْدی یا العَبْقَسی بنتا ہے۔

قبیلۂ عبدالقیس قبائل کے ایک گروہ سے تعلق رکھتا ہے جو جدید صوبۂ العارض میں آباد تھا، یہاں سے وہ شمال مغرب کی جانب اس علاقے تک پھیل گیا جسے آج کل سُدَیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور جنوب مشرق کی طرف الخرج تک جا پہنچا۔ اس گروہ کو بعد میں شمالی عربوں کے انساب میں ربیعہ [رک بآں] کا نام دیا گیا۔ پانچویں صدی عیسوی میں اس قبائلی گروہ کے بعض حصے الگ ہوگئے تھے اور ان میں سے کچھ کوہستان طُوَیق کی قوس کے اندرونی علاقے میں اور کچھ اس کے باہر خانہ بدوشوں کی زندگی بسر کرنے لگے۔ ان بیرون قوس خانہ بدوشوں میں عبدالقیس بھی شامل تھا، جو چھٹی صدی عیسوی میں مشرق عرب کے دو بڑے نخلستانی اضلاع میں یعنی اندرون ملک میں البَحْرین میں اور ساحل بحر پر القَطِیف کے اندر جا گھسے۔ البَحْرین کا نخلستان (جو دسویں صدی عیسوی سے الاَحْساء [رک بآں] کے نام سے اور صرف انیسویں صدی عیسوی سے الحَسا [رک بآں] کے نام سے معروف ہے) کنووں اور قدرتی اور مصنوعی ندیوں سے خوب شاداب ہے، جن میں سب سے بڑی ندی کا نام (عَین) مُحَلِّم ہے۔ یہ ضلع شمال میں

عُیَیْن (العُیُون) تک جاتا تھا جو بارھویں صدی عیسوی میں بری طرح ریت کے نیچے دب چکا تھا۔ جنوب میں یہ ضلع الکُثَیْب کے گاؤں تک پھیلا ہوا تھا، جو قرونِ وسطٰی تک باقی تھا۔ اس ضلع کا صدر مقام ہَجَر تھا اور ہَجَر کا قلعہ المُشَقَّر کہلاتا تھا۔ ایک اور قلعہ بند مقام جُواثا تھا۔ ساحلِ بحر کا نخلستانی ضلع شمال میں الصفا (یہ نام قرونِ وسطٰی سے پہلے کہیں مذکور نہیں) سے چل کر جنوب میں ظَہْران کے مقام تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کا صدر مقام الزارة تھا جو قَطِیف کے قریب واقع ہے۔

عبدالقیس دو گروہوں میں منقسم تھے: شَنّ اور لُکَیز۔ لُکَیز کا گروہ نُکْرة، الدِّیل، عِجل اور مُحارب بن عَمْرو کے قبائل پر مشتمل تھا۔ ان میں آخر الذکر تین اپنے "بھائیوں" أنمار سے العُمُور کے لقب سے ممیّز تھے۔ بنو انمار قبائل عامر ابن الحارث (جس کی شاخیں بنو مُرّة اور بنو مالک ہیں) اور جَذِیمه بن عوف (جَذِیمه کی شاخوں عبد شمس، حَیّی [کتاب الاشتقاق، ص ۱۹۷ : حَیّ] اور عمرو نے اپنے سے قوی تر شاخ حارثه [بن معاویه] کے مقابلے میں براجم کے نام سے حِلف بنا لیا تھا) پر مشتمل تھے۔

بنو محارب بحرین کے نخلستان کے دیہات میں بود و باش رکھتے تھے۔ خود ہَجَر کی آبادی مخلوط تھی جو قبائلی بندھنوں سے آزاد تھی۔ غالبًا الزارة ساحلی نخلستانوں کے دوسرے شہروں کی کیفیت بھی یہی تھی، جن میں غیر عرب اصل کے لوگ (ایرانی، ہندی، یہودی، مَنّانی یا مُغْتَسِلہ) خاصی تعداد میں آباد تھے۔ خیال کیا جا سکتا ہے کہ کسی قدر چھوٹے پیمانے پر ہَجَر کا بھی یہی حال تھا۔ قَطِیف میں جَذِیمه بن عَوْف اور ظَہْران میں نُکْرة آباد تھے۔ زمین کی ملکیت کے بارے میں ہمیں صرف اس قدر علم ہے کہ مشرقی عرب کے جوف میں (دارا یا الدّار یا عین دار کے اردگرد) ساحل کے نخلستان کا مالک عامر نامی کوئی شخص تھا۔ موسم گرما میں شمال کے عبدالقیس: شَنّ، عامر بن الحارث اور العُمُور مل کر اندرون ملک کی وادی فُرُوق میں بدوی زندگی بسر کرتے تھے اور نُکْرة اپنے جانوروں کو ظَہْران اور قَطَر کے جنوب مشرقی ضلع بَیْنُونَہ کے درمیانی علاقے میں چرایا کرتے تھے۔ (اسی علاقے میں قبیلے کی آخری بستی لُبّا کو تلاش کرنا چاہیے)۔

نخلستان سے، جہاں آبادی حد سے زیادہ ہو گئی تھی، ہجرت پرانے وقتوں ہی میں شروع ہو گئی تھی۔ کچھ لوگ تو عرب ہی کے دوسرے ساحلی اقطاع عُمان کی طرف جانے لگے (نُکرہ، دِیل، عَوَقہ، عمور اور انمار کے بھائی بند وغیرہ) اور کچھ ایران کے ساحل کی طرف منتقل ہونے لگے۔

جب عبدالقیس مشرق عرب میں داخل ہو رہے تھے تو بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے وہاں ایاد کے کچھ باقی ماندہ لوگ پائے جو ان دنوں عراق کی طرف نقل مکانی کر رہے تھے۔ بعد ازاں ان کے شمالی ہمسائے (بکر ربیعہ کی شاخ) قیس بن ثَعْلَبہ تھے، جو عارض میں اپنے مساکن چھوڑ کر تاج۔ کاظمہ۔ فَلْج، الباطن کے خطے پر مویشی چرانے لگے تھے۔ عبدالقیس کے حریف بنو سعد بن تمیم تھے جو دہناء کے دونوں طرف وادی فُرُوق اور وادی السّوبی تک گھومتے رہتے تھے۔

ساحلی نخلستان شاپور دوم کے عہد (۳۱۰ - ۳۷۹ء) ہی سے براہ راست ایران کی عملداری میں چلے آ رہے تھے۔ اندرون ملک کا علاقہ چھٹی صدی عیسوی کے آغاز تک کِندہ کی مملکت میں شامل تھا۔ ۵۳۰ء کے قریب اس خاندان کے زوال کے بعد اس کی ہم جد شاخ ہجر میں حکمرانی کرتی رہی۔ اس خاندان کے خاتمے پر بحرین کو بلاشبہہ ایرانیوں کی رضامندی سے الحیرہ کے لخمیوں نے فتح کر لیا۔ النّعمان ثالث (۵۷۹ - ۶۰۱ء) کے عہد میں لخمیوں

نے شَنّ اور لُکَیز کی مزاحمت کو لوٹ مار کی مہمیں بھیج کر توڑ دیا - بنو لَخْم کے زوال پر اس سرزمین پر ایرانی اسپَہْبَذ، جو المُشَقَّر کے قلعے میں رہتا تھا، ایک عرب معتمد کی مدد سے حکومت کرنے لگا۔ اس علاقے کے والیوں نے اور بعد میں بنو عبدالقیس نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے سفیروں اور مکتوبات کا پرتپاک خیر مقدم کیا [قبیلۂ عبدالقیس کے لوگ مدینے میں حضرت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہو کر مشرف بہ اسلام ہوے - ان کے سرداروں میں سے منذر بن عائذ اور الجارود بن عمرو بھی اس وفد میں شامل تھے] - فتنۂ رِدّہ کے دوران میں الجارُود (الحارث، العَبْدی) سردار عبدالقیس کی قیادت میں عبدالقیس کے کچھ لوگ مدینے کے وفادار رہے، لیکن باقی لوگوں نے بنو قیس بن ثَعْلَبہ کے سردار کی قیادت میں ایک لخمی کو اپنا حکمران بنانے کا اعلان کر دیا - مسلمان جُواثا میں محصور کر لیے گئے، لیکن وہ ڈٹے رہے - مُسَیلمہ کی شکست کے بعد جب انھیں کمک پہنچ گئی تو انھوں نے خود پیش قدمی کر کے دشمنوں پر حملہ کر دیا (۱۲ھ/۶۳۳ء) - ۶۳۴ء کے موسم خزاں میں جا کر الزّارۃ کی محصور ایرانی فوج کو ہتھیار ڈالنے پر مجبور کر دیا گیا.

اسلامی فتوحات کے ساتھ نقل مکانی کی ایک نئی تحریک شروع ہو گئی - بنو لُبوہ (شن اور لُکَیز سے ایک قدیم تر قبیلہ) نے خلیج فارس کے پار فارس کے خلاف ایک مہم میں حصہ لیا اور بالعموم تَوَّج میں جا بسے - اس نقل مکانی کا رخ زیادہ تر بصرے کی طرف تھا - کوفے میں عبدالقیس کی نمائندگی چنداں قوی نہ تھی - کوفے کی افواج کے ساتھ وہ موصل اور بصرے کے عساکر کے ساتھ خراسان پہنچ گئے جہاں ۷۱۵ء میں ان کی تعداد چار ہزار نفوس تھی - عبدالقیس نے نومفتوحہ صوبوں کی سیاسیات میں کوئی حصہ نہ لیا - وہ باستثنائے قلیل اکثر صورتوں میں اپنے آپ کو مقامی حالات کے مطابق ڈھال لیتے تھے - علوی کوفے میں وہ علوی تھے اور بصرے اور خراسان میں قبائل کے باہمی جھگڑوں میں وہ شریک تھے - بصرے میں اسلام کے اوّلین زُہّاد اور خیار مسلمین میں سے ہَرِم بن حَیّان، جو حسن البصری کے پیش رو تھے، اسی قبیلے کے فرد تھے.

عبدالقیس نے اپنے اصلی وطن میں نَجْدَہ کی خارجی تحریک کے مقابلے میں جس کا مرکز یمامہ تھا (۶۷ھ/۶۸۶-۶۸۷ء) بڑی استقامت دکھائی، لیکن انھیں چنداں کامیابی حاصل نہ ہوئی - انھیں دنوں میں اس جگہ قبائل کی تقسیم میں تبدیلی واقع ہونے لگی - عبدالقیس کے قبائل میں صرف جَذِیمہ بن عَوْف اور مُحارِب اپنے قدیم مساکن میں رہے - محارب نے عُنَیْزہ کی بندرگاہ پر بھی قبضہ جما لیا، عمرو بن الحارث ظَہران میں اور بحرین کے چھوٹے جزیروں میں سے ایک (یَثُرہ ؟) میں رہ گئے - عبدالقیس کی دیگر اراضی پر سَعْد بن تمیم نے قبضہ جما لیا جو بحرین کے اندر بھی گھس آئے اور وہاں انھوں نے الاحساء کا گاؤں آباد کیا - اَزْدِ عُمان نے غالبًا انھیں ایام میں جب کہ وہ بصرے پہنچے، ساحل پر اقتدار حاصل کر لیا (یعنی ۶۰ھ/۶۸۰ء کے قریب) - ان میں سے کچھ عبدالقیس کے ساتھ تُوَّام = (تُوَم یا تُوَیم) کے نخلستان واقع سَدِیر میں آباد ہو گئے.

نویں صدی عیسوی میں مشرقی عرب میں ایک نخلستانی امارت وجود میں آئی، یعنی ایک اَزْدی الزّارۃ میں حکومت کرنے لگا - بنو جُذَیمہ بن عَوْف کا ایک شخص ابن بِسمار قَطَف میں اور بنو مُحَمِّص، جو عبدالقیس ہی میں سے تھے، صَفْوی میں حکمران بن گئے - بحرین کا علاقہ دو امارتوں میں بٹ گیا - ہَجَر میں العَیّاش المُحارِبی کی حکومت قائم ہوئی اور جُواثا میں العُرَیان کی جو بنو مالک میں سے تھا)،

۹۲۴۹ھ/۸۶۳ء تا ۲۵۴ھ/۸۶۸ء کے عرصے میں ایک صحیح النسب یا کاذب علوی نے بحرین میں بغاوت کا علم بلند رکھا ۔ اس نے پہلے ہَجَر میں اور پھر الأحساء کے بنو سعد میں قسمت آزمائی کی، پھر وہ صحرا کی طرف چلا گیا، جہاں اس نے تمیم اور مغرب سے نقل وطن کرکے آنے والے دوسرے قبائل پر مشتمل ایک لشکر تیار کیا ۔ العُریان نے عبدالقیس کے دوسرے رؤسا کی مدد سے بڑی مشکل سے اس بغاوت کو فرو کیا اور باغی کو باہر نکالا، جس نے تھوڑے عرصے بعد بصرے میں زنگی [رک بآں] غلاموں کی زبردست شورش برپا کر دی ۔

اس سے اگلی نسل میں ہم دیکھتے ہیں کہ مذکورۂ بالا قبائل جو مغرب سے آئے تھے اور بدوی لوگ جو بعد میں اس علاقے میں داخل ہوئے، نیز قُطَیف کے شریف خاندان، قرامطہ کے مبلّغ ابو سعید الجَنّابی کے ہم نوا بن گئے ۔ قرامطہ کی بغاوت ۲۶۸ھ [صحیح ۲۸۶ھ/۸۹۹ء] میں برپا ہوئی ۔ انھوں نے پہلے قطیف کو سر کیا، پھر الزارۃ کو نذرِ آتش کیا اور بالآخر خلیفہ کی مداخلت کے علی الرغم ہَجَر پر بھی قبضہ جما لیا ۔ الأحساء قرامطہ [رک بآں] کی مشرقی عرب ریاست کا صدر مقام قرار پایا ۔ اس حکومت کا تختہ بنو عُیُون [رک بآں] یعنی آل ابراہیم نے ۴۶۹ھ/ ۱۰۷۶-۱۰۷۷ء میں الٹا، جو العیون بنو مُرّہ کی شاخ سے تھے ۔ اس نئے خاندان کا اقتدار جلد ہی رو بزوال ہونے لگا ۔ صرف بارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں اسے سنبھالا دینے کی کوشش کی گئی ۔ ۱۲۳۵ء کے قریب عبدالقیس کے اس آخری حکمران خاندان کی قسمت کا ستارہ غروب ہو گیا ۔

علی بن المُقَرَّب العیونی [۵۷۲ تا ۶۲۹ھ] نے اپنی شاعری سے قبیلے کی پہلی شان کو ازسرنو زندہ کرنے کی جو کوشش کی وہ کامیاب نہ ہوئی ۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ پرانی عرب دنیا خاصے عرصے سے جامد اور بے حس ہو چکی تھی اور کچھ یہ کہ مشرق عرب کے نخلستانوں میں نو آباد چلے آئے تھے ۔

معلوم ہوتا ہے کہ اسلام قبول کرنے سے پہلے عبدالقیس کی غالب اکثریت نصرانی تھی ۔ صرف چند نام قدیمی بت پرستی پر شاہد و دال ہیں مثلاً بنو شَن کا عمرو الأفکل، عبد شمس، عبد عَمْرو (؟) ۔ أفکل (بابلی زبان کے اَپْکَلّو بمعنی مذہبی پیشوا سے) کا منصب دوسرے عرب قبائل کی طرح عرب کے ابتدائی شہری تمدن کی یادگار چلا آ رہا تھا ۔ ان روایات نے جو اس حقیقت سے آگاہ نہیں، عمرو الافکل کو بغی و تکبّر (hybris) کا نمائندہ بنا دیا ہے [عربی لغات میں افکل کے یہ معنی نہیں دیے گئے، دیکھیے لسان العرب جہاں وہ رِعْدۃ یا رَعْشہ کا مترادف ہے اور اس کا کوئی فعل نہیں پایا جاتا ۔

[مقالۂ عبدالقیس کے سلسلے میں لفظ hybris کے متعلق ہمارے استفسار پر مقالہ نگار کاسکل Caskel نے جو جواب بھیجا ہے اس میں لکھا ہے کہ اس کے معنی تکبر اور بغی کے ہیں مگر عربی لغات میں افکل کو یہ معنی نہیں دیے گئے ۔ [اصطلاح میں hybris اس زعم یا پندار یا غیر معتدل خود اعتمادی کو کہتے ہیں جو ٹریجڈی کے ہیرو کو مشکلات میں مبتلا کر دیتی ہے ۔ یہ تکبّر سے جداگانہ ایک رویہ ہے تاہم اس میں پندار شامل ہے] ۔

عبدالقیس کا نسب نامہ دوسرے قبائل کے نسب ناموں کے مقابلے میں نمایاں طور پر نامکمل ہے کم از کم ابن الکلبی کی المختصر سے تو یہی معلوم ہوتا ہے (وسٹنفلٹ کے شجرے میں بہت سی غلطیاں ہیں اور ابن حزم کے جمہرۃ انساب العرب میں بھی کچھ اغلاط نظر آتے ہیں ۔ یہ اغلاط صرف مطبوعہ متن ہی میں نہیں بلکہ رام پور اور بانکی پور کے عمدہ مخطوطات میں بھی موجود ہیں) ۔ اوّل تو بہت سے بطون جو

دیگر ماخذ سے معلوم هیں اس میں درج نہیں ۔ علاوہ بریں اس قبیلے کے بعض صحابہؓ اور نبی اکرم صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کی خدمت میں پیش هونے والے وفد کے ارکان کا مقام اس نسب نامے میں پانچ پشت تک مختلف طریقے پر بیان کیا گیا ہے ۔ علاوہ بریں اس میں المنصور کے ایک عہدے دار کو صحابه اور ارکان وفد میں سے بعض کے اوپر کا مقام دیا گیا ہے [یه قبیله بلاغت کے لیے مشہور تھا (العقد، ۲ : ۱۱۹) ۔ مشاهیر خطبا میں سے مصقله بن رقبه اور اس کے دو بیٹے تھے (المعارف، ص ۲۰۵) اور بنو صوحان (ابن درید، ص ۱۹۹) ۔

خلیفه عبدالملک بن مروان کا قول ہے کہ عبدالقیس وہ عرب قبیله ہے جس میں "اشدّ النّاس" (حکیم بن جَبَل) اور "اسخی النّاس" (عبداللہ بن سوّار) اور "خطیب النّاس و اطوع النّاس فی قومه" (الجارود بن العلاء) اور "احضرهم جوابًا" (صَعْصَعَة بن صوحان) اور "اَحْلَم النّاس" پایا گیا (العِقد الفرید، ۲ : ۵۶ ببعد)] ۔

اس قبیلے کے شعرا کے متعلق بھی معلومات ایسی هی غیر یقینی هیں ۔ یه شعرا حسب ذیل هیں : قبیلۂ نُکْرة کے المُثَقِّب (عائذ) اور المُمَزَّق (شأس)، قبیلۂ شنّ کے یزید اور سوید ابنا خذّاق ۔ یزید (بعض کے نزدیک المُمَزَّق) نے اپنی تدفین کی کیفیات کو (طریق تجرید سے) نظم کیا [هل للفتی من بنات الدّهر من واق . . .) ۔ یه ایک جدّت ہے ۔ بصرے کا شاعر الصلتان جو جریر کا هم عصر تھا قبیلۂ شنّ سے تعلق رکھتا تھا ۔ زیاد الاَعْجم جو ایران میں رہتا تھا بنو عامر بن الحارث کا مولٰی تھا (خزانه، ۴ : ۱۹۳ ؛ الاغانی، بار دوم، ۱۰ : ۹۸) ۔

المُثَقِّب نے فارسی زبان کے متعدد مستعار الفاظ استعمال کیے هیں جو اور جگه مستعمل نہیں ہوئے ۔ نیز اس کے هاں کچھ مشکل تراکیب بھی ملتی هیں لیکن انهیں خاص طور پر کسی مخصوص بولی سے متعلق قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ بہرکیف عبدالقیس کی زبان کو بحرین کی بولی پر منطبق نہیں کرنا چاهیے ۔ (یہاں بحرین سے صوبه مراد ہے اور متأخر زمانے میں بھی اس اصطلاح سے یہی مراد لی جاتی تھی) ۔ عرب کے علماے لغت اس بولی کو ادنٰی قرار دیتے هیں ۔ یه بات خاص طور پر قابل توجه ہے کہ عبدالقیس بکر اور کنانه قبائل میں دِیْل، دُول، دُئِل (نیولا) اشخاص اور قبائل کے ناموں کے طور پر پائے جاتے هیں ۔

مآخذ : جغرافیه نویس مثلاً : (۱) یاقوت، ۳ : ۴۱۱؛ (۲) الہَمْدانی، ص ۱۳۶ ببعد؛ (۳) المسعودی : تنبیه، ص ۳۹۲ ببعد؛ (۴) وُسْتَنْفلت : *Wohnsitze und Wanderungen der arab. Stämme*، ص ۴۷ تا ۶۷؛ (۵) وهی مصنف : *Bahrein und Jemama*، ص ۱ تا ۳۰؛ مؤرّخ مثلاً : (۶) ابن سَعْد، ۱/۲ : ۵۴ و ۵ : ۴۰۲ ببعد و ۷/۱ : ۶۰ ببعد، ۹۵؛ (۷) الطّبری، ۲ : ۱۹۲؛ (۸) Th. Nöldeke : *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*، ص ۵۳، ۵۷، ۶۷؛ (۹) J. Wellhausen : *Die religiös-polit. Oppositionsparteien*، ص ۲۹ ببعد، ۵۸؛ (۱۰) وهی مصنف : *Das arabische Reich und sein Sturz*، ص ۴۴ ببعد، ۱۳۰؛ (۱۱) J. M. De Goeje : *La fin de l'empire des Carmathes du Bahrain*، ۲۳۸ ببعد، ۲۵۸، ۲۶۶؛ ۱۸۹۵ء، ص ۱ تا ۳۰؛ (۱۲) Von Oppenheim : *Die Beduinen*، ج ۳ (طبع W. Caskel)، ص ۱۵ تا ۱۹، ۱۳۰ ببعد؛ (۱۳) ابن دُرید : الاشتقاق، ص ۱۹۶ تا ۲۰۲ (طبع وستنفلت)؛ (ابن درید نے دیگر ماخذ کے ساتھ المدائنی : اشراف عبدالقیس کو بھی استعمال کیا ہے)؛ شعراے عبدالقیس کے لیے دیکھیے : (۱۴) الاَصْمَعِیّات، عدد ۵۰؛ (۱۵) المفضّلیات، عدد ۲۸، ۷۶ تا ۸۱، تتمّه اعجم ۴؛ (۱۶) [illegible] ببعد؛ (۱۷) ابن قُتَیْبه :

الشعر، ص ۳۳۳ ببعد، ۷۵ ببعد؛ (۱۷) الاغانی، بار دوم، ۵ : ۳۱۳ و ۱۴۳ ؛ ۹۸ ببعد؛ (۱۸) علی بن المقرب : دیوان، بمبئی ۱۳۱۰ھ.

(W. CASKEL)

⊗ **عبدالقیّوم** : صاحبزادہ، سر، ۱۸۶۴ء میں اپنے آبائی وطن ٹوپی (تحصیل صوابی ضلع مردان) میں پیدا ہوے۔ یہ مقام علاقے کے اس دور افتادہ کونے میں ہے، جہاں دریاے سندھ پہاڑ سے نکل کر میدان میں داخل ہوتا ہے۔ ان کے اجداد لودی صاحبزادے تھے، لیکن ننھیال اور بیوی کا تعلق کوٹھاملاً خاندان سے تھا۔ کوٹھاملاً ایک بزرگ صوفی اور اخوند کے ہم عصر تھے۔ صاحبزادہ کے والد صاحبزادہ عبدالرؤف پانچویں پشت میں مشہور صوفی بزرگ بابا عبدالکریم کی اولاد میں سے تھے۔ صاحبزادہ عبدالرؤف موضع کوٹہ تحصیل صوابی کے مشہور بزرگ حضرت سید امیرؒ کے خواہر زادہ اور داماد تھے؛ واعظ و مصنف تھے؛ ان کی تین تصانیف : ساحول، حاشیۂ فصول اور شہاب ثاقب شائع ہو چکی ہیں۔

صاحبزادہ عبدالرؤف ۲۶ برس کی عمر میں شہید کیے گئے اور صاحبزادہ عبدلقیوم دس برس کی عمر تک پہنچنے سے پہلے ہی سانحۂ پدری سے محروم ہو گئے۔ والدہ ان کی طفولیت ہی میں فوت ہو چکی تھیں، اس لیے والد کی وفات کے بعد ان کی اور ان کی ہمشیرہ کی تربیت ان کے ماموں سیّد احمد کے ہاں کوٹے میں ہوئی۔ انھیں کے زیرنگرانی صاحبزادہ صاحب نے پرائمری تک تعلیم حاصل کی۔ بعد میں انھیں ذرا بڑی عمر میں ایڈورڈ ہائی سکول پشاور میں داخل کیا گیا۔ میٹرک کرنے کے بعد سرکاری ملازمت کرلی۔ پٹواری سے گرداور اور پھر نائب تحصیلدار ہوے۔ ۱۸۹۳ء میں اسسٹنٹ پولیٹیکل ایجنٹ بنے، اور [illegible] دے کر آخری ایک سال کے لیے پولیٹیکل ایجنٹ مقرر کیا گیا۔ ۱۹۱۹ء میں وہ اس عہدے سے ریٹائر ہوے۔

صاحبزادہ عبدالقیوم بڑی دلکش شخصیّت کے مالک تھے، جس کے باعث پٹھانوں میں انھیں بہت مقبولیت حاصل ہوئی، وہ انھیں خوشحال و ترقی یافتہ دیکھنے کے آرزو مند تھے۔ برطانوی حکومت کو بھی ان پر بڑا اعتماد تھا، چنانچہ انھوں نے اس دور میں بھی سیاسی حالات و واقعات میں مؤثر کردار ادا کیا۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے Olaf Caroe : *The Pathans*، لنڈن ۱۹۶۲ء، ص ۴۲۴)۔

ان تین نمایاں شخصیتوں میں سے جنھوں نے صوبۂ سرحد میں انگریزی حکومت کی ملکی تدابیر اور اقدامات کو کامیاب بنانے میں غیر معمولی خدمات انجام دیں، ایک صاحبزادہ عبدالقیوم تھے (کتاب مذکور، ص ۲۱)۔ جب سر جارج روس کیپل Roos—Keppel صوبۂ سرحد میں کُرم اور خیبر کا پولیٹیکل ایجنٹ مقرر ہوا، اور کچھ عرصے کے لیے اس عہدے کے ساتھ وہ مقامی ملیشیا کا کمانڈر بھی بنا، تو اس نے خیبر کے افریدی قبیلے کو، جو انگریزی حکومت کا سخت مخالف تھا، رام کرنے کا ارادہ کیا۔ اس مہم میں اس نے صاحبزادہ عبدالقیوم، جن کی قابلیت اور سیاسی تدبّر سے وہ بہت متأثر تھا، کی خدمات حاصل کیں۔ رفتہ رفتہ روس کیپل اور صاحبزادہ صاحب کے مراسم دوستانہ ہو گیے (کیرو، ص ۲۴)۔ روس کیپل نے صاحبزادہ عبدالقیوم اور قاضی عبدالغنی کی مدد سے پشتو زبان کے قواعد پر انگریزی زبان میں ایک عمدہ کتاب لکھی تھی۔

صاحبزادہ صاحب پر انگریز حاکموں کا جو اعتماد تھا، اس کی بدولت ان کا ذکر اہم دستاویزات میں [illegible] کے سرحدی واقعات سے متعلق

تھیں، مثلاً ۱۸۸۸ء کی کوہ سیاہ Black Mountain کی لڑائی؛ مہم سامانہ (۱۸۹۱ء)؛ مہم تیراہ (۱۸۹۷ تا ۱۸۹۸ء)، مہم زخہ خیل (۱۹۰۸ء)، افغان باؤنڈری کمیشن (۱۸۹۴ - ۱۸۹۵ء)، اور پہلی عالمگیر جنگ (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۹ء)۔

انگریزی حکومت کی خدمات کے صلے میں صاحبزادہ صاحب کو ۱۸۹۸ء میں "خان بہادر"، ۱۹۰۸ء میں "سی آئی ای"، ۱۹۱۵ء میں "نواب" اور ۱۹۱۷ء میں "سر" (کے سی آئی ای) کے خطابات ملے۔ ۱۹۲۹ء میں انہیں "قیصر ہند" گولڈ میڈل ملا۔

صاحبزادہ عبدالقیوم نے اپنے صوبے کے لیے جو کام کیا اس سے ان کے ہم وطن بہت خوش تھے۔ چنانچہ اس زمانے کے جو بزرگ بقید حیات ہیں، وہ ان کی ہمدردی اور حبّ وطن کے قصے مزے لے لے کر بیان کرتے ہیں۔ سرحدی قبائل کے ساتھ مہم جوئی کے بجائے مفاہمت اور خوش معاملگی کی حکمت عملی روا رکھنے میں انہوں نے طرفین کے لیے بہت خوشگوار خدمات سرانجام دیں۔ اس حکمت عملی کی بدولت یہ علاقہ بہت حد تک انگریزوں کی دست برد سے محفوظ رہا، اور انگریز سرکار پر ان کی قوت کی دھاک قائم رہی۔

صاحبزادہ صاحب کی شخصیت کا نمایاں پہلو تعلیمی میدان میں ان کی خدمات ہیں، جن کی بدولت وہ صوبۂ سرحد کے "سرسید" کہلائے۔ صوبۂ سرحد میں مسلمانوں کا کوئی کالج نہ ہونے کی وجہ سے اس علاقے کے بعض صاحب حیثیت افراد کے بچے میٹرک کرنے کے بعد اعلیٰ تعلیم کے لیے ایم۔اے۔او کالج علی گڑھ میں داخل ہوا کرتے تھے۔ صاحبزادہ عبدالقیوم نے ۱۹۱۳ء میں سر جارج روس کیپل کی مدد سے پشاور میں اسلامیہ کالج کی بنیاد رکھی (قیام پاکستان کے بعد اب یہ پشاور یونیورسٹی کا حصہ ہے)۔ اسلامیہ کالج نے صوبۂ سرحد کے عوام میں اشاعت تعلیم کے سلسلے میں نمایاں کردار انجام دیا ہے۔ صاحبزادہ عبدالقیوم نے اس درس گاہ کو ایک شاندار دانشگاہ بنانے کے لیے بہت محنت کی (کتاب مذکور، ص ۲۴)۔ وہ اس وقت سے وفات تک کالج کونسل کے آنریری سیکرٹری رہے۔

سر اولف کیرو کا بیان ہے کہ یورپ کی دو عالمگیر جنگوں کے دوران میں نواب ہوتی کی طرح صاحبزادہ صاحب نے پٹھانوں میں امن و سکون برقرار رکھا اور جنگ میں بھی بڑی خدمات انجام دیں۔ (کتاب مذکور، ص ۴۲۶)۔

سیاسی میدان میں ان کی خدمات اعتدال کے ساتھ قوم پرستانہ تھیں۔ ۱۹۰۱ء میں صوبۂ سرحد کو خاص مقاصد کی خاطر علاحدہ کیا گیا تھا۔ ۱۹۰۹ اور ۱۹۱۹ء میں برصغیر کو داخلی انتظام کے جو اختیارات ملے تھے، صوبۂ سرحد کو ان سے محروم رکھا گیا تھا، ۱۹۲۳ء میں صوبۂ سرحد کو ہندوستان کی لیجسلیٹو اسمبلی میں نمائندگی ملی تو اس صوبے کی طرف سے محمد اکبر خان ہوتی کے علاوہ صاحبزادہ عبدالقیوم کو بھی نامزد کیا گیا جو ۱۹۲۳ء سے ۱۹۳۲ء تک اس اسمبلی کے نامزد رکن رہے۔

صاحبزادہ عبدالقیوم کی سیاسی زندگی کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ ایک تو صوبۂ سرحد کے پٹھانوں کے لیے زیادہ سے زیادہ سیاسی حقوق حاصل کرنے اور دوسرے مسلمانوں میں انگریزی طرز کی تعلیم کی زیادہ سے زیادہ ترویج و اشاعت کرنے میں کوشاں رہے۔ تحریک خلافت کے زوال کے بعد (جس میں صوبۂ سرحد کے عوام نے پرجوش حصہ لیا) اس صوبے میں سرخ پوش خدائی خدمت گار تحریک اٹھی۔ یہ آزادی ہندوستان کی تحریک تھی۔ جس کے رہنما خان برادران ڈاکٹر خان صاحب اور ان کے چھوٹے

بھائی عبدالغفار خان تھے۔

۱۹۳۰-۱۹۳۲ء میں صاحبزادہ گول میز کانفرس لنڈن میں شریک ھوے اور صوبۂ سرحد کی نمائندگی کا حق ادا کیا۔ ۱۹۳۲ء میں ھندوستان میں آئینی اصلاحات کا نفاذ ھوا تو صاحبزادہ عبدالقیوم حکومت سرحد کے وزیر اعلٰی مقرر ھوے لیکن جب صوبے میں سرخ پوش کانگرسی گروہ کو غلبہ حاصل ھوگیا تو صاحبزادہ کی وزارت ختم ھوگئی اور ڈاکٹر خان صوبے کے وزیر اعلٰی مقرر ھوے۔ صوبۂ سرحد کی اس ممتاز شخصیت کا انتقال ان کے گاؤں ٹوپی میں تہتر برس کی عمر میں نومبر ۱۹۳۷ء میں ھوا۔ (محمّد یونس: Frontier Speaks، ص ۹۳)۔

مآخذ: (۱) Olaf Caroe: The Pathans، لنڈن ۱۹۶۲ء، اردو ترجمہ از سیّد محبوب علی، پشتو اکیڈیمی، پشاور ۱۹۶۷ء؛ (۲) Mohammad Yunus: Frontier speaks، مطبوعۂ لاھور؛ (۳) فارغ بخاری و رضا ھمدانی: اٹک کے اس پار، مطبوعۂ لاھور؛ (۴) اللہ بخش یوسفی: سرحد اور جد و جہد آزادی، مرکزی اردو بورڈ، لاھور ۱۹۶۸ء؛ (۵) Diwan Chand Obhrai: The Evolution of North-West Frontier Province، پشاور ۱۹۳۸ء؛ (۶) Abdul Qayyum: Gold and Guns on the Pathan Frontier، بمبئی ۱۹۴۵ء؛ (۷) احسان اللہ خان: "نواب سر صاحبزادہ عبدالقیوم" در خیبر میگزین، ۱۹۴۲-۱۹۴۷ء، انگریزی حصہ، ص ۱۳ تا ۱۷؛ (۸) صاحبزادہ عبدالقیوم: رپورٹ ابتدائی دارالعلوم اسلامیہ، پشاور ۱۹۱۳ء؛ (۹) انور شاہ کشمیری: خطبۂ صدارت، در اجلاس جمعیۃ العلماے ھند، منعقدۂ پشاور ۱۹۲۷ء؛ (۱۰) J. W. Spain: The Pathan Border Land، ھیگ ۱۹۶۳ء؛ (۱۱) ڈاکٹر لعل بہا: Administration of N.W.F.P., 1901-1919 (مقالہ براے امتحان پی ایچ ڈی، لنڈن یونیورسٹی)؛ (۱۲) نصراللہ خان نصر: صاحبزادہ سر عبدالقیوم خان، رسالۂ پشتو، پشاور؛ (۱۳) احمد حسن دانی: Peshawar، باب ۶، پشاور ۱۹۶۹ء؛ (۱۴) Administration Reports of N.W.F.P., 1932-1937.

(حافظ عبدالقدوس و ادارہ)

عبدالکریم بن ابراھیم الجیلی: ایک ⊗ مشہور صوفی، ولادت تقریباً ۷۶۸ھ/۱۳۶۵-۱۳۶۶ء میں ھوئی اور وفات غالباً ۸۱۱ھ کے بعد اور ۸۲۰ھ (۱۴۰۸ تا ۱۴۱۷ء) سے پہلے۔ وہ اپنے آپ کو بغداد کا باشندہ اور غوث اعظم عبدالقادر الجیلانیؒ کی صاحبزادی کی اولاد سے بتاتے ھیں، اور اسی نسبت سے الجیلی کہلاتے ھیں۔ معلوم ھوتا ھے کہ وہ طریقۂ قادریہ کے پیرو تھے، اور ان کے مرشد شیخ شرف الدّین اسمعیل بن ابراھیم الجبَرتی تھے۔ انھوں نے ھندوستان کا سفر کیا تھا اور اپنے مرشد کے ساتھ کچھ عرصہ یمن میں بھی رھے۔ ان کی تصانیف میں سے بیس محفوظ ھیں (براکلمان: GAL، ۲: ۲۰۵) اور اتنی ھی معدوم ھو چکی ھیں۔

الجیلی کے عقائد الشیخ الاکبر محی الدین ابن العربی کی تعلیمات پر مبنی ھیں۔ ان دونوں کے درمیان جو بعض تضاد نظر آتے ھیں، وہ جیسا کہ الجیلی نے بھی لکھا ھے، نقطۂ نظر یا تاویل کے اختلاف کی وجہ سے پیدا ھوے ھیں۔ اس عقیدے کا مرکزی تصور "وحدت الوجود" ھے، یعنی جو کچھ موجود ھے، وہ اسی ذات واجب کا مظہر ھے جس کے ممکنات لامحدود ھیں، گو وہ اپنی عدیم المثال اور غیر منقسم "ھویّت" سے کبھی جدا نہیں ھوتا۔ الجیلی نے دنیا کو برف سے تشبیہ دی ھے اور اللہ کو ایک حقیقت مستور کی حیثیت سے پانی کے مماثل قرار دیا ھے جس سے برف بنی ھے۔ برف پھر پانی بن جائے گی اور اس لیے صوفی کی نظر میں جس کا دل ذات واجب کی نوری تجلی کے لیے کشادہ ھے، یہ بات پہلے ھی روشن ھے۔ اس استعارے میں

"ہمہ اوست" کا تصور موجود نہیں، اللہ اس طرح دنیا نہیں "بن جاتا" جیسے پانی برف کی شکل اختیار کر لیتا ہے ۔ وہ اپنی مظہریت کے اعتبار سے ماورائے ادارک ہے، کوئی استعارہ موزوں طریقے پر اس تناقض کی تصریح نہیں کر سکتا ۔ الجیلی کے مسلک کے بنیادی موضوع ہمیشہ ما بعد الطبیعی تناقضات پر مبنی ہوتے ہیں، گو اس کی تعبیرات اکثر جدلی ہوتی ہیں اور ابن العربی کی تحریروں کے مقابلے میں ان میں زیادہ باقاعدگی ہے ۔ اس کی کتاب اَلانسان الکامل کو جس نے مراکش سے لے کر جاوا تک تصوف پر گہرا اثر ڈالا ہے، ابن العربی کی مابعدالطبیعیات اور عمومی حیثیت سے پورے تصوف کی مابعدالطبیعیات کی پہلی باقاعدہ مرتب صورت کہا جا سکتا ہے ۔ الجیلی نے اس کتاب میں مظہریت ذات الٰہی صوفیانہ وجدان کے مدارج، مختلف مذاہب کی صورتوں میں تجلی، ذات انسان کی روحانی اور نفسیاتی قوتوں، کائنات کے مدارج اور حیات بعد الممات پر بحث کی ہے ۔

انسان کامل (جس میں ظہور ذات کے تمام پہلو مجتمع ہیں) کا تصور اس سے پہلے ابن العربی پیش کر چکے تھے ۔ تصوف کا یہ ایک بنیادی تصور ہے، اور قرآن مجید کے قصۂ تخلیق آدمؑ سے براہ راست ماخوذ ہے، جس میں خدا کے اپنی روح آدمؑ میں پھونک دینے (نَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوْحِیْ) ۱۵ [الحجر] : ۲۹) اور انہیں سب نام سکھانے (عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ۲ [البقرۃ] : ۳۱) کا ذکر ہے ۔ لہٰذا انسان اپنی حقیقی اور بنیادی نوعیت میں اللہ کا مکمل ترین "آئینہ" اور اس کے اور دوسری مخلوقات کے درمیان "واسطہ" ہے ۔ یہ بات سمجھنے کے لیے کہ انسان کی ذات میں تمام مخلوقات کی ترتیب کس طرح ممکن ہے، ہمیں وجود اور علم کی بنیادی یکسانیت پر غور کرنا چاہیے ۔ تعقل ہی انسان کے علم کا سرچشمہ ہے، ایسے سب اشیا کا علم ہے، اس لیے کہ وہ سب اشیا اس کی ذات میں شامل ہیں ۔ اس موضوع پر الجیلی کا ایک اقتباس درج ذیل ہے :

"نوع انسانی کا ہر فرد، تمام دوسرے افراد کو بلا حذف کاملاً اپنے اندر شامل رکھتا ہے، اس کی اپنی تحدید اتفاق ہے ... فرق صرف یہ ہے کہ بعض انسان اشیا کو اپنے اندر بالقوۃ شامل رکھتے ہیں لیکن بعض دوسرے درجۂ کمال کو پہنچے ہوئے افراد مثلاً انبیا و اولیاء میں ہر چیز حقیقۃً شامل ہوتی ہے . . . انسان کامل وہ قطب ہے جس کے گرد وجود کے سب اجرام گردش کرتے ہیں ۔ جب تک وجود باقی ہے، اس کی حیثیت ایک فرد واحد کی ہے ۔ ..... لیکن وہ مختلف شکلیں اختیار کرتا رہتا ہے اور مختلف مذاہب و مسالک میں ظہور کرتا ہے اور اس طرح بہت سے ناموں سے موسوم ہوتا رہتا ہے ۔ ہر زمانے میں وہ ایسے نام سے موسوم ہوتا ہے جو اس زمانے کے دوران میں اس کے مخصوص پیکر سے ہم آہنگ ہو . . . اس کے اجزائے ترکیبی تمام حقائق وجود سے مطابقت رکھتے ہیں ۔ وہ اپنی غیر مادّی فطرت کی بنا پر بلند تر حقائق سے مطابقت پیدا کرتا ہے، اور اپنی جسمانی نوعیت کے اعتبار سے پست تر حقائق سے تطابق رکھتا ہے . . . اس کا دل عرش الٰہی کی مانند ہے ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے فرمایا، کہ اللہ نے آدم کو اپنی شکل پر پیدا کیا . . . اس طرح گویا انسان کامل کا تعلق اللہ سے وہی ہے جو آئینے کا تعلق اس شخص سے ہے جو اس میں اپنا عکس دیکھتا ہے ۔ قرآن مجید کی اس آیت کا مطلب بھی یہی ہے [اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَ اَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ؕ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا (۳۳ [الاحزاب] : ۷۲)]۔ "ہم نے

بار امانت زمین، آسمانوں اور پہاڑوں کو پیش کیا، لیکن ان سب نے اسے اٹھانے سے انکار کر دیا اور لرزنے لگے، صرف انسان ھی تھا جس نے اسے اٹھا لیا اور وہ (اب) ظالم اور جاھل ھے" اس کا مطلب یہ ھے کہ انسان اپنی فطرت کے لیے ظالم ھے، وہ اسے اس کی بلند حیثیت سے نیچے گراتا ھے اور جاھل ھے کہ اپنی اھلیت و قابلیت کو نظرانداز کرتا ھے، اس کا دل امانت الٰہیہ کا حقیقی مقام ھے اور وہ اس امر کو نہیں جانتا (الانسان الکامل، اسی عنوان کا باب) .

مآخذ: (۱) عبدالکریم الجیلی: الانسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل، قاهره ۱۳۰۱، ۱۳۰۳، ۱۳۱۶، ۱۳۲۸ھ؛ (۲) عبدالکریم الجیلی: الکہف و الرّقیم فی شرح بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم، حیدرآباد ۱۳۴۰ھ؛ (۳) النّوادرُ الغَیْبِیّه فی بوادرِ العَیْنِیّه، (آر۔ اے۔ نکلسن: Studies in Islamic Mysticism، کیمبرج ۱۹۲۱ء)؛ (۴) De l, Homme Universel: Extraits traduits par Titus Burckhardt, Coll. "Soufisme"، الجزائر و لیون ۱۹۵۳ء؛ (۵) حاجی خلیفه: کشف الظّنون، (طبع فلوگل)، عدد ۱۰۹۸؛ (۶) Max Horten: Die Philosophie des Islam، میونخ ۱۹۲۴ء، ص ۱۵۶ ببعد؛ (۷) Loth's Catalogue of the Arabic manuscripts in the Library of the India Office، عدد ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۹۳؛ (۸) R. A. Nicholson: Studies in Islamic Mysticism، کیمبرج ۱۹۲۱ء، ص ۷۷ ببعد، ۱۴۳ ببعد؛ (۹) R. A. Nicholson: The Sufi doctrine of the Perfect Man، Quest ۱۹۱۷ء، ص ۵۳۵ ببعد؛ (۱۰) Schreiner، در ZDMG، ج ۵۲؛ (۱۱) Hugronje: Arabie en oest-Indie، لائیڈن ۱۹۰۷ء، ص ۱۵؛ (۱۲) Vollers: Katal، لائپزگ، ص ۶۹؛ (۱۳) نیز دیکھیے مقالہ بر Sufism .

(TITUS BURCKHARDT)

عبدالکریم بن عَجرَد، رک بہ ابن عَجرَد . ⊛

عبدالکریم بُخاری: فارسی زبان کا ایک مؤرخ جس نے ۱۲۳۳ھ/۱۸۱۸ء میں وسط ایشیا کے ملکوں (افغانستان، بخارا، خیوا، خوقند، تبت اور کشمیر) کے باھمی جغرافیائی تعلقات اور ان تاریخی واقعات سے متعلق ایک مختصر سی کتاب لکھی جو ۱۱۶۰ھ (جلوس احمد شاہ درّانی) سے لے کر اس کے اپنے زمانے تک رونما ھوے تھے۔ عبدالکریم نے اس سے پہلے ھی اپنا آبائی وطن ۱۲۲۲ھ/۱۸۰۷-۱۸۰۸ء میں چھوڑ دیا تھا اور ایک سفارت کے ساتھ قسطنطینیہ چلا گیا تھا؛ وہ اپنی وفات تک وھیں رھا جو ۱۲۴۶ھ/۱۸۳۰ء کے بعد واقع ھوئی۔ اس نے کتاب مذکور صاحب تشریفات عارف بک کے لیے لکھی تھی۔ اس کا واحد مخطوطہ شیفر Ch. Schefer نے عارف بک کی جائداد سے حاصل کر کے PELOV میں شائع کیا تھا (متن بولاق میں ۱۲۹۰ھ/۱۸۷۳-۱۸۷۴ء میں طبع ھوا اور فرانسیسی ترجمہ ۱۸۷۶ء میں پیرس میں چھپا)۔ The Histoire de l'Asia Centrale وسط ایشیا بالخصوص بخارا، خیوا اور خوقند کی زمانۂ حال کی تاریخ کے لیے ایک اھم ترین سند ھے .

(W. BARTHOLD)

عبدالکریم کشمیری (خواجه): بن خواجه عاقبت محمود بن خواجه بُلاقی بن خواجه محمّد رضا، فارسی زبان کا مؤرّخ۔ بظاھر اس کی ایک ھی تصنیف بیانِ واقع باقی رہ گئی ھے۔ اس سے معلوم ھوتا ھے کہ جس زمانے میں نادر شاہ نے دہلی میں قتل عام کیا وہ اس شہر میں اقامت گزین تھا (۱۱۵۱ھ/۱۷۳۹ء)۔ وہ نادر شاہ کی ملازمت میں اس کے دفتر خانے کے داروغہ کی امداد سے داخل ھو گیا اور متصدّی کے عہدے پر مقرر ھوا۔ ایک جگہ وہ اپنے آپ کو نواب ناظر کا نائب لکھتا ھے اور ایک جگہ اس کا امین (دیکھیے باب اوّل، فصل ۴، باب

دوم، فصل ۱۱)۔ اپنے ذاتی حالات سے متعلق اسی قسم کے تذکرے ساری تصنیف میں موجود ہیں۔ وہ نادر شاہ کے ہمراہ توران، خراسان، مازندران اور قزوین گیا۔ قزوین میں وہ ۱۱۵۴ھ/۱۷۴۱ء میں وارد ہوا۔ اسے حج بیت اللہ کے لیے حجاز جانے کی اجازت مل گئی کیونکہ شاہی ملازمت میں داخل ہوتے وقت اس سے اس بات کا وعدہ کر لیا گیا تھا۔ وہ سمندر کے راستے ہندوستان واپس آیا اور ۱ جمادی الآخرہ ۱۱۵۶ھ/۲۱ جولائی ۱۷۴۳ء کو دہلی پہنچا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں بیان واقع کی ترتیب چار ابواب اور ایک خاتمے پر کی گئی تھی (مخطوطہ در کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب) لیکن بعد میں اسے چھے ابواب میں تقسیم کر دیا گیا، جس کا آخری باب خاتمہ تھا، جو معلومہ مخطوطات میں کہیں نہیں ملتا۔ اس دلچسپ کتاب میں نادر شاہ کی پوری تاریخ، یعنی اس کے مولد و منشا، عروج و اقتدار سے لے کر اس کی موت (۱۱۶۰ھ/۱۷۴۷ء) تک کے حالات موجود ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اس زمانے کے تاریخی واقعات ہند (عہد محمد شاہ و شاہ عالم) (۱۱۹۸ھ/۱۷۸۴ء) بھی بیان کر دیے ہیں۔ انڈیا آفس کے مخطوطے Ethé، عدد ۵۶۶ میں صرف ۱۱۹۹ھ/۱۷۸۵ء تک کے حالات پائے جاتے ہیں۔

خواجہ کا اسلوب بیان سادہ اور سلیس ہے۔ بندش صاف اور چست ہے۔ وہ اکثر اصل واقعے کی لفظی تصویر کھینچ کر رکھ دیتا ہے۔ وہ بڑی آزادی اور بے باکی کے ساتھ نادر شاہ پر حرف گیری کرتا ہے اور ہندوستان کی ہولناک لوٹ مار کے نقصانات کا ذکر کرتا ہے، نادر شاہ کی بابت مفید حکایات بیان کرتا ہے اور دیگر معلومات مہیا کرتا ہے، جو اس نے شاہ کے پرانے مصاحبوں اور درباریوں سے، جن میں حکیم ہاشمی علوی خان شامل ہیں اور دوسرے معتبر لوگوں سے حاصل کیں اور بہت سا ایسا مواد بھی مہیا کیا جو اس کے ذاتی مشاہدات پر مبنی تھا جن کے اسے اکثر غیر معمولی مواقع ملتے رہتے تھے۔ اپنی سیر و سیاحت میں وہ جن جن مقامات پر گیا ان کی بابت بھی وہ ضروری جغرافیائی معلومات بہم پہنچاتا ہے۔ بیان واقع کا مکمل متن [ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان کے زیر اہتمام چھپ چکا ہے (لاہور ۱۹۷۰ء)]۔ اس کا پورا ترجمہ شائع نہیں ہوا۔ جزوی ترجمے کے لیے دیکھیے Storey : ص ۳۲۷۔ ان مخطوطات میں جن کا اس نے ذکر کیا ہے، مندرجۂ ذیل کا اضافہ کیا جا سکتا ہے: (۱) لاہور پنجاب پبلک لائبریری کی فہرست (فارسی)، لاہور ۱۹۴۲ء، ص ۵۱ (اس مخطوطے میں جس کا نام عبرت مقال غلط درج ہے، ۱۱۹۸ھ تک کے واقعات کا بیان ہے اور یہ نسخہ ۱۲۳۰ھ/۱۸۱۵ء میں نقل کیا گیا)؛ (۲) کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب، مجموعۂ شیرانی کا مخطوطہ (۱۱۸۵ھ/۱۷۷۱ء)؛ (۳) مقالہ نگار کا ذاتی مخطوطہ (۱۲۱۴ھ/۱۸۰۰ء) جو ۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء کے ایک قلمی نسخے سے نقل کیا گیا)۔ یہ مخطوطہ ناقص ہے اور باب پنجم، فصل ۳ کے درمیانی حصے پر کہیں ختم ہو جاتا ہے۔

مآخذ : (۱) Elliot and Dowson : *History of India*، ۸ : ۱۲۴ ببعد؛ (۲) Rieu : *Cat. of Pers. MSS*، ۱ : ۳۸۰؛ (۳) Storey، ص ۳۲۶؛ (۴) L. Lockhart : *Nadir Shah*، لندن ۱۹۳۸ء، ص ۳۰۰۔

(محمد شفیع لاہوری)

⊗ **عبدالکریم منشی** : زیادہ وضاحت سے منشی مولوی عبدالکریم علوی۔ انیسویں صدی کے وسط کا ایک فارسی مؤرخ۔ اس کی سکونت لکھنؤ (تاریخ پنجاب، ص ۲۹) یا کانپور (محاربۂ، ص ۳، س ۱) میں رہی ہوگی۔ اسے تاریخ کے مطالعے کا

بہت شوق تھا اس لیے اس نے اپنے زمانۂ فرصت میں کچھ تو اپنے شوق کی وجہ سے اور کچھ آئندہ نسلوں کو فائدہ پہنچانے کی غرض سے السیوطی کی تاریخ الخلفاء اور تاریخ مصر کا عربی سے فارسی میں ترجمہ کیا اور اس کے علاوہ ابن خلّکان کا خلاصہ بھی فارسی زبان میں مرتب کیا۔ انگریزی زبان سے علم نجوم اور جغرافیے کی تصانیف کا ترجمہ فارسی اور اردو میں کیا۔ کہانیوں کی کتابوں الف لیلۃ و لیلۃ (مکمل)، تاریخ بنگال اور دیگر مفید اور نادر رسائل کا انگریزی سے ترجمہ کیا۔ Beale کی *Oriental Biogr. Dict.* مطبوعۂ کلکتہ ۱۸۸۱ء کے ص ۴ پر مذکور ہے کہ منشی مذکور کا انتقال اب سے تقریباً تیس برس پہلے ہوا تھا جس سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس کی وفات ۱۸۵۱ء کے اواخر میں ہوئی، کیونکہ محاربہ میں اس کا ۱۸۴۸ء اور ستمبر ۱۸۵۱ء میں بقید حیات ہونا مذکور ہے۔ اس کی فارسی تصانیف میں سے مفصلۂ ذیل تین کتابیں جو اس کے زمانے کی تاریخ سے متعلق ہیں، لیتھو میں طبع ہو چکی ہیں۔ تاریخی تصانیف میں اس کے صاف، سلیس اور شستہ اسلوب بیان اور محتاط طرز تحریر کی بڑی تعریف کی جاتی ہے۔

(۱) محاربۂ کابل و قندھار: طبع سنگی، لکھنؤ ۱۲۶۳ھ/۱۸۴۸ء اور کانپور ۱۲۶۷ھ/۱۸۵۱ء۔ اس میں جنگ افغانان سے متعلق جنرل پولک کی مہم (ستمبر۔ اکتوبر ۱۸۴۲ء) تک کا ذکر ہے۔ مصنف نے مہمات کابل و قندھار کا وقت ایک ابتدائی مسوّدہ تیار کر لیا تھا۔ اس کے بعد ۱۲۶۳ھ/۱۸۶۳ء میں اکبر نامہ کا جو شاھنامہ کی طرز کی ایک مثنوی ہے، مطالعہ کرکے اس میں مناسب ترمیمات اور اضافے کیے اور موقع بہ موقع اس کے اشعار سے اپنی کتاب محاربہ [illegible] اچھی خاصی طویل مثنوی ہے (اس کے ابیات کا مجموعہ ۸۶۳۲ بیت ہے) جسے اس کے دفتر اوّل، فصل پنجم میں جس کا عنوان مدح شاہ جہجاہ ہے، ظفرنامہ کہا گیا ہے۔ یہ مثنوی تین سال کی کاوش کے بعد ۱۲۶۰ھ/۱۸۴۴ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ اس کے دو دفتر ہیں اور اس کے مصنف منشی قاسم جان ہیں (کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب کے تین مخطوطوں میں سے ایک کی رو سے، جس کی نقل آگرے میں ۱۸۴۷ء میں ہوئی، اس کا نام "مرزا قاسم بیگ شاہجہان آبادی" ہے) یہ شاعر مصنف مثنوی خود اس مہم میں شریک تھا (تفصیلات کے لیے دیکھیے محاربہ، ص ۴۔ یہ تفصیلات مذکورۂ بالا اکبر نامہ کے دفتر اوّل کے خاتمے پر مبنی ہیں)۔

قاسم کے اکبر نامہ کو (مذکورۂ بالا مخطوطات کے علاوہ اور مخطوطات کے لیے، اور ۱۲۶۷ھ کی مطبوعۂ آگرہ ایڈیشن کے لیے دیکھیے سٹوری Storey، ۲ : ۳۰۲ - Ivanow نے اسے (*Descript. Cat. of the Pers. Mss. in the Curzon collection* ص ۲۱، عدد ۲۲) اکبر نامہ مصنفۂ حمید کشمیری (کابل ۱۳۲۰ شمسی) سے سہواً ملتبس کر دیا ہے، حالانکہ وہ اسی طرز کی ایک اور کتاب ہے جس کی خصوصیات، مثلاً نفس مضمون، بحر اور تاریخ تصنیف، اکبر نامہ قاسمی سے مطابقت رکھتی ہیں (یہ اکبر نامہ بھی ۱۲۶۰ھ میں مکمل ہوا)۔

ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے "مجموعۂ کتب کرزن" میں محاربات ؟ [محاربہ] کا ایک مخطوطہ ہے (دیکھیے فہرست Ivanow، مذکورۂ بالا)۔

(۲) تاریخ پنجاب تحفۃالاحباب (یا تحفۂ احباب) طبع سنگی، مطبع محمدی (غالباً لکھنؤ) ۱۲۹۵ھ/ [illegible] میں انگریزوں اور سکھوں کی لڑائیوں

کا تذکرہ ہے ۔ اس کتاب کو دو "حملوں" میں تقسیم کیا گیا ہے ۔ پہلے "حملے" کا تعلق سکھوں کی پہلی لڑائی سے اور دوسرے کا دوسری لڑائی سے ہے (۱۸۴۸-۱۸۴۹ء) یہ کتاب اس مقصد کے اظہار کے لیے لکھی گئی تھی کہ انگریزوں نے ان لڑائیوں میں فتح پائی (دیباچہ) ۔

اس تصنیف کا دار و مدار انگریز افسروں کے بیانات اور ان تذکروں پر ہے جو اس زمانے کے اخبارات میں شائع ہوے اور جن کا باقاعدہ مقابلہ کر لیا گیا ۔ اس تصنیف میں کچھ عجیب و غریب دستاویزات بھی موجود ہیں، مثلاً سکھوں کے عہد میں پنجاب میں مالیات کا گوشوارہ، انگریزوں اور سکھوں کے درمیان جو عہد نامے ہوے ان کا متن، انگریزوں کے ان سرکاری اعلانات کے متون یا ان کا خلاصہ جو انھوں نے پنجاب کے اندر اس زمانے میں نشر کیے اور سکھوں کی توپوں پر کندہ کیے ہوے کتبوں کی نقل وغیرہ ۔

(۳) تاریخ احمد (یا تاریخ احمد شاہی) (طبع سنگی، لکھنؤ ۱۲۶۶ھ/۱۸۵۰ء؛ اس تصنیف کے مخطوطوں کے لیے دیکھیے (سٹوری Storey، ۲ : ۴۰۳) ۔ شجاع الملک درانی کی تاریخ (دیکھیے (۲) مذکورۂ بالا) جس نے لدھیانے سے روانہ ہو کر اپنے بزرگوں کا تاج و تخت ۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ء میں انگریزوں کی مدد سے دوبارہ حاصل کیا ۔ تاریخ مکمل کرنے کے بعد مصنف نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ درانیوں کی مکمل تاریخ لکھے ۔ ۱۲۱۲ھ/۱۷۹۷ء تک کے واقعات کے لیے (زمان شاہ کے عہد سلطنت کے نصف تک) اس نے حسین شاہی یا تاریخ حسینی کا تتبع کیا جس کا مصنف امام الدین ہے جو افغانستان میں مدت دراز تک مقیم رہ چکا تھا (اس کے لیے دیکھیے Rieu : *Cat. Per. MSS. in the British Museum*، ج ۳، ورق ۹۰۴ ب) ۔ اس کے بعد کے واقعات کی بہت ہی مختصر تاریخ جس میں اس خاندان کے زوال تک کا حال ہے، ان اطلاعات پر مبنی ہے جو مصنف کو ان باخبر اور قابل اعتماد اور صادق القول ملنے والوں سے حاصل ہوئیں، جو اس کے پاس کابل، قندھار اور گرد و نواح کے علاقوں سے آیا جایا کرتے تھے (تاریخ احمد شاہی، ص ۳، ۵۱) ابدالیوں کا شجرۂ نسب بیان کرنے کے بعد وہ احمد شاہ اور اس کے جانشینوں کے تاریخی حالات بیان کرتا ہے ۔ کتاب کے ربع آخر میں زمان شاہ کے امراء پنجاب کے جغرافیائی حالات اور کابل، قندھار، ہرات، چشت (مع فہرست مزارات اولیاے چشت) کی شاہراہ کی مختلف منازل سفر کا ذکر ہے ۔ ایک باب ترکستان اور وہاں کے والی تُربُوتہ بے کے حالات کے لیے مخصوص ہے ۔ آخری واقعہ جو اس کتاب میں مذکور ہے، وہ شجاع الملک کی موت اور افغانستان سے انگریزی فوج کی واپسی کا ہے؛ اور اسی کے ساتھ پایندہ خان کے ۱۷ بیٹوں کے ناموں کی فہرست بھی منسلک کر دی گئی ہے ۔

یہ کتاب اور محاربہ افغانستان کی تاریخ سراج التواریخ (کابل ۱۳۳۷ھ) کے جو امیر حبیب اللہ خان کے حکم سے مرتب کی گئی، بنیادی ماخذ ہیں ۔

تاریخ احمد شاہی کا اردو ترجمہ میر وارث علی سیفی نے واقعات درانی کے نام سے کیا تھا جس کی سنگی طباعت کانپور میں ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء میں ہوئی ۔ E. Edwards : *Cat. of the Persian Books in the British Museum*، لندن ۱۹۲۲ء، ص ۲۱ میں ایک لغت کی کتاب موسومہ "*A dictionary of Anglo-Persian homogeneous words. Illustrated with 1001 gems of Persian Poetry . . . together with Bait Bazi*" بھی اسی مصنف سے منسوب کرتا ہے ۔

مآخذ : (۱) Storey : *Persian Literature*،

(لنڈن ۱۹۳۶ء)، ۲/۲، ص ۲۰۳ تا ۳۰۲، ۲/۳، ۶۷۳؛ (۲) O. Mann : *Quellen studien Zur Geschichte des Ahmad Shah Durrani*، در *ZDMG*، ۵۲ (۱۸۹۸ء)، ص ۱۰۶ ببعد؛ (۳) Ch. Schefer : *Histoire de l' Asie Centrale par Mir Abdoul Karim Boukhary*، پیرس ۱۸۷۶ء، ص ۲۸۰ ببعد کے ایک باب زیر عنوان ترکستان کا فرانسیسی ترجمہ.

(محمد شفیع لاهوری)

* عبداللطیف البغدادی : موفق الدین

ابو محمد بن یوسف، جسے ابن اللباد بھی کہتے ہیں، ایک ہمہ فن عالم اور ماہر سائنس ۔ وہ بغداد میں ۵۵۷ھ/۱۱۶۲ - ۱۱۶۳ء میں پیدا ہوا اور وہیں ۶۲۹ھ/۱۲۳۱ - ۱۲۳۲ء میں فوت ہوا ۔ اس نے بغداد میں نحو، فقہ، حدیث وغیرہ کی تعلیم حاصل کی (خود نوشت سوانح میں اس نے اپنے وقت کے طریقۂ تدریس کا بڑا واضح نقشہ کھینچا ہے) ۔ المغرب کے ایک جہاں گشت عالم نے اسے حکمت خصوصًا ابن سینا کے نظام کے مطابق حکمت، طبیعیات اور الکیمیا کے مطالعے کی ترغیب دی ۔ ۵۸۵ھ/ ۱۱۸۹ - ۱۱۹۰ء میں وہ موصل گیا (جہاں اس نے السہروردی المقتول کی تصنیف کا مطالعہ کیا، لیکن انھیں بے مواد پایا) ۔ اگلے سال وہ دمشق گیا اور وہاں سلطان صلاح الدین کے معسکر میں جو عکّے سے باہر تھا، جا پہنچا (۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء)۔ یہاں اس نے بہاء الدین بن شدّاد اور عماد الدین الاصفہانی سے ملاقات کی اور القاضی الفاضل کی سرپرستی حاصل کر لی ۔ پھر وہ قاہرہ گیا ۔ یہاں اسے موسٰی بن میمون اور ابوالقاسم الشارعی نامی ایک شخص سے ملنے کا موقع ملا، جنھوں نے اسے الفارابی اسکندر افرودیسی Alexander of Aphrodisias اور ثامسطیوس (Themistius) کی تصانیف سے روشناس کرایا ۔ ان کتابوں کے مطالعے کے بعد اس نے ابن سینا اور الکیمیا سے رخ پھیر لیا ۔ ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء میں اس نے القدس (یروشلم) میں سلطان صلاح الدین سے ملاقات کی ۔ وہاں سے دمشق گیا پھر قاہرہ واپس آ گیا ۔ چند سال کے بعد وہ القدس گیا اور ۶۰۴ھ/۱۲۰۷ - ۱۲۰۸ء میں وہ پھر دمشق پہنچا ۔ اس کے کچھ عرصے بعد وہ حلب ہوتا ہوا علاءالدین داؤد کے دربار میں ارزنجان گیا ۔ جب کیقباد سلجوقی نے ارزنجان کو فتح کیا تو عبداللطیف ارزروم چلا گیا اور ارزنجان واپس آ کر کماخ، دورگی اور مَلَطیہ (۶۲۶ھ/۱۲۲۸ء) کے راستے حلب کو لوٹ آیا ۔ کچھ عرصے بعد اس نے اپنے وطن مالوف بغداد کی طرف مراجعت کی اور وہیں فوت ہوا ۔

اس کی کثیر التّعداد تصنیفات اپنے زمانے کے علوم کے پورے دائرے پر حاوی ہیں ۔ اس کی کتب محفوظہ میں سے ایک کتاب الافادہ و الاعتبار، جس میں مصر کا مجمل سا حال بیان کیا گیا ہے، یورپ میں بہت مقبول ہوئی ۔ اس کا ترجمہ لاطینی، جرمن، فرانسیسی اور انگریزی میں کیا گیا، Zand : [*Kamal Hafuth the Eastern Key*، لنڈن ۱۹۶۴ء] دیکھیے اس کی دیگر تصانیف فقہ اللّغۃ، حدیث، طب، ریاضیات اور حکمت و فلسفہ سے متعلق ہیں (مابعد الطّبیعیات پر اس کی تصانیف کے لیے دیکھیے P. Kraus در *BIE*، ۱۹۴۱ء، ص ۲۷۷) ۔ خروج تتار کے بارے میں اس کا بیان الذّہبی نے اپنی کتاب میں لے لیا ہے (دیکھیے J. de Somogyi : *ISL*، ۱۹۳۷ء، ص ۱۰۶ ببعد) ۔ ابن ابی اُصَیبعہ نے بغداد کی شخصیتوں کے متعلق معلومات بہم پہنچاتے ہوئے اس کے حواشی کو نقل کیا ہے (دیکھیے اشاریۂ عیون الأنباء) .

مآخذ : (۱) ابن ابی اُصَیبعہ، ۲ : ۲۰۱ تا ۲۱۳ (یہ بیان اس کی خود نوشت سوانح عمری پر مبنی ہے)؛ (۲) القفطی: [illegible] ببعد؛ (۳) الذّہبی : تاریخ الاسلام،

مخطوطۂ آکسفرڈ، ۱: ۵۶۴، ورق ۱۲ تا ۱۴؛ (ج) L. Leclerc: *Hist. de la Médecine arabe*، ۲: ۱۸۲؛ (د) براکلمان، ۱: ۴۸۱؛ تکملہ، ۱: ۸۸۰.

(S. M. STERN)

* **عبداللطیف بھائی**: رک بہ بھائی عبداللطیف.

* **عبداللطیف قسطمونی**: رک بہ لطیفی.

* **عبدالمؤمن بن علی**: بن علوی بن یعلی الکومی ابو محمد، توحید کی اصلاحی تحریک، یعنی تحریک الموحدین کے قائد مہدی ابن تومرت کا جانشین [رک بہ الموحدون] اور خاندان بنو مؤمن کا بانی، جس نے المغرب میں چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی میں افریقیہ کی مملکتوں اور مراکش و اندلس کے خاندان المرابطون کی جگہ لے کر مراکش [رک بآں] کو اپنا صدر مقام بنایا.

الموحدون کی تحریک کے آغاز اور عبدالمؤمن کے عہد حکومت کی تاریخ اب کافی واضح و عیاں ہو چکی ہے اور وسیع پیمانے پر از سر نو بیان کی جا چکی ہے کیونکہ مقالہ نگار کو خوش قسمتی سے کتاب خانۂ اسکوریال Escurial کے ایک مجموعۂ متفرقات سے کسی گمنام مصنف کی کتاب الانساب کے کچھ اقتباسات مل گئے ہیں۔ یہ اقتباسات ابن تومرت کے قائم کردہ مذہبی اور سیاسی نظام کے برآوردہ اشخاص کے حالات پر مشتمل ہیں، بالخصوص ان میں مہدی کے ایک ساتھی اور جانشین ابوبکر بن علی الصنہاجی المعروف بہ بیذق کا ایک خود نوشت تذکرہ دیا ہے جو بدرجۂ غایت دلچسپ ہونے کے علاوہ یقینی طور پر صحیح اور مستند ہے (E. Lévi-Provençal: *Documents inédits d'histoire almohade*، پیرس ۱۹۲۸ء)۔ اس نہایت اہم دریافت کے بعد تحریک مذکور کے ابتدائی حالات کے بارے میں ابن القطان کی کتاب نظم الجمان کی ایک جلد بھی مل گئی ہے [illegible] (E. Lévi-Provençal: *Six Fragments inédits d'une Chronique du début des Almohades*، در *Mélanges René Basset*، پیرس ۱۹۲۵ء، ۲: ۳۳۵ تا ۳۹۳ء نے کی ہے)۔ اس کے علاوہ عبدالمؤمن اور اس کے قریبی جانشینوں کے سرکاری خطوط کا ایک مجموعہ بھی دستیاب ہوا ہے (E. Lévi-Provençal: *Trente-sept lettres officielles almohades*، رباط ۱۹۴۱ء؛ *Un recueil de lettres officielles almohades* "تشریح اور تاریخی نقد و تبصرہ" پیرس ۱۹۴۱ء)۔ اس طرح یہ بات ممکن ہو گئی ہے کہ بعد کے عرب مؤرخین کے بیانات پر انحصار کیے بغیر اس عہد کے حالات کے بارے میں ایک مفصل تنقیدی تذکرہ مرتب کیا جا سکے۔ یہ عہد چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی کے بیشتر حصے پر مشتمل ہے اور یہ وہ زمانہ ہے جب المغرب الاسلامی اپنی تاریخ کے عدیم النظیر انقلاب سے دوچار تھا جس کی تفاصیل تعین قلمبند ابھی ہوئیں.

ابن تومرت اور اس کے مرید عبدالمؤمن کی ملاقات جن حالات میں ہوئی، انھیں محض افسانوی رنگین آرائی سمجھا جا سکتا تھا، بشرطیکہ بیذق نے جو اس ملاقات کا عینی شاہد ہے، اس کی تصدیق نہ کی ہوتی۔ عبدالمؤمن ایک مستعرب بربر قبیلے کومیہ کا ایک معمولی طالب علم تھا۔ یہ قبیلہ اصلاً زناتہ قبائل میں سے ایک تھا اور ندرومہ کے قریب اس علاقے کے شمال میں بود و باش رکھتا تھا جسے اب ولایت وہران (Oran) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس نے اپنے مرشد کی طرح عربی النسل اور آل نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہونے کے دعوے میں عجلت سے کام نہ لیا بلکہ یہ دعوٰی اس نے بہت بعد میں جا کر کیا۔ یہ ابھی نوعمر ہی تھا (اس کی تاریخ پیدائش باجمال تحقیقی طور پر معلوم نہیں ہو سکی) [illegible] کے ساتھ اپنے گاؤں تاجرۃ Tāgra

سے چل پڑا تاکہ مشرق میں جا کر یا افریقیہ ھی میں رہ کر علم حاصل کرے، لیکن طالب علم کے لیے اس کی یہ سیاحت اسے بجایہ (Bougie) سے آگے نہ لے جا سکی ۔ اسی شہر کے ایک نواحی مقام مَلّالة میں ابن تُومَرت کی، جو اس وقت فقیہ سوسہ کہلاتا تھا اور مراکش کو واپس جا رہا تھا، اس شخص سے پہلی ملاقات ہوئی جو آگے چل کر اس کا جانشین بننے والا تھا ۔ ابن تومرت نے اسے اپنے مریدوں کی ایک مختصر سی جماعت میں، جو اس کے ساتھ تھی، شامل ہونے پر آمادہ کر لیا اور ان چند مہینوں میں جب وہ بجایہ میں قیام پذیر رہا، اسے اپنے موحّدی عقائد کی تلقین کرتا رہا ۔ یہ ملاقات غالبًا ۵۱۱ھ/۱۱۱۷ء کے دوران میں ہوئی تھی ۔

اس دن سے لے کر ۵۲۴ھ/۱۱۳۰ء میں مہدی کی وفات تک عبدالمؤمن نے اپنے پیر و مرشد کی حمایت میں بدرجۂ غایت سرگرمی دکھائی ۔ مرشد نے اسے قبیلۂ ھَرْغة میں شامل کرکے اپنا لیا اور اپنی دس رکنی مجلس میں بھی جگہ دے دی ۔ وہ جماعت کی جملہ عسکری مہمات میں شامل ہوا اور الموحّدون کے عمومی عسکری عملے (جنگی کونسل) کی مشاورتوں میں اس کی رائے کو بڑا دخل حاصل تھا ۔ اسے تحریک کے ایک نہایت سرگرم رکن ابو حَفْص عُمر الہِنْتاتی [رک بآں] ایسے زیرک انسان کی سرپرستی بھی حاصل ہو گئی ۔ یہی وہ شخص تھا جس نے ابن تومرت کی وفات پر تِینْمَلّل کے کوھستانی بربروں کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ جانشین مہدی کے سلسلے میں خود مہدی کا انتخاب قبول کر لیں ۔ تین سال اسی حیص بیص میں گزر گئے پھر کہیں عبدالمؤمن کی جانشینی کا اعلان ہوا ۔ ازآں بعد اس نے اپنی رعایا سے اطاعت کی بیعت لی، لیکن انھیں دنوں اسے ایک غیر یقینی سیاسی کیفیت حال سے دوچار ہونا پڑا اور ایسے واقعات پیش آئے جن میں اسے مدبّر، سپہ سالار اور ایک ایسے حاکم کا، جو بظاہر متحد ہونے کے باوجود مختلف عناصر سے مرکب تھا، رئیس و قائد ہونے کے اعتبار سے اپنی ممتاز صلاحیتوں کے اظہار کا موقع مل گیا ۔ علاوہ دیگر امور کے اس کا اوّلین کام یہ تھا کہ المرابطون کے نظام کو جس کی بنیاد پہلے ھی کھوکھلی ہو چکی تھی، بالکل مسمار کر دے ۔ طالع کی یاوری سے اسے اس کام میں ایسی شاندار کامیابی حاصل ہوئی جو اس کی توقعات سے کہیں بڑھ کر تھی ۔

حکمران کی حیثیت سے عبدالمؤمن کی زندگی کا دور اس دن سے شروع ہوتا ہے جب ۵۲۷ھ/۱۱۳۳ء میں اس کی جانشینی کا اعلان ہوا تھا اور اس کی وفات (۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء) تک جاری رہا ۔ یہاں ہم مجمل طور پر اس دور کے مختلف مراحل کا حال بیان کیے دیتے ہیں ۔

پہلا مرحلہ یہ تھا کہ مراکش کی ساری سرزمین کو الموحّدون کے لیے حاصل کیا جائے ۔ فتوحات کا یہ سلسلہ طویل اور دشوار ثابت ہوا ۔ عبدالمؤمن نے سُوسہ اور دَرہ (وادی دَرْعَہ) [رک بآں] پر حملہ کیا اور بعد ازاں المرابطون کے قلعوں کی اس قطار پر دھاوا بولا جو شمال میں اطلس اعظم کو گھیرے ہوئے تھی، اور میدان کی طرف نیز صدر مقام مراکش کی طرف بڑھنے کا راستہ روک رہی تھی ۔ اس کے بعد اس نے شمال مشرق کا رخ کیا اور دمنۃ اور دائی کے قلعہ بند شہر سر کر لیے اور قدم بہ قدم بڑھتے ہوئے اس نے ۵۳۴ھ/۱۱۴۰-۱۱۴۱ء میں وسطی اطلس اور تافیلالت کے نخلستانوں پر قبضہ کر لیا ۔ پھر الموحّدون کے فوجی دستوں نے اپنی عنان توجّہ شمالی مراکش کی جانب منعطف کی اور جُبالہ کے پہاڑی علاقے میں فوجی مراکز قائم کرکے علاقۂ تازا کے قلعے فتح کر لیے ۔ وہاں سے انھوں نے زیریں بحیرۂ روم یعنی وادی لاو، بادس، تکّور، ملیلۃ اور شمالی وہران کے

علاقے کے قبائل کو تحریک کا حامی اور مطیع بنانے کی مہم شروع کر دی ۔ غرض عبدالمؤمن اپنے گاؤں تاجرۃ میں ایک فاتح کی حیثیت سے واپس آیا ۔

اس کے بعد عبدالمؤمن نے، جس کے جھنڈے تلے خاصا لشکر جمع ہو چکا تھا، اپنی طاقت کو اس قدر مضبوط محسوس کیا کہ پہاڑی علاقوں میں جنگ چھاپول (guerilla) کا طریقہ چھوڑ کر جو اس وقت تک اس نے اختیار کر رکھا تھا، المرابطون کا مقابلہ میدان میں کرے ۔ امیر علی بن یوسف بن تاشفین کی موت نے جو ۵۳۷ھ/۱۱۴۳ء میں واقع ہوئی، اس کے اس ارادے کی تکمیل کا کام سہل بنا دیا، کیونکہ مرحوم امیر کے بیٹے اور جانشین تاشفین کو ایک ایسا تخت ملا تھا جس کے پائے متزلزل ہو رہے تھے اور لَمْتُونَۃ اور مَسُّوفَۃ قبائل کے رؤسا کے درمیان امیر کی جانشینی کے سوال پر کشمکش ہو رہی تھی ۔ المرابطون کو ایک اور ناساعد حادثہ اس شکل میں پیش آیا کہ ان کا ایک وفادار، جان نثار اور ماہر سالار کیٹالان ریورٹر (Catalan Reverter، اَلزُّبرتَیر) جو عیسائی امدادی فوج کا سردار تھا، ۵۳۹ھ/۱۱۴۵ء میں مشرقی مراکش میں الموحّدون کے خلاف لڑتا ہوا مارا گیا اور بالآخر تحریک توحید میں زناتہ کی شمولیت نے طاقت کے توازن کا پلڑا باغی تحریک کے حق میں اور بھی جھکا دیا ۔ عبدالمؤمن اور تاشفین بن علی کی افواج کا مقابلہ تِلمسان میں ہوا اور المرابطون، وھران کی جانب پسپا ہونے پر مجبور ہو گئے؛ تاشفین اسی سال یعنی ۵۳۹ھ میں گھوڑے سے گر کر فوت ہو گیا ۔ اب الموحّدون کے لیے فاس کی طرف بڑھنے کا راستہ کھلا تھا، چنانچہ پہلے وَجْدَہ پھر اَجَرْسِیفْ کو سر کیا گیا ۔ ازاں بعد شمالی مراکش کا صدر مقام [فاس] ۵۴۰ھ/۱۱۴۶ء میں نو ماہ کے محاصرے کے بعد مفتوح ہو گیا ۔ پھر مِکْناسہ اور سلا کی باری آئی ۔

فتوحات کا یہ سلسلہ تیز رفتاری سے المرّاکش کی تسخیر پر منتج ہوا ۔ المرابطون کے اس صدر مقام نے حملہ آوروں کی مزاحمت کے لیے کچھ سعی کی، لیکن قصبے کی محصور افواج کی شجاعانہ مدافعت کے باوجود انھیں حملہ آوروں کے سامنے ہتھیار ڈالنا پڑے (شوال ۵۴۱ھ/اپریل ۱۱۴۷ء) ۔ المرابطون کا قتل عام کیا گیا، ان مقتولین میں شہزادہ اسحٰق بن علی بن یوسف بھی تھا ۔ اب عبدالمؤمن کے خاندان کو اپنی پسند کا صدر مقام مل گیا ۔ عبدالمؤمن نے المرابطون کے محل کو اپنی ذاتی سکونت کے لیے چنا اور اس کے قریب ایک عظیم الشان مسجد "جامع الکُتُبِیّین" تعمیر کرنے کے احکام صادر کر دیے، جس کا فلک بوس مینار آج بھی مراکش کی فضا میں سربلند کھڑا ہے ۔

المرابطون کی طاقت کا قطعی طور پر قلع قمع ہو جانے کے باعث عبدالمؤمن کو موقع مل گیا کہ اپنی نئی سلطنت کی تنظیم کرے ۔ اس مقصد کے لیے اس نے موحّدون ہی کے سیاسی نظام کو بنیادی ڈھانچا بنایا، تاہم اسے وسعت دے کر اپنے مقاصد کے مطابق ڈھال لیا ۔ اس نے اپنے حامیوں کا از سر نو جائزہ لیا، ان میں سے ہزارہا جن کی وفاداری مشکوک سمجھی گئی، احتساب کی زد میں آ گئے ۔ اب اس نے محسوس کیا کہ وقت آ گیا ہے کہ فتوحات کا دائرہ المغرب کی مرابطی مملکت سے آگے بڑھا کر افریقیہ کا علاقہ بھی سر کر لیا جائے ۔

افریقیہ کا ملک اس وقت ایک تر حلوا تھا جس کا نگل لینا بہت آسان تھا ۔ بجایہ اور قیروان کے صنہاجی حکمران خاندان کی جڑیں کھوکھلی ہو چکی تھیں، بدوی قبائل سارے ملک میں ٹڈی دل کی طرح پھر رہے تھے، اور صقلیہ کے بادشاہ راجر ثانی Roger کی سرکردگی میں نارمن افریقیہ کی اہم

بندرگاھوں میں پاؤں جما رکھے تھے اس لیے افریقیہ پر الموحدون کی یلغار کو اس بنا پر حق بجانب قرار دیا جا سکتا تھا کہ یہ کفار کے خلاف جہاد تھی۔ عبدالمؤمن نے ۵۴۶ھ/۱۱۵۲ء میں سلا (Salé) کے مقام پر اپنی افواج کو جمع کیا۔ پھر مشرق کی جانب ناقابل مزاحمت پیش قدمی کرتے ہوے اس نے یکے بعد دیگرے الجزائر، بجایہ اور قلعۂ بنو حمّاد پر قبضہ جما لیا اور سطیف کے مقام پر خانہ بدوش عربوں کو شکست فاش دی، جو قبل ازآں بنو حمّاد کے ملازم تھے۔ اس کے بعد اس نے انھیں خانہ بدوشوں کی امداد و اعانت قبول کرنے میں بھی تامّل سے کام نہ لیا اور سر دست تونس کی طرف مزید اقدام کرنے سے محترز رہا۔

وہ علاقہ جسے افریقیہ کہتے ھیں آٹھ سال بعد جا کر فتح ہوا۔ عبدالمؤمن نے المغرب میں ابو حفص عمر الہِنْتاتی کو اپنا نائب بنا دیا اور خود چھے ماہ کے سفر کے بعد جمادی الآخرہ ۵۵۴ھ/ جون ۱۱۵۹ء میں تونس کے سامنے آ دھمکا۔ اس شہر کو فتح کرنے کے بعد وہ المَہْدِیّہ کی طرف متوجہ ہوا اور اس پر دھاوا بول دیا۔ یہ قلعہ بند مستحکم شہر ان دنوں صقلیہ کے راجر ثانی کے قبضے میں تھا اور یہاں اس کی زبردست فوج مقیم تھی۔ یہ شہر محرم ۵۵۵ھ/جنوری ۱۱۶۰ء میں مسخر ہوا۔ اسی مہم کے دوران میں اس نے سوسہ، قیروان، سَفاقس، قَفْصہ، قابس اور طرابلس پر بھی قبضہ جما لیا۔ اس کے بعد یہ فرماں فرما مرّاکش کو لوٹ آیا اور یہاں سے ۵۵۶ھ/۱۱۶۱ء میں اندلس کی طرف روانہ ہو گیا۔

جزیرہ نمائے اندلس میں الموحّدون کے قدم تلمسان کی فتح کے بعد ھی فوراً، یعنی ۵۳۹ھ/۱۱۴۵ء میں جمنے لگے تھے۔ اگلے سال المرابطون کے امیر البحر ابن میمون نے جو عبدالمؤمن سے مل گیا تھا، قادس (Cadiz) پر قبضہ جما کر اپنے حصے کا کام کر دکھایا۔ ۵۴۱ھ/۱۱۵۷ء میں الموحدون کی ایک فوج نے شَرِیْش (Jerez)، لَبلہ (Niebla)، شِلب (Silves)، باجہ، بَطَلیوس (Badajoz)، مِرْتَلۃ اور بالآخر اشبیلیہ کے قلعہ بند شہروں کو سر کر لیا۔ ۵۴۹ھ/۱۱۵۴ء میں غرناطہ کے المرابطی والی نے یہ شہر (غرناطہ) نئے حکمرانوں کے حوالے کر دیا۔ ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء میں اَلْمَرِیّہ کا شہر عیسائیوں کے ہاتھ سے دوبارہ چھن گیا، جنھوں نے اس پر قبضہ جما لیا تھا اور جن کے ارادے اندلس کے بارے میں روشن تر ہو کر سامنے آنے لگے تھے۔ یہ حالات تھے جن میں عبدالمؤمن نے آبنائے [جبل الطّارق] کو عبور کرنے کا فیصلہ کیا اور جبل الطّارق (جو بعد میں جَبَلُ الْفَتْح کہلانے لگا) میں اپنی مرکزی چھاؤنی بنائی جس کی ازسرنو تعمیر کا حکم اس نے ایک سال پہلے صادر کیا تھا۔ یہاں اس نے موسم سرما میں دو مہینے قیام کیا اور جَیّان (Jaen) کی طرف فوجی دستے بھیجے جہاں ابن مَرْدَنِیش [رک بآں] کے زر خرید سپاھی تاخت و تاراج میں مصروف تھے۔

عبدالمؤمن نے ۵۵۸ھ/۱۱۶۲ء کے آغاز میں مرّاکش واپس پہنچ کر اپنی افواج کو سلا (Salé) کے بالمقابل ایک بڑے احاطے رباط الفتح میں جمع کیا۔ یہ مقام اب رباط کہلاتا ھے۔ مقصد یہ تھا کہ جزیرہ نمائے اندلس پر ایک دفعہ پھر لشکر کشی کی جائے، لیکن وہ بیمار ہو گیا اور ایک طویل اور تکلیف دہ علالت کے بعد جمادی الآخرہ ۵۵۸ھ/مئی ۱۱۶۳ء میں فوت ہو گیا (جملہ مؤرّخین اس کی وفات کے مہینے اور سال پر اتفاق کرتے ھیں لیکن دن اور تاریخ پر متفق نہیں)۔ اس کی میّت کو سلا (Salé) سے تِینمَلّل لے گئے اور وھاں اسے مہدی ابن تومرت کے مقبرے کے نزدیک دفن کر دیا گیا۔

غالبًا مرّاکش کی فتح ہی کے موقع پر عبدالمؤمن نے اپنے مصاحبوں کو اس بات کی اجازت دے دی تھی کہ اس کے لیے امیرالمؤمنین کا معزز و عالی لقب استعمال کیا کریں۔ المرابطون اپنے حکمران کے لیے امیرالمسلمین کا لقب استعمال کیا کرتے تھے اور اس طرح مشرق کے خلفاے عباسیۂ بغداد کی روحانی سیادت کو تسلیم کرتے تھے۔ مزید برآں اس نے المرابطون کی روایات کو چھوڑ کر جو اندلس کے اموی نظامِ مملکت کے زیر اثر قائم ہوئی تھیں، نظم و نسق کا ایسا نظام قائم کیا جس میں اس نے اپنی وسیع و عظیم سلطنت کی سیاسی مقتضیات کو بھی ملحوظ رکھا۔ اس کے ساتھ ہی اس کی یہ خواہش بھی کارفرما تھی کہ اپنے بربری حوالی موالی کو جو شروع ہی سے الموحّدون چلے آ رہے تھے، ناراضی کا موقع نہ دیا جائے۔ اس نظام کے بہت سے قواعد و ضوابط آج بھی مرّاکش کے نظام مخزن [رک بآں] کا جزو ہیں۔ دفتری نظام کے لیے اسے اندلسی ادبا کی طرف رجوع کرنا پڑا، جن میں اکثر وہ لوگ تھے جو المرابطون کے دربار میں کاتب رہ چکے تھے۔ اسے اپنی اولاد میں سے اپنا جانشین مقرر کرنے میں کسی قسم کی دقت پیش نہ آئی۔ اس نے ۵۴۹ھ/۱۱۵۴ء میں اپنے بڑے بیٹے محمّد کو اپنا ولی عہد نامزد کر دیا۔ ۵۵۱ھ/۱۱۵۶ء میں اس نے اپنے دوسرے بیٹوں کو اپنی سلطنت کے اہم شہروں کا والی مقرر کر دیا اور ہر بیٹے کے ساتھ الموحّدون کے مذہبی نظام کے بلند مرتبہ اشخاص کو اتالیق کے طور پر لگا دیا۔

عبدالمؤمن کے بارے میں مؤرّخین نے مختلف اندازے لگائے ہیں اور کسی نے اسے ابتدا میں ان کارناموں کا اہل قرار نہیں دیا جو اس سے بعد ازآں ظہور میں آئے۔ شروع میں اور ابن تومرت کی وفات کے بعد کے برسوں میں وہ ایک نرم اور کمزور شخص نظر آتا ہے، جو اپنے ہمدم رفیق اور حامی ابو حَفْص عمر اِیْنْتِی (الہِنتاتی) کے اشاروں پر چلنے کے لیے آمادہ رہتا تھا، لیکن بعد میں اس نے بہت بڑے پیمانے پر ترقی پذیر جنگی اور سیاسی صلاحیتوں کا بھی مظاہرہ کیا۔ اس نے اپنے گرد و پیش کے حساس بربری الموحّدون کو بڑی حکمت عملی سے اپنے قابو میں رکھا۔ افریقیہ کے عربوں کو مغلوب و منقاد بنانے کے بعد ان کی رضامندی حاصل کی اور سلطنت کا رئیس اعظم اور مہدی کے مذہبی اصولوں کا محافظ ہونے کے لحاظ سے، جس کے طفیل وہ اور اس کا خاندان خوش بختی کے زینے پر چڑھا، اس نے اپنا فرض منصبی بڑی ذہانت و قوت اور کسی حد تک سنگ دلی سے ادا کیا۔ (نیز رک بہ ابو حَفْص عُمَر الہِنتاتی، بنو مؤمن اور الموحّدون)۔

مآخذ: ان بنیادی متون کے علاوہ جن کا حوالہ مقالے کے آغاز میں دیا گیا ہے، عبدالمؤمن کے سوانح حیات، سنین کی بہت سی غلطیوں کے ساتھ حسب ذیل مآخذ سے لیے جا سکتے ہیں: (۱) عبدالواحد المراکشی: المُعْجِب، طبع (Dozy)؛ (۲) ابن ابی زَرْع: رَوْض القِرْطاس، طبع تورن برگ و مطبوعہ فاس؛ (۳) الحُلَل المَوْشِیّة، طبع Allouche؛ ابن الأثیر، ج ۱۱، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن الخطیب: اَعمال الاَعلام؛ (۵) ابن خلدون: تاریخ البربر، متن ج ۱، ترجمہ ج ۲؛ (۶) الزَّرْکَشی: تاریخ الدولتین، تونس ۱۲۸۹ھ؛ (۷) ابن خَلِّکان: وفیات الاعیان، ۱: ۳۹۰ تا ۳۹۱؛ نیز دیکھیے (۸) G. Marçais: *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*، پیرس ۱۹۴۶ء، ص ۲۵۹ تا ۲۶۳؛ (۹) H. Terrasse: *Histoire du Maroc*، طبع دارالبیضاء ۱۹۴۹ء، ۱: ۲۸۷ تا ۳۱۲؛ (۱۰) C. A. Julien: *Histoire de l'Afrique du Nord de la conquête arabe à 1830*، پیرس ۱۹۵۲ء، ص ۹۳ تا ۱۱۲؛ (۱۱) Lévi-Provençal: *Notes d'histoire almohade* در *Hesp.*، ۱۹۳۰ء، ص

۴۹ تا ۹۰؛ (۱۲) وہی مصنف : *Islam d' Occident*، پیرس ۱۹۴۸ء، ۱ : ۲۵۷ تا ۲۸۰؛ (۱۳) A. Huici : *La historia y la leyenda en los origenes del imperio almohade And.* ص ۳۳۹ ببعد .

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **عبدالمجید بن عبداللہ** : رک بہ عَبْدُون .

* **عبدالمجید اوّل** : عثمانی سلطان، سلطان محمود ثانی کا بیٹا، اس کی دوسری قادن [بیوی]، بزم عالم کے بطن سے جو ایک غیر معمولی قابلیت کی خاتون تھی، جمعہ ۱۴ شعبان (نہ کہ ۱۱ شعبان) ۱۲۳۸ھ/۲۵ اپریل ۱۸۲۳ء کو پیدا ہوا ۔ ۱۹ ربیع الآخر (نہ کہ ۲۵ ربیع الآخر) ۱۲۵۵ھ/یکم جولائی ۱۸۳۹ء کو وہ اپنے باپ کی مسند پر بیٹھا، یعنی نِزِیب کی شکست (۲۴ جون) کے چند روز بعد جو ترکوں نے ابراہیم پاشا [رک بآں] سے کھائی؛ تاہم اتّحاد دول نے جس میں ترکی پہلی بار شامل ہوا تھا، گو فرانس اس میں شامل نہ تھا، سلطنت عثمانیہ کو بچا لیا (میثاق لنڈن، ۱۵ جولائی ۱۸۴۰ء) ۔ سلطان عبدالمجید نے اپنے باپ کی نافذ کردہ اصلاحات کو جاری رکھا .

اس کے بعد کے اہم ترین واقعات میں سے ایک تو گُل خانہ کے خط شریف یا خط ہمایوں کے اعلان شاہی کا اجرا ہے (۲۶ شعبان ۱۲۵۵ھ/۳ نومبر ۱۸۳۹ء)، دوسرا کریمیا کی جنگ ہے جو ۱۸۵۳ء میں شروع ہوئی اور ثالثی کے ذریعے معاہدۂ پیرس پر ختم ہوئی (۳۰ مارچ ۱۸۵۶ء) ۔ اعلان شاہی کے لیے دیکھیے تنظیمات، گل خانہ، خط ہمایوں، عثمانلی اور جنگ کریمیا کے لیے [رک بہ عثمانلی در زآ، لائیڈن، بار اوّل]؛ نیز دیکھیے تاریخ کی متداول کتابیں ۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ بلغاری ڈینیوب پر سیلیسٹریہ کے مشہور دفاع کو نامق کمال [رک بآں] نے اپنی ایک مشہور نظم کا موضوع بنایا تھا .

ان کے علاوہ اس کے عہد میں مسلسل فسادات، بغاوتیں اور قتل عام بھی رونما ہوتے رہے؛ مثلاً کردستان میں (۱۸۴۷ء)، ڈینیوب کی امارتوں میں (۱۸۴۸ء)، بوسنہ میں (۱۸۵۰ - ۱۸۵۱ء)، مانٹی نیگرو میں (۱۸۵۲ - ۱۸۵۳ء)، لبنان میں (۱۸۴۹ء)، جدّے میں، لبنان اور شام میں (۱۸۶۰ء)۔ بلغاریہ اور البانیہ کی بغاوتوں کا تو ذکر ہی کیا ہے .

وضع قوانین کے علاوہ سلطان عبدالمجید بہت سی اصلاحات کا بانی بھی ہے جو ابواب ذیل میں نافذ ہوئیں : ایالتوں یا ولایتوں کے ادارے میں، عسکری نظام میں (۶ ستمبر ۱۸۴۳ء کا قانون، رک بہ "ردیف")، نظام تعلیم میں (مکاتب اعدادی، یعنی فوجی ابتدائی سکول ۱۸۴۵ء، "رُشدیہ" یعنی "بالائی ابتدائی"، مکاتب لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے ۱۸۴۷ء، "دارالمعارف" ۱۸۴۹ء، مکتب عثمانی یعنی Ecole Ottomane در پیرس ۱۸۵۵ء)، ضرب مسکوکات میں اچھے معیار (Alloy) کے سکے جو بہت احتیاط سے ڈھالے جاتے تھے، خصوصاً ۲۰ قرش کی مجیدیہ جو ۱۸۴۴ء سے رائج ہوئی) ۔ مزید برآں اس نے متعدد شفاخانے اور دوسری عمارتیں (مثلاً دولمہ [طولمہ] باغچہ کا محل (۱۸۵۳ء) تعمیر کرائیں ۔ Fossati سے مسجد آیا صوفیہ کی مرمت کرائی (۲۰ جولائی ۱۸۴۹ء) ۔ سرکاری اسناد و اوراق کے لیے اولین "خزینۂ اوراق" [محافظ خانہ] بنوایا (۱۸۴۵ء) ۔ سب سے پہلا تھیئٹر (فرانسی تھیئٹر یا "کرسٹل پیلس")، تعمیر کردہ Giustiniani اسی کے عہد میں تعمیر ہوا اور قوانین سالنامہ یعنی سلطانی کتاب سنوی بھی اسی کے عہد میں جاری ہوا (۱۸۴۷ء) .

اسی کے عہد سے شہزادے افندی کے سادہ لقب سے ملقب ہونے لگے .

عبدالمجید پہلا سلطان تھا جو کوئی یورپی زبان

(فرانسیسی) بول سکتا تھا ۔ وہ ایک زیرک اور مہذب، چھریرے بدن کا آدمی تھا، مگر اس کی صحت حرم کی بے اعتدالیوں کی وجہ سے خراب رہتی تھی ۔ وہ فضول خرچ اور متلوّن مزاج تھا مگر دلیر ۔ اس نے ۱۸۴۹ء میں (Kossuth) اور دیگر مجارستانی (Hungarian) پناہ گزینوں کو آسٹریا کے حوالے کرنے سے انکار کرکے عالمگیر نیک نامی حاصل کی ۔ "ترکی کی تاریخ میں تاحال اس سے زیادہ رحم دل، ایسا شریف اور ایسے رجحانات سے مزیّن حکمران کا نام درج نہیں ہوا ۔ اس کے لطیف اور دلکش خد و خال اپنے اندر عالی حوصلے کی روح رکھنے کی خبر دیتے تھے" (Mgr. Louis Petit (فرضی نام کوچک افندی) ۔ ایتھنز کا کیتھولک پادری، *Les Contemporains*، عدد ۳۳۳، Maison de la Bonne Presse، ۱۸۹۹ء) .

وہ ۱۷ ذوالحجہ ۱۲۷۷ھ/۲۵ جون ۱۸۶۱ء کو جواں عمری ہی میں فوت ہو گیا جب کہ اس کا ملک مالی مشکلات کی منجدھار میں گھرا ہوا تھا اور جامع سلطان سلیم کے نزدیک ایک معمولی سے مقبرے میں دفن کیا گیا .

اس کے عہد کے وزرائے اعظم میں سے تین کے حالات کے لیے [دیکھیے رشید پاشا، عالی پاشا، خسرو پاشا] .

اس سلطان کے عہد میں استانبول میں جس خارجی سفیر نے سب سے زیادہ اہم کام کیے وہ لارڈ سٹراٹ فورڈ کیننگ (Lord Stratford de Redcliffe) تھا .

مآخذ : ترک مؤرخین : (۱) لطفی افندی، احمد راسم، کامل پاشا : تاریخ سیاسی، عطا تاریخی، ۲ : ۱۹۸ ببعد؛ مغربی مؤرخین : (۲) Iorga، Lavallée، de la Jonquière، احمد رفیق : ترکیہ دہ ملتجی ار مسئلہ سی، استانبول ۱۹۲۶ء (مجارستانی پناہ گزین)؛ (۳) A. de Caston : *Constantinople en 1869*، ص ۲۰۹؛ (۴) Debidour : *Hist. diplomatique l' d'Europa*، ۱۸۹۱ء (ج ۱ کا اشاریہ)؛ (۵) وہی مصنف : *La question d'Orient. Mahmoud* و *Mahémet Ali, Abdul Medjid*، در Lavisse و Rembaud : *Hist. Gén.*، ۱۰ : ۹۲۳ تا ۹۳۶ (مع حوالہ جات)؛ (۶) Destrilhes : *Confidences sur la Turquie*، ۱۸۵۵ء؛ (۷) E. Enault : *Constantinople et la Turquie*، ۱۸۵۵ء، ص ۳۲۱ تا ۳۳۴؛ (۸) de Flers : *Vers l' Orient*، ص ۲۸۳؛ (۹) G. Fossati : *Aya Sofia as recently restored*، لنڈن، پیرس ۱۸۵۲ء؛ (۱۰) خلیل غانم : *Les sultans ottomans*، ۱۹۰۲ء، ۲ : ۲۰۸ تا ۲۵۳؛ (۱۱) E. Hollander : *La Turquie devant l'opinion publique*، ۱۸۵۸ء؛ (۱۲) *Lettres du maréchal de Moltke sur l' Orient*، بار دوم، پیرس، ص ۱۷۲؛ (۱۳) عثمان نوری ارگن : تورکیہ معارف تاریخی، ۱۹۳۰ء، ج ۲؛ (۱۴) وہی مصنف : استانبول شہرک الثری، ۱۹۲۷ء، ص ۴۹ تا ۸۰؛ (۱۵) H. Lapeyrre و E. Tarin : *Sultan Abdul Majid*، ۱۸۵۷ء؛ (۱۶) Ed. Thouvenel : *Constantinople sous Abdul Medjid*، در *Revue des Deux Mondes*، یکم جنوری ۱۸۴۰ء؛ (۱۷) A. Ubicini : *La Turquie actuelle*، ص ۱۰۲ تا ۱۳۰؛ (۱۸) اُلغ اِغدمیر : کوُلہ لی وقعہ سی حقّندہ بر اراشدیرمہ، انقرہ ۱۹۳۷ء؛ (۱۹) یوسف رضی : *Souvenirs de Leila Hanoum sur le harem impérial*، پیرس ۱۹۲۵ء، ص ۳۳ تا ۳۶؛ (۲۰) نیز دیکھیے انور قورای کے مآخذ تاریخی کے عدد ۱۷، ۱۰۶۱، ۱۴۷۲، انقرہ ۱۹۵۲ء؛ (۲۱) عبدالمجید کے دستوری فرامین کے لیے دیکھیے *I.A*، ۱۹۴۳ء، ص ۳۵۷ تا ۳۵۹ اور حواشی کے حوالے؛ نیز دیکھیے (۲۲) مبسوط مقالے در دوائر المعارف ترکی، مثلاً [۱ ۔ ترکی، انونو انسکلوپیدی سی؛

استانبول انسکلوپیدی سی، ترکی کے یہودیوں پر دیکھیے M. Franco : Essai sur l' hist. des Israélites de l' Emp. Ott.، ۱۸۹۷ء، ص ۱۴۳ تا ۱۶۰؛ (۲۳) Jewish Encyclopaedia، بذیل مادۂ عبدالمجید.

(J. DENY)

*** عبدالمجید ثانی** : آخری عثمانی خلیفہ، [سلطان] عبدالعزیز [رک بآں] کا بیٹا۔ اسے مجلس ملّی کبیر نے ۱۸ نومبر ۱۹۲۲ء کو خلیفہ منتخب کیا اور صرف اسی حیثیت میں وہ اپنے عم زاد بھائی [سلطان وحید الدّین] محمّد سادس کا جانشین بنا، جس نے الغائے منصب سلطانی (یکم نومبر ۱۹۲۲ء) کے بعد برطانوی جنگی جہاز پر پناہ لی اور استانبول سے نکل گیا۔ چند مہینوں میں اس قومی حکومت کے جملہ مخالفین جسے مصطفیٰ کمال نے انقرہ میں قائم کیا تھا، خلیفہ کے گرد جمع ہو گئے جو برائے نام حکمران تھا۔ مصطفیٰ کمال نے ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۳ء کو جمہوریت کے قیام کا اعلان کرکے ان سازشوں کا قلع قمع کر دیا۔ پھر کچھ دن اوپر چار ماہ گزرنے کے بعد ۳ مارچ ۱۹۲۴ء کو مجلس ملی کبیر نے خلافت کے الغاء کی قرارداد منظور کی۔ اگلے دن عبدالمجید استانبول سے روانہ ہو گیا۔ اس نے پیرس میں ۲۳ اگست ۱۹۴۴ء کو وفات پائی۔ [خلیفہ عبدالمجید کی بیٹی شہزادی دُرّ شاہوار کی شادی حیدرآباد دکن کے سابق نظام میر عثمان علی خان مرحوم کے بڑے بیٹے اعظم جاہ سے ہوئی اور اسی شہزادی کا بیٹا اب نظام حیدرآباد ہے]۔

مآخذ : (۱) Discours du Ghazi Moustafa Kemal, President de la République turque، لائپزگ ۱۹۲۷ء؛ (۲) COC، ۱۹۳۴ - ۱۹۳۵ء، ص ۱۰۵۔

([آ] لائیڈن، بار دوم)

⊗* عبدالمُطّلب بن ہاشم : [حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دادا؛ قریش مکہ کے نامور سردار؛ ان کا نام عامر، کنیت ابوالحارث اور لقب شَیْبہ ہے؛ انھیں فیاض اور مُطعِم (= کھانا کھلانے والے) کے القاب سے بھی یاد کیا جاتا ہے]۔ حضرت نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پردادا ہاشم بن عبد مناف شام کے تجارتی سفر پر جاتے ہوئے مدینے میں سے گزرے تو قبیلۂ خَزْرَج کے خاندان عَدی بن النّجّار میں اپنے ایک دوست عمرو بن زید کے ہاں مہمان ٹھیرے۔ اس اثنا میں عمرو کی بیوہ صاحبزادی سلمٰی سے شادی کی صورت بن گئی۔ نکاح کے بعد میاں بیوی مکّے چلے آئے۔ اس قبیلے کے دستور کے مطابق بچے کی پیدائش سے پہلے ہاشم اپنی بیوی سلمٰی بنت عمرو کو لے کر یثرب میں اپنی سسرال میں آئے۔ بیوی کو اس کے باپ کے گھر میں چھوڑا اور خود بغرض تجارت شام کا رخ کیا۔ اتفاق یہ ہوا کہ فلسطین کے شہر غزہ میں پہنچے تو ہاشم بیس پچیس برس کی عمر میں خدا کو پیارے ہو گئے۔ ادھر سلمٰی بنت عمرو کے ہاں عبدالمطلب پیدا ہوئے۔ ان کے سر میں چند سفید بالوں کی وجہ سے انھیں شَیْبَۃُ الْحَمْد کے لقب سے پکارا گیا۔ مادری سلسلہ قرابت داری کے رواج کی بنا پر جو اس خاندان میں رائج تھا [سات آٹھ برس تک] ماں بیٹے یثرب ہی میں اپنے گھر پر رہے۔ ہاشم کی وفات کے کچھ عرصے بعد ہاشم کے بھائی مُطّلِب اپنے ہونہار بھتیجے کو مدینے سے مکّے لے آئے۔ یہ عام خیال ہے کہ اس لڑکے کا نام عبدالمُطّلب اس لیے پڑا کہ لوگوں نے غلطی سے انھیں المُطّلب کا غلام سمجھ لیا تھا۔ عبدالمُطّلب مکّے کے سرکردہ رئیس؛ قریش کے نامور قائد اور سردار تھے۔ [جب ابرھۃ کی ہاتھیوں والی فوج نے مکّے پر چڑھائی کی تو جناب عبدالمُطّلب حملہ آور فوج کے سردار سے اپنے ان اونٹوں کی واپسی کا مطالبہ کیا جو ابرہہ کی فوج نے پکڑ لیے تھے۔

حملہ آور سردار کے اظہار تعجب پر عبدالمطّلب نے کہا کہ اونٹ تو میرے ہیں، اس لیے میں ان کا مطالبہ کرتا ہوں ۔ باقی رہا بیت اللہ کا معاملہ تو اس کا بھی ایک مالک ہے ۔ وہ خود اس کی حفاظت کرے گا]۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے مکّے کے نواحی قبائل مثلاً خُزاعہ، کِنانہ اور ثقیف سے حِلف (اتّحاد) کے معاہدے کر رکھے تھے اور وہ طائف میں ایک کنویں کے بھی مالک تھے ۔ ان کی خوش حالی کی وجہ ایک تو تجارت تھی جو وہ بالخصوص شام اور یمن سے کیا کرتے تھے اور دوسری وجہ یہ تھی کہ انھیں سقایہ و رِفادہ (کعبے کے زائروں کو پانی پلانے اور کھانا کھلانے) کا امتیازی حق بھی حاصل تھا ۔ یہ حق انھیں اپنے باپ ہاشم سے وراثت میں ملا تھا ۔ کئی کنویں، بالخصوص چاہ زم زم کو ازسرنو کھدوانے کا سہرا انھیں کے سر ہے ۔ [چاہ زم زم کو عمرو بن حارث جرھمی نے بند کر دیا تھا اور مدت دراز گزرنے کے بعد لوگ یہ بھول ہی گئے تھے کہ یہ کنواں کہاں تھا ۔ عبدالمطلب تین شب متواتر چاہ زم زم کو کھودنے کے بارے میں خواب دیکھتے رہے اور خواب ہی میں انھیں چاہ زم زم کی جگہ بھی دکھائی گئی]۔ ان کی زیادہ تر اولاد کی ماں جن میں عبداللہ [رک باں] (نبی اکرمؐ کے والد) اور ابوطالب بھی شامل ہیں قبیلۂ بنو مخزوم کی فاطمہ بنت عمرو تھیں ۔ ان کی اور بیویاں بھی تھیں جو قریش کے قبائل بنو زُھرہ، النّمِر، عامر بن صَعصَعہ اور خزاعہ سے تعلق رکھتی تھیں ۔ یہ بالترتیب حضرت حمزہؓ، العباسؓ، الحارث اور ابولہب کی مائیں تھیں ۔ [جناب عبدالمطلب نے اپنے بیٹے عبداللہ کی شادی یثرب کے بنو زھرہ میں حضرت آمنہ بنت وھب بن عبد مناف سے کی اور ان کے بطن سے رسول خدا حضرت محمّد مصطفٰی صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم پیدا ہوئے ۔ جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی والدۂ ماجدہ فوت ہوگئیں تو جناب عبدالمطلب چھے سال کے اس بچے کو اپنے گھر لے آئے اور بڑی محبت و شفقت سے آپؐ کی پرورش کی اور اپنے بعد آپؐ کو اپنے صاحبزادے ابوطالب کے سپرد کر گئے ۔ عبدالمطلب نے بیاسی برس کی عمر پا کر تقریباً ۵۷۹ء میں وفات پائی ۔ ان کی عام نصیحت یہ تھی : اچھے اور اعلٰی اخلاق حاصل کرو اور ظلم و سرکشی اختیار نہ کرو]۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام، ص ۶۶ تا ۱۳۵، ۱۰۷، ۹۱ تا ۹۶، ۱۰۷ تا ۱۱۳؛ (۲) ابن سعد، ۱/۱: ۴۶ تا ۵۸، ۷۴ تا ۷۵؛ (۳) الطبری، ۱: ۹۳۷ تا ۹۸۵، ۹۸۰ تا ۹۸۱، ۱۰۷۳ تا ۱۰۸۲ وغیرہ [(۴) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۶۳ تا ۸۵؛ (۵) ابن الاثیر: الکامل، ۲: ۵ تا ۷۱؛ (۶) قاضی محمّد سلیمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، جلد ۲]؛ (۷) Caussin de Perceval: *Essai sur l' histoire des Arabes avant l' Islamisme*، ۱: ۲۵۹ تا ۲۹۰؛ (۸) ZDMG، ۷: ۳۰ تا ۳۵؛ (۹) Caetani: *Annali*؛ (۱۰) F. Buhl: *Das Leben Muhammeds*، ص ۱۱۱ تا ۱۲۰؛ (۱۱) Montgomery Watt: *Muhammad at Mecca*، ص ۱۳ تا ۱۶؛ بمدد اشاریہ ۔

([و ادارہ] W. MONTGOMERY WATT)

عبدالمَلِک بن زُہر : رک بہ ابن زُہر ۔ ⁂

عبدالمَلِک بن صالح بن علی : خلیفہ ⁂ ابو العباس السّفّاح اور خلیفہ ابو جعفر المنصور کا عم زاد بھائی ۔ اس نے ھرون الرّشید کے عہد میں ۱۷۴ھ/۷۹۰ء اور ۱۸۱ھ/۷۹۷ء میں بوزنطیوں کے خلاف متعدد مہموں کی قیادت کی ۔ بعض مآخذ میں بیان کیا گیا ہے کہ وہ ۱۷۵ھ/۷۹۱ - ۷۹۲ء میں بھی ایک مہم لے کر گیا تھا، لیکن دیگر مآخذ کا دعوٰی ہے کہ اس سال افواج کا قائد عبدالملک نہیں بلکہ اس کا بیٹا عبدالرحمٰن تھا ۔ وہ کچھ عرصے

کے لیے مدینے کا والی بھی رہا، نیز مصر میں اس عہدے پر مأمور ہوا ۔ بالآخر خلیفہ کو اس کی وفاداری پر شبہہ ہوگیا، چنانچہ ۱۸۷ھ/۸۰۳ء میں کسی معقول وجہ کے بغیر اسے زندان میں ڈال دیا گیا، جہاں وہ ہارون الرّشید کی وفات کے سال (۱۸۳ھ [صحیح : ۱۹۳]/۸۰۹ء) تک مقیّد رہا ۔ نئے خلیفہ الامین نے اسے رہائی بخشی اور ۱۹۶ھ/۸۱۱ء میں اسے شام اور شمالی عراق کا والی بنا دیا ۔ عبدالملک فی الفور الرَقّہ کی طرف روانہ ہوگیا، لیکن جلد ہی بیمار ہوگیا اور اسی شہر میں فوت ہوگیا ۔ اس کی وفات کے سال ۱۹۶ھ/۸۱۱-۸۱۲ء کی تصدیق المسعودی (تنبیہ، ص ۳۴۸) نے کی ہے، لیکن یہی مصنف مروج (۴ : ۴۲۷) میں اس کا سال وفات ۱۹۷ھ لکھتا ہے ۔ ابن خَلّکان ۱۹۳ھ بیان کرتا ہے (ترجمہ De Slane، ۱ : ۳۱۶) اور ۱۹۹ھ بھی لکھتا ہے (کتاب مذکور، ۲ : ۶۶۵، ۶۶۷) ۔ خلیفہ المأمون نے چند سال بعد اس کے مقبرے کو مسمار کر دینے کا حکم صادر کیا، کیونکہ الامین اور المأمون کی خانہ جنگی کے دوران میں اس نے قسم کھائی تھی کہ وہ کبھی المأمون کی اطاعت قبول نہیں کرے گا ۔

مآخذ : (۱) الطّبری، ۳ : ۶۱۰ ببعد؛ (۲) ابن الأثیر، ۶ : ۹۹ ببعد؛ (۳) الیعقوبی، ۲ : ۴۹۶ ببعد؛ (۴) المسعودی : مروج، ۴ : ۳۰۲ تا ۳۰۵، ۳۵۶، ۴۱۹ ببعد، ۴۲۷ ببعد؛ (۵) البلاذری : فتوح البُلدان، ص ۱۳۲، ۱۵۵، ۱۷۰، ۱۸۵؛ (۶) Brooks : *Byzantines and Arabs in the time of the early Abbasides* (در *The English Historical Review*، ۱۵ : ۷۲۸ ببعد و ۱۶ : ۸۴ ببعد)؛ (۷) وصیّۃ عبدالملک لابنہ قبل وفاتہ، طبع شیخو در المشرق، ۲۵ : ۷۳۸ تا ۷۴۵ ۔

(K. V. Zettersteen)

⊗ **عبدالملک بن قُرَیب :** رک بہ الاَصْمعی ۔

* **عبدالمَلِک بن قَطَن الفِہری :** نامور، بہادر، قائد، اَنْدَلُس کا حاکم جو اس عہدے پر عبدالرحمٰن بن عبداللہ الغافِقی [رک بآں] کی جگہ مأمور ہوا جب کہ آخرالذکر ۱۱۴ھ/۷۳۲ء میں گال (فرانس) میں مہم لے کر گیا تھا اور وہیں شہید ہوا ۔ عبدالملک کو ۱۱۶ھ/۷۳۴ء میں اپنا عہدہ عُقْبہ بن الحَجّاج السَّلُولی کے سپرد کرنا پڑا، لیکن ۱۲۳ھ/۷۴۰ء میں وہ پھر اپنے منصب پر بحال ہوگیا ۔ وہ انصار مدینہ سے تعلق رکھتا تھا اور خلیفۂ دمشق کے بارے میں اس کی روش چنداں خوشگوار نہ تھی؛ تاہم اپنے منصب پر فائز ہوتے ہی اسے شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، کیونکہ بربروں نے جزیرہ نمائے اندلس میں بغاوت کر دی، جس سے بعد میں قرطبہ کو بھی خطرہ لاحق ہوگیا ۔ اس خطرے کے پیش نظر اور اپنی فوجی طاقت کے ناکافی ہونے کے باعث عبدالملک اپنی پسند یا ناپسند کے قصے کو چھوڑ کر عربوں کے ایک گروہ سے استمداد پر مجبور ہوگیا، جو شام کے مختلف اَجْناد سے تعلق رکھتے تھے اور شمالی افریقیہ میں سَبْتہ (Ceuta) کے قلعے میں محصور تھے ۔ اس نے انہیں اجازت دے دی کہ اپنے سردار بَلْج [رک بآں] کے زیر قیادت آبنائے کو عبور کرکے اندلس آ جائیں ۔ اس کمک کی وجہ سے اور ان تین شکستوں کے باعث جو ان عربوں نے باغی بربروں کو دیں، وہ اس خطرے سے نجات حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا جس سے وہ خائف تھا، لیکن شامی عساکر نے جنہیں اپنی طاقت پر پورا پورا اعتماد تھا ذوالقَعْدہ ۱۲۳ھ/ستمبر ۷۴۱ء کے آغاز میں کسی مشکل کے بغیر عبدالملک کو معزول کرکے اس کی جگہ اپنے سالار بَلْج کو اَنْدَلُس کا والی بنا دیا ۔ نئے والی نے پہلا کام یہ کیا کہ اپنے ضعیف العمر پیشرو کو موت کے گھاٹ اتار دیا ۔

مآخذ : (۱) E. Lévi-Provençal : *Hist. Esp.*

Mus.، ۱ : ۱۰۲، ۳۳ تا ۳۷؛ [(۲) الاعلام، بذیل مادہ، مع مآخذ].

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **عبدالمَلِک بن محمّد**: ابن ابی عامر اَلْمَعافِری ابو مَرْوان اَلْمُظَفَّر، اَنْدَلُس کے اموی خلیفہ ہشام ثانی اَلْمُؤَیَّد باللہ کے مشہور حاجب اَلْمَنْصُور [رک بآں] کا بیٹا اور جانشین۔ اپنے باپ کی وفات کے بعد جو ۳۹۲ھ/۱۰۰۲ء میں مدینۃ السّالم میں واقع ہوئی تھی، اندلس کا حقیقی فرمانروا وہی تھا۔

المنصور کا یہ دوسرا بیٹا عبدالملک ۳۶۴ھ/۹۷۵ء میں پیدا ہوا۔ اس کی ماں جو ایک امّ ولد تھی اور جس کا نام اَلذُّلفاء تھا اس کے بعد کئی سال زندہ رہی۔ اپنے باپ کا جانشین بننے سے پہلے اس نے اندلس کے شمال میں عیسائیوں کے خلاف نیز مرّاکش کے متعدد معرکوں میں سپہ سالار کی حیثیت سے کام کرنے کا تجربہ حاصل کر لیا تھا۔ اس کے باپ نے اسے ۳۸۸ھ/۹۹۸ء میں مرّاکش میں ایک طرح کا نائب السلطنت مقرر کر دیا اور اس نے فاس کو اپنا صدر مقام بنایا، لیکن اگلے سال اسے قُرْطُبہ واپس بلا لیا گیا۔ اندلس کی عربی تواریخ سے جو حال ہی میں دریافت ہوئی ہیں۔ . . ہمیں حکمران کی حیثیت سے عبدالملک کے حالات خاصی تفصیل کے ساتھ معلوم ہو گئے ہیں۔ ان کے پڑھنے سے یہ تأثر ملتا ہے کہ عبدالملک اگرچہ اپنے باپ کی سی ذکاوت و فطانت کا مالک نہیں تھا تاہم تدبّر و تدبیر مملکت کے بعض اوصاف سے خالی بھی نہ تھا۔ بہر کیف یہ سات سال، جن میں اقتدار کی زمام اس کے ہاتھ میں رہی، مغرب میں اموی خلافت کے زوال سے پہلے اندلس کی تاریخ کا خوشگوار دور سمجھے جاتے ہیں۔

عبدالملک نے المنصور کی اختیار کردہ حکمت عملی کی پیروی کی اور سرحدوں (ثغور) سے آگے عیسائی دشمنوں کو ہراساں کرنے کی پالیسی جاری رکھی۔ اس مقصد کے پیش نظر وہ ہر سال اَلْاَنْدَلُس کے کسی نہ کسی سرحدی علاقے میں عسکری مہم لے کر جاتا تھا۔ ۳۹۳ھ/۱۰۰۳ء میں اندلسی سرحد (بلاد الْاَفْرَنج) پر فوج کشی کی، برشلونہ (Barcelona) کے آس پاس کے علاقے کو تاراج کیا اور دشمن کے ۳۵ قلعے تباہ کر دیے۔ ۳۹۴ھ/۱۰۰۴ء میں اس نے قَشْتالہ (Castille) کے کاؤنٹ شَنْشُکو گُرسیا (Sancho Garcia) کے علاقے پر چڑھائی کی۔ یہ کاؤنٹ صلح کا طالب ہوا اور اس نے اگلے سال جلیقیہ (Galicia) اور اشتوراس (Asturias) کی مہموں میں عبدالملک کی امداد کی۔ ۳۹۶ھ/۱۰۰۶ء کے موسم گرما میں عبدالملک نے فرنگیوں (فرینکوں) کے علاقے ربا گورزہ Ribagorza پر چڑھائی کی۔ اس کی مشہور ترین مہم وہ تھی جو اس نے اگلے سال قلونیہ کے خلاف اختیار کی۔ اس نے اس قلعے کو فتح کرنے کے بعد گرا دیا۔ اس فتح پر اس عامری حاجب کو المظفر کا شاندار لقب عطا ہوا۔ ۳۹۸ھ/۱۰۰۷ء میں اسے پھر سینکو گارسیا اور قشتالہ کے خلاف فوج کشی کرنا پڑی اور اس سے اگلے سال پھر ہتھیار سنبھالنے پڑے۔ اب کی مرتبہ جب وہ قشتالہ کے خلاف فوج کشی کی تیاری کر رہا تھا تو ۱۶ صفر ۳۹۹ھ/۲۰ اکتوبر ۱۰۰۸ء کو سینے کی ایک بیماری کا شکار ہو کر قرطبہ کے قریب وادی اَرْملاط کے کنارے فوت ہو گیا۔

عبدالملک المظفر نے اپنی حکومت کے ہفت سالہ دور میں شرفائے عرب کے مقابلے میں امرائے صقالبہ کے ساتھ ترجیحی سلوک کر کے قرطبہ کی ریاست میں زبردست نظم و نسق بحال رکھا۔ یہ قیاس کہ دوسرے عامری حکمران عبدالملک کی غیر متوقع قبل از وقت موت میں اس کے بھائی اور جانشین عبدالرّحمٰن کا ہاتھ تھا، بے سبب قرار نہیں دیا جا سکتا۔ [نیز رک بہ بنو عامر، بنو امیۂ اندلس]۔

مآخذ : (۱) ابن بسام: الذخیرہ، ج ۱؛ (۲) ابن عذاری: البیان، ۲ : ۳ تا ۴۷ (ترجمۂ فرانسیسی)؛ Dozy : *Histoire des Musulmans d'Espagne*، باردوم، ۳ : ۱۸۵ تا ۲۱۳؛ (۳) ابن الخطیب : اعمال الاعلام، ص ۷۹ تا ۱۰۳؛ (۴) E. Lévi Provençal : *Hist. Esp. mus.*، ۲ : ۲۷۲ (مآخذ کے متعلق حوالے در حاشیہ ۱)، ۲۹۰ ببعد.

(E. Lévi - Provençal)

* **عبدالمَلِک بن مَرْوان** : [ابوالولید]، بنو امیہ کا پانچواں خلیفہ، جس نے ۶۵ھ/۶۸۵ء سے ۸۶ھ/ ۷۰۵ء تک حکومت کی ۔ عام روایت یہ ہے کہ وہ ۲۶ھ/ ۶۴۶ء میں پیدا ہوا تھا ۔ اس کا باپ مروان بن الحَکَم [رک بآن] تھا اور اس کی ماں عائشہ بنت معاویہ بن المُغِیرہ تھی ۔ وہ دس سال کا تھا کہ اس نے حضرت عثمانؓ کے گھر پر باغیوں کے حملے کا واقعہ اپنی آنکھوں سے دیکھا اور سولہ سال کی عمر میں امیر معاویہؓ نے اسے بوزنطیوں کے مقابلے میں مدینے کی افواج کا سپہ سالار بنا کر بھیجا ۔ یزید اول کے خلاف بغاوت کے شعلے بلند ہونے کے وقت (۶۳ھ/ ۶۸۲ - ۶۸۳ء) تک وہ مدینے ہی میں تھا ۔ جب باغیوں نے بنو اُمیّہ کو مدینے سے باہر نکال دیا تو وہ اپنے باپ کے ساتھ شہر سے نکل گیا ۔ راستے میں جب ان کی ملاقات شام کی اس فوج سے ہوئی جو مسلم بن عُقْبہ کی سرکردگی میں مدینے کی طرف آ رہی تھی تو اس نے مسلم کو مدینے اور اس کے دفاع کے بارے میں ضروری اطلاعات بہم پہنچائیں اور اسی فوج کے ساتھ ہی مدینے کو لوٹ آیا ۔ بعد ازاں مدینے کے قریب حرّہ کے مقام پر لڑائی ہوئی اور اہل مدینہ نے شکست فاش کھائی (۲۷ ذوالحجہ ۶۳ھ/۲۷ اگست ۶۸۳ء) ۔ اپنے باپ کی موت کے بعد (رمضان ۶۵ھ / اپریل مئی ۶۸۵ء) بنو امیہ کے طرف داروں نے عبدالملک کو باقاعدہ خلیفہ تسلیم کر لیا، لیکن اسے شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ۔ اس میں شک نہیں کہ [illegible] کی جنگ نے شام کی سرزمین میں بنو امیہ کے اقتدار کی از سر نو توثیق و تصدیق کر دی تھی اور مصر کے ملک پر، جہاں اس کا بھائی عبدالعزیز [رک بآن] مضبوطی سے متمکن ہو چکا تھا دوبارہ قبضہ جما لیا گیا تھا، تاہم زُفَر بن الحارث نے قبیلۂ قیس کی مدد سے شمالی اقطاع میں قرقیسیہ کے مقام پر مزاحمت کا علم ۷۰ھ/ ۶۹۰-۶۹۱ء تک بلند رکھا ۔ سرحدوں پر بوزنطیوں نے فتنہ و فساد کی آگ بھڑکا رکھی تھی حتّٰی کہ انہوں نے ۶۸ھ/ ۶۸۸ء میں انطاکیہ پر دوبارہ قبضہ جما لیا تھا اور وہ شام میں بھی بعض قبائل کو مدد دے رہے تھے ۔ مکے میں عبداللہ بن الزبیرؓ [رک بآن] کو خلیفہ بنانے کا اعلان کر دیا گیا تھا اور سلطنت کے اکثر صوبوں میں انہیں برائے نام خلیفہ تسلیم کیا جا رہا تھا ۔ عبدالملک نے اپنے آپ کو ان تمام مشکلات سے عہدہ برا ہونے کا اہل ثابت کر دکھایا اور چند ہی سال میں شامی قیادت کے تحت عربوں کا اتحاد بحال کرنے میں کامیابی حاصل کر لی ۔

بہرکیف شروع شروع میں عراق اور مشرقی اقطاع کو ان کے حال ہی پر چھوڑنا پڑا ۔ قبائل نے اس ولایت کے والی عبیداللہ بن زیاد کو یزید کی موت کے بعد ملک سے باہر نکال دیا تھا اور اس کے باوجود کہ اس نے الجزیرہ میں ایک کوفی لشکر کو شکست دی (رمضان ۶۵ھ/مئی ۶۸۵ء)، وہ کوفے اور بصرے کو دوبارہ حاصل کرنے میں ناکام رہا ۔ کچھ عرصے بعد کوفے پر شیعہ قائد مختار [رک بآن] نے قبضہ کر لیا ۔ اس کے طرف داروں اور اہل شام میں ایک بے نتیجہ سی جھڑپ ذوالحجہ ۶۶ھ/جولائی ۶۸۶ء میں ہوئی، لیکن اگلے مہینے مختار کے حمایتیوں نے ابراہیم بن الاَشْتَر کے زیر قیادت عبیداللہ کو دریائے خازر کے کنارے شکست فاش دی ۔ اس کے بعد پانچ سال تک عراق پر مُصْعَب بن الزُّبَیر کی حکومت قائم رہی، جن کے سپہ سالار المُهَلَّب بن ابی صُفْرہ نے رمضان ۶۷ھ/اپریل ۶۸۷ء میں بصرے کی

فوج کی مدد سے مختار کے لشکر کو حَرُوراء کے مقام پر شکست دی اور کوفے پر قبضہ کر لیا۔ عراق سے نمٹنے کے لیے آزادی عمل حاصل کرنے کی خاطر عبدالملک نے ۶۹ھ/۶۸۹ء میں بوزنطی شہنشاہ سے دس سال کے لیے صلح کر لی، جس کی رو سے اس نے خلیفہ سے ایک سالانہ خراج کے عوض بنو المردات کو شام کے علاقے سے منتقل کر کے روم کی سرزمین میں آباد کر دیا۔ اس صلح کے فوراً بعد عبدالملک مُصعَب کے مقابلے کے لیے دمشق سے روانہ ہو گیا، لیکن اسے ایک بغاوت کی وجہ سے، جو دارالحکومت میں اس کے ایک رشتے دار عمرو بن سعید الاَشْدَق [رک بآں] کی قیادت میں برپا ہو گئی تھی، واپس آنا پڑا۔ الاَشْدَق اپنی جائے سکونت میں حصار بند ہو گیا تھا، لیکن خلیفہ کی آمد پر جان بخشی اور آزادی کا وعدہ لے کر اس نے ہتیار ڈال دیے۔ بہر کیف عبدالملک نے اسے قابل اعتماد نہ سمجھا اور کچھ مدت کے بعد اسے پکڑ بلایا اور عام روایت کے مطابق اپنے ہاتھ سے قتل کر دیا۔ اگلے سال (۷۰ھ/۶۹۰ء) مُصعَب کے خلاف از سر نو مہم اختیار کی گئی۔ الجزیرہ میں دونوں فوجیں آمنے سامنے ہو لیں، لیکن نتیجہ کچھ نہ نکلا۔ تیسرے سال عبدالملک نے قَرقِیسِیَہ میں چند ماہ کے لیے زُفَر کا محاصرہ کیا۔ قرقیسیہ کی تسخیر کے بعد اس نے الجزیرہ کے شمالی حصے پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ اندریں اثنا اسے بنو قیس کی طرف سے کمک مل گئی اور اس نے عراق پر چڑھائی کر دی۔ مُصعَب اور ابن الاَشْتَر کو شکست ہوئی اور دونوں مارے گئے (جمادی الاولیٰ یا الآخرہ ۷۲ھ/اکتوبر - نومبر ۶۹۱ء)۔ المُہلَّب بصرے کی افواج کے ساتھ خارجیوں کے خلاف لڑ رہا تھا۔ اہل عراق کی اکثریت اس جنگ و جدال سے تنگ آ گئی تھی، جس میں انھیں تکلیف اور نقصان کے سوا اور کچھ حاصل نہ ہوا۔ خلیفہ کوفے میں داخل ہوا تو ساری ولایت نے اس کی اطاعت قبول کر لی۔ اس کے فوراً بعد خلیفہ نے دو ہزار شامیوں کا ایک لشکر الحجاج کی زیر قیادت ابن الزبیرؓ کے خلاف مکے کو روانہ کیا۔ طائف میں کچھ دن قیام کرنے کے فوراً بعد الحجاج نے یکم ذوالقعدہ ۷۲ھ/۲۵ مارچ ۶۹۲ء کو مکے کا محاصرہ کر لیا۔ چھے ماہ اور کچھ دن بعد ابن الزبیرؓ نے میدان جنگ میں لڑتے ہوئے شہادت پائی اور اہل شہر نے الحجاج کے سامنے ہتیار ڈال دیے (۱۷ جمادی الاولیٰ ۷۳ھ/ ۴ اکتوبر ۶۹۲ء)۔ الحجاج کو اس فتح کے صلے میں حجاز کا والی بنا دیا گیا۔

عراق کی بازیابی سے عبدالملک کے سامنے خارجیوں کے خلاف فوری اقدامات کرنے کی ضرورت پیدا ہو گئی۔ کوفے اور بصرے کی متحدہ افواج نے ابتدائی ناکامی کے بعد ۷۳ھ/۶۹۲-۶۹۳ء میں مُشقّر کے مقام پر یمامہ کے نجدیہ [خوارج] کو شکست دی، لیکن ایران کے زیادہ خطرناک اور زیادہ جنونی ازارقہ سے عہدہ برا ہونے کا سوال بہت پیچیدہ تھا۔ جنگ سے تھکے ہوئے مُقاتلہ [سپاہیوں] نے المہلّب کے زیر قیادت بھی اس کام کے لیے اپنی اہلیت کا کچھ اچھا ثبوت پیش نہ کیا، تاآنکہ عبدالملک نے الحجاج کو حجاز سے تبدیل کر کے کوفے کا والی بنا دیا۔ اس کی سرگرم اور سخت گیر پشت پناہی کے بل پر المہلّب کو تین سال کی معرکہ آرائی کے بعد ازارقہ کی بیخ کنی میں کامیابی حاصل ہو گئی۔ دریں اثنا الجزیرہ میں شَبیب کے زیر قیادت بنو ربیعہ کے خارجیوں کی ایک نئی بغاوت رونما ہو گئی۔ انھوں نے کوفے کے علاقے پر چڑھائی کر کے مدائن پر قبضہ کر لیا (۷۶-۷۷ھ/۶۹۵-۶۹۶ء)۔ جب کوفے کے مقاتلہ، جنھیں ایران سے واپس بلایا گیا تھا، شبیب کو خود اپنے شہر پر قبضہ جمانے سے نہ روک سکے تو الحجاج نے چار ہزار شامی فوج اس کام پر لگا دی۔ اس نے حملہ آوروں کو شہر سے نکال باہر کیا، شبیب کو ہلاک کر دیا (۷۷ھ کا آخر/۶۹۷ء کا آغاز) اور پھر طبرستان میں ازارقہ کی عرب جماعت کا زور توڑنے کے لیے مصروف کار ہو گئی۔ اسی سال

(۷۷ھ/۶۹۶ء) خراسان میں فتنہ و فساد کی آگ بھڑک اٹھی اور عبدالملک نے یہ ولایت بھی الحجاج کی تحویل میں دے دی ۔ الحجاج نے المہلّب کو اپنا نائب بنا کر وہاں کی حکومت اس کے سپرد کر دی ۔ کچھ عرصے بعد المہلّب نے وسط ایشیا کی مہمات از سر نو شروع کر دیں ۔ ابھی اسے کوئی نمایاں کامیابی حاصل نہ ہوئی تھی کہ وہ ۸۲ھ/۷۰۱ - ۷۰۲ء میں فوت ہو گیا ۔ اس کی جگہ اس کا بیٹا یزید والی بنا ۔ انہیں دنوں عبدالرحمٰن بن محمّد بن الاشعث، والی سجستان، کوفے اور بصرے کی افواج لے کر افغانستان میں لڑ رہا تھا ۔ عراق کے والی [الحجاج] کی نکتہ چینیوں سے برافروختہ ہو کر ابن الاشعث اور "اشراف" نے بغاوت کا علم بلند کر دیا (۸۱ھ/۷۰۰ - ۷۰۱ء) اور عراق کو واپس آ گئے۔ شامی فوج کی مختصر سی جمعیت اور اس کے حامی صوبے کی متحدہ افواج کا مقابلہ نہ کر سکے اور کچھ عرصے کے لیے حالات نے بہت نازک صورت اختیار کر لی، لیکن شام سے کمک آ جانے پر باغیوں کو دیر الجماجم پر شکست ہوئی (جمادی الآخرہ ۸۲ھ/۷۰۱ء)، پھر نہر دجیل کے کنارے مَسْکِن کے مقام پر انہیں مکمل ہزیمت دی گئی (شعبان ۸۲ھ/اکتوبر ۷۰۱ء) اور بقیۃ السیف کو تعاقب کر کے سجستان اور خراسان میں دھکیل دیا گیا، جہاں یزید بن المہلّب نے انہیں منتشر کر دیا (۸۳ھ/۷۰۲ء) ۔ اسی سال الحجاج نے شامی افواج کے لیے واسط میں ایک نئی چھاؤنی تعمیر کرائی ۔ یہ ضمنی واقعہ بنو امیہ کی خلافت اور عرب سلطنت کی تاریخ میں ایک موڑ ثابت ہوا ۔ اس کے بعد سے شام کی مستقل افواج قابضہ عراق میں مقیم ہو گئیں، اور کوفے اور بصرے کے مقاتلہ (فوجی سپاہیوں) کو کبھی جنگ کے لیے نہ بلایا گیا ۔ الحجاج نے مزید بارہ سال تک جبر و تشدد کے بل پر ملک کا امن و امان برقرار رکھا اور عراق کی آئندہ اقتصادی خوشحالی کی بنیادیں استوار کر دیں، لیکن عرب قبائل، خصوصاً وہ جو کوفے میں رہتے تھے، اس سے سخت [illegible] رہے؛

۷۷ھ/۶۹۶ء میں بوزنطیوں سے پھر جنگ شروع ہو گئی کیونکہ قیصر روم نے مسلمانوں کے نئے طلائی سکّے کو، جسے عبدالملک نے مضروب کیا تھا، جائز سکّہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا ۔ شامی افواج نے خلیفہ کے بھائی محمد کے زیر قیادت آناطولی اور ارمینیہ میں یلغاریں کر کے معمولی سی کامیابیاں تو حاصل کیں، لیکن وہ کسی علاقے پر قابض نہ ہو سکیں، تاہم ان مہمات نے آئندہ ہونے والی یلغاروں کا راستہ کھول دیا ۔ شمالی افریقیہ میں مقاتلۂ مصر نے حسّان بن النّعمان کی سرکردگی میں افریقیہ کے جنوبی اقطاع از سر نو فتح کیے، بحری فوج کی مدد سے قرطاجنہ (Carthage) تک قدم بڑھائے، بوزنطیوں کے کمکی بحری بیڑے کو شکست دی، قرطاجنہ پر قبضہ جمایا اور مزید فتوحات کے لیے قیروان میں ایک مضبوط فوجی چھاؤنی قائم کر لی ۔

اگرچہ عبدالملک اندرونی خلفشار اور بیرونی جنگوں کی وجہ سے نہایت مصروف رہتا تھا، تاہم مملکت کے نظم و نسق کو بہتر بنانے پر پوری توجہ دیتا تھا ۔ قبائل کے انتشارآفریں رجحانات کا علاج یہ تھا کہ مرکزیت قائم کی جائے، چنانچہ اِس مقصد کے لیے مختلف قسم کی اصلاحات نافذ کی گئیں ۔ ان میں اہم ترین اصلاحی اقدام یہ تھا کہ دیوان میں حسابات کے اندراج کے لیے یونانی اور فارسی کی جگہ عربی زبان رائج کر دی گئی ۔ یہ اقدام ولایتوں کے مختلف اور جداگانہ نظام محصولات کو از سر نو منظم کرنے، ان میں یکسانیت پیدا کرنے اور نظم و نسق کو خالص اسلامی ڈھب پر لانے کے لیے پہلا قدم تھا ۔ اس منصوبے کے خطوط اس وقت اور واضح ہو گئے جب خالص اسلامی طلائی سکّہ جاری کرنے کا فیصلہ کیا گیا؛ چنانچہ بوزنطی دینار کی جگہ، جس پر قیصر کی تصویر ہوتی تھی، ایک اسلامی دینار رائج کیا گیا جس پر قرآن پاک کی آیات نقش تھیں ۔ گو بعد کے تذکروں میں بنو امیہ کی عموماً اور الحجاج کی خصوصاً مخالفت کی گئی ہے، لیکن اس

حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ پہلی پشت کے ان مسلمان حکمرانوں پر، جنھوں نے بچپن ہی سے مسلمان ہونے کی حیثیت سے تربیت حاصل کی تھی، اسلام کا اثر بہت زبردست تھا۔ ایک اور دور رس اصلاح یہ کی گئی کہ قرآن مجید کا مشکول و منقوط نسخہ تیار کیا گیا۔ مشہور یہی ہے کہ یہ کام حجاج نے کیا تھا۔ علماے کوفہ نے اس کی مخالفت کی اور ابن مسعودؓ کی قراءت پر جمے رہے۔ عبدالملک کا ایک کارنامہ یہ بھی ہے کہ اس نے القدس میں قُبّة الصَّخرة [رک بآں] تعمیر کرایا۔

اس کے عہد کے آخری سال خوشحالی اور امن و استحکام کے سال تھے۔ اسے اگر کوئی پریشانی تھی تو صرف جانشینی کے سوال پر تھی۔ مروان نے اپنے بھائی عبدالعزیز کو عبدالملک کا جانشین نامزد کر دیا تھا، لیکن عبدالملک چاہتا تھا کہ اسے ہٹا کر اپنے بیٹوں یعنی ولید اور سلیمان کو اپنا جانشین بنائے۔ اس سوال پر بنو امیّہ میں جو تفرقہ رونما ہونے والا تھا اسے قدرت کے ہاتھ نے اس طرح ٹال دیا کہ جمادی الاولیٰ ۸۶ھ/ مئی ۷۰۵ء میں عبدالملک کی وفات (شوال ۸۶ھ/ اکتوبر ۷۰۵ء) سے صرف پانچ ماہ پہلے عبدالعزیز کا مصر میں انتقال ہو گیا اور عبدالملک کا بڑا بیٹا الولید [اوّل] [رک بآں] باپ کا جانشین بنا۔

مآخذ : (۱) الطّبری، البلاذری، الیعقوبی، المسعودی، ابن الاثیر وغیرہم کی عام تاریخیں؛ (۲) ابن سعد، ۵ : ۱۶۵ تا ۱۷۵؛ (۳) الاغانی، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن قتیبہ : عُیون الاخبار، بمدد اشاریہ؛ (۵) خلافت اسلامیہ کے متعلق عام تاریخیں (نیز رک بہ بنو امیہ، در تکملہ)؛ (۶) *Catalogue of the Arab-Sassanian Coins : J. Walker in the B.M.*، نیز بنو امیہ کے سکّوں کے متعلق دیگر فہرستیں؛ (۷) ابن الطقطقی : الفخری، طبع Derenbourg، ص ۱۶۷ تا ۱۷۳؛

(H. A. R. GIBB)

* **عبدالملک بن نوح** : رک بہ سامانیہ۔

* **عبدالملک بن ہشام** : رک بہ ابن ہشام۔

⊛ **عبدالنبی** : (شیخ صدر)، ابن شیخ احمد بن شیخ عبدالقدوس، اصل وطن اندری (علاقۂ گنگوہ) تھا۔ شیخ عبدالقدوس گنگوہی (م ۹۴۴ھ) جن کا خاندان مشائخ میں نامور تھا (منتخب التواریخ، ۳ : ۷۹)، صاحب معرفت و تقوی اور مقبول عام بزرگ تھے اور ان کا تعلق سلسلۂ چشتیہ سے تھا اور سکندر لودھی (۱۴۸۹ء تا ۱۵۱۷ء) ان کا بہت احترام کرتا تھا۔ [شیخ عبدالنبی کو یہ سب فضائل ورثے میں ملے تھے۔ انھیں اپنے زمانے کا بڑے سے بڑا اعزاز بھی ملا، لیکن انھیں مختلف وجوہ سے بہت سی آزمائشوں سے بھی گزرنا پڑا۔ ان کی شخصیت متنازع فیہ ہے اور نزاع کے فریقوں نے اپنے اپنے دلائل کی بنا پر انھیں برا اور اچھا کہا ہے۔ بہرحال وہ عہد اکبری کی جلیل القدر شخصیتوں میں سے تھے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ زمانہ مؤلف کی کسی تبدیلی کی صورت میں ان کے متعلق اچھی رائے قائم کرنے پر مجبور ہو جائے۔ فی الحال محمد حسین آزاد کی رائے ہی مقبول ہے]۔

شیخ عبدالنبی کا دل ابتدا میں عبادت اور ریاضت کی طرف بہت مائل تھا۔ ابتدائی تحصیلات کے بعد مکۂ معظمہ چلے گئے اور وہاں کے علما سے علم حدیث پڑھا (اخبار الاخیار، ص ۲۱۳)۔ دادا اور باپ کی طرح یہ بھی پہلے سلسلۂ چشتیہ ہی سے متعلق اور اس سلسلے کے بزرگوں کی طرح سماع کے قائل تھے، لیکن مکۂ معظمہ سے واپسی پر شیخ عبدالنبی نے سماع کے خلاف ایک رسالہ لکھا، جو اپنے والد کے رسالے "دربارۂ جواز سماع" کی تردید میں تھا۔ اس پر باپ بیٹے میں کچھ تلخی پیدا ہوئی، جو بیٹے کی شہرت کا باعث بنی (منتخب التواریخ، ۳ : ۸۰)۔ شیخ نے اپنے بزرگوں کے طریق کے خلاف محدثین کا طریقہ اختیار کیا۔ وہ تقوی، پرہیزگاری، طہارت اور پاکیزگی پر زور دیتے تھے اور عبادت ظاہری کے علاوہ ان کا اکثر وقت درس و تدریس

اور وعظ و نصیحت میں گزرتا تھا ۔ جلال الدین اکبر کے وزیر کل مظفر خان کی سفارش سے ۹۷۲ھ میں وہ صدر الصدور کے عہدے پر متعین کیے گئے (اخبار الاخیار، ص ۲۱۲) ۔ مدد معاش اور معاف کی جاگیروں کا عطا کرنا ان کے اختیار میں تھا (منتخب التواریخ، ۳ : ۸۰) ۔

جلال الدین اکبر ابتدا میں شیخ صدر کی بہت تعظیم کرتا تھا اور کبھی کبھی علم حدیث کے درس میں شرکت کرنے کے لیے ان کے گھر بھی جایا کرتا ۔ ایک دفعہ اس نے شیخ صدر کے جوتے اٹھا کر ان کے سامنے رکھے؛ پھر شاہزادۂ سلیم کو ان کا شاگرد بنایا ۔ ان کی تلقین و تعلیم اور فیض صحبت سے اکبر کا یہ حال ہوا کہ نماز با جماعت کی پابندی کے علاوہ اذان بھی خود دیتا اور امامت کا فرض انجام دیتا اور مسجد میں اپنے ہاتھ سے جھاڑو دیتا ۔ مآثر الامراء (۲ : ۵۶۱) میں لکھا ہے کہ اکبر عالم شباب میں جشن سالگرہ کے موقع پر ایسا لباس پہن کر محل سرا سے باہر آیا جس پر زعفران کے چھینٹے دیے ہوئے تھے ۔ شیخ صدر نے منع کیا اور اس شدت سے کہ عصا کا سرا بادشاہ کے جامے کو جا لگا، لیکن بادشاہ نے از راہ عقیدت اسے برداشت کر لیا ۔

اس شدت اور درشتیِ مزاج کے (جو ان کی طبیعت کا حصہ بن چکی تھی) برے اثرات نکلنے لگے اور ان کے خلاف بے اطمینانی بڑھتی گئی ۔ انہیں دنوں میں حکم ہوا کہ مسجدوں کے امام جب تک اپنی مدد معاش اور جاگیروں کے فرمان پر صدر الصدور کی تصدیق اور دستخط حاصل نہ کر لیں اس وقت تک وہ آمدنی پانے کے مستحق نہ ہوں گے ۔ اس سلسلے میں لوگوں کو صدر الصدور تک رسائی کی سخت ضرورت تھی اور کہا جاتا ہے کہ اس ضمن میں شیخ صدر کے متوسلین رشوتیں لینے لگے تھے ۔ یہ شکایات اکبر کے کانوں تک متواتر پہنچتی رہیں، جس کے نتیجے میں اس نے صدر الصدور کا عہدہ ختم کر دیا اور یہ کام صوبائی سطح پر ایک ایک امیر کے سپرد کر دیا گیا ۔

اس سے بڑھ کر جس چیز نے شیخ صدر کو نقصان پہنچایا وہ مخدوم الملک کا عناد اور دربار کا نیا رنگ تھا ۔ مخدوم الملک [رک بآں] نے عبادت خانے کے مباحثوں میں ان پر نکتہ چینی شروع کر دی اور ان کے خلاف رسالے لکھے، جن میں اس قسم کی باتیں تھیں کہ شیخ عبدالنبی نے میر حبش پر رفض کا الزام اور خضر خان شروانی پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شان میں گستاخی کی تہمت لگا کر انہیں ناحق مروا ڈالا ۔ مخدوم الملک نے اس بنیاد پر بھی ان پر حملہ کیا کہ شیخ صدر والد کے نافرمان ہیں، کیونکہ انہوں نے اپنے والد کے خلاف رسالہ (در حرمت سماع) لکھا ہے اور کہا کہ والد کے نافرمان کے پیچھے نماز جائز نہیں ۔ جواباً صدر الصدور نے بھی مخدوم الملک کے خلاف بہت کچھ کہا ۔

قدرتی بات ہے کہ ان باتوں سے مذہبی فضا مکدر ہوئی ۔ ابوالکلام آزاد نے (بحوالۂ بداؤنی) تذکرہ میں اس تکدر کا باعث مخدوم الملک اور صدر الصدور کی شخصی کوتاہیوں کو قرار دیا ہے اور حضرت مجدد الف ثانیؒ کی یہ رائے نقل کی ہے : "ہر فتورے کہ در زمان ما در ترویج ملت و دین ظاہر گشتہ از شومی علمایے سوء است کہ فی الحقیقت شرار مردم و لصوص دین اند" ۔

ادھر ابوالفضل اور فیضی اور دوسرے آزاد خیال لوگ اکبر کو علما کے خلاف بھڑکانے میں لگے ہوئے تھے اور ہندو اثرات بھی کارفرما تھے کہ ان لوگوں کو شان پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں گستاخی کرنے والے ایک ہندو کا واقعہ ہاتھ آ گیا، جسے مذکورہ جرم میں صدر الصدور نے قتل کی سزا دی تھی ۔ یہ شخص اکبر کی ہندو رانی جودھا بائی کا پروہت بھی تھا؛ چنانچہ غیر مسلم شاتم رسول ؐ کے معاملے میں فقہی سوال اٹھا کر بادشاہ کو بدظن کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ شیخ عبدالنبی

نے قتل سے پہلے بادشاہ سے مشورہ نہیں لیا۔ ان وجوہ سے اکبر بہت خفا ہوا اور پھر ایک محضر تیار کرا کے ایک فرمان کے ذریعے علما کے انتظامی و سیاسی اقتدار کا خاتمہ کر دیا (نیز رک بہ اکبر؛ مخدوم الملک)۔

اس کے بعد مخدوم الملک اور شیخ عبدالنبی دونوں کو مکۂ معظمہ روانہ کر دیا گیا۔ حرمین شریفین سے ان کی واپسی بھی اکٹھی ہوئی۔ ادھر ان کے بداندیش ان کے بارے میں بادشاہ تک ہر قسم کی خبریں پہنچاتے رہے۔ آخر حکم ہوا کہ وہ فتح پور سیکری کے دربار میں حاضر ہوں۔ اکبر کی بے دینی اور بد اعتقادی کے متعلق جو جو باتیں شیخ صدر کی وجہ سے مکے اور مدینے میں مشہور ہوئی تھیں وہ بھی اکبر تک پہنچ چکی تھیں، جس کی وجہ سے وہ بے حد مشتعل تھا۔ غالباً ابوالفضل وغیرہ کے ایما سے ان کے خلاف کارروائی کا فیصلہ ہوا اور اس کے لیے مقدمہ یہ قائم ہوا کہ سفر میں اہل قافلہ اور وہاں کے علما و شرفا کے لیے جو رقوم دی گئی تھیں ان کا حساب دیں۔ تحقیقات پر شیخ ابوالفضل کو مقرر کیا گیا اور صدر الصدور کو اسی کی حراست میں دے دیا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اسی دوران میں ۹۹۲ھ میں سازش کے تحت گلا گھونٹ کر انہیں مروا ڈالا گیا (مآثر الامرا، ۲: ۵۶۴)۔

مآخذ: (۱) بداؤنی: منتخب التواریخ، طبع کبیر الدین احمد وغیرہ، کلکتہ ۱۸۶۵ء - ۱۸۶۹ء؛ (۲) شاہنواز خان: مآثر الامرا، ج ۲، کلکتہ ۱۳۰۹ھ؛ (۳) ابو الکلام آزاد: تذکرہ، ۱۹۱۹ء؛ (۴) محمد حسین آزاد: دربار اکبری، لاہور ۱۹۴۸ء؛ (۵) عبدالحق: اخبار الاخیار، دہلی ۱۹۱۳ء؛ (۶) محمد اکرام: رود کوثر، مطبوعۂ لاہور۔

(ا - د - ارشد [و ادارہ])

* **عبدالواحد بن علی التمیمی**: المراکشی، ابو محمد المغربی، ایک وقائع نگار، جس کا تعلق تیرھویں صدی عیسوی کے اوائل سے ہے۔ وہ ۷ ربیع الآخر ۵۸۱ھ/ ۸ جولائی ۱۱۸۵ء کو مراکش میں پیدا ہوا۔ اس کے سوانح حیات کے بارے میں خود اس نے جو کچھ کہیں کہیں تحریر کر دیا ہے اسے یکجا کر کے ہم کسی حد تک اس کے حالات زندگی ضبط کر سکتے ہیں؛ اس کے علاوہ مزید اطلاعات موجود نہیں۔ وہ کم عمری ہی میں اپنے مولد کو چھوڑ کر فاس چلا گیا، جہاں اس نے تعلیم حاصل کی۔ اندلس جانے سے پہلے وہ کئی مرتبہ الموحدون کے اس پایۂ تخت میں آتا جاتا رہا۔ ۶۰۵ھ/ ۱۲۰۸-۱۲۰۹ء میں وہ اشبیلیہ میں رہا؛ پھر دو برس تک قرطبہ میں قیام کیا؛ اس کے بعد مختصر سے عرصے کے لیے مراکش میں واپس آیا؛ پھر اس نے اشبیلیہ میں مستقل سکونت اختیار کر لی، جہاں کے الموحد والی نے اسے اپنی ملازمت میں لے لیا۔ ۶۱۳ھ/ ۱۲۱۷ء کے آخر میں وہ مشرق کی سیاحت کے لیے روانہ ہوا؛ پہلے افریقہ میں اور پھر مصر میں وارد ہوا؛ بعدازاں بظاہر اپنی زندگی کے خاتمے تک مشرق ہی میں رہا۔ وہ خود لکھتا ہے کہ ۶۱۷ھ/ ۱۲۲۰ء میں وہ مصر صعید میں اور تین سال بعد مکے میں تھا۔ اس نے ۶۲۱ھ/ ۱۲۲۴ء میں اپنی کتاب المعجب فی تلخیص اخبار المغرب غالباً بغداد میں تالیف کی۔ اس کتاب کو ڈوزی R. Dozy نے، بعنوان *The History of the Almohads* (لائیڈن ۱۸۴۷ء؛ طبع ثانی ۱۸۸۱ء) شائع کیا (فرانسیسی ترجمہ از E. Fagnan، الجزائر ۱۸۹۳ء)۔

المعجب میں ہمیں اکثر بنو عبدالمؤمن کے عہد تک المغرب کے مسلمانوں کی تاریخ کا دلچسپ خلاصہ ملتا ہے۔ مصنف اس خاندان کے حالات زیادہ تفصیل سے بیان کرتا ہے اور واقعات نگاری میں الموحدون کے سرکاری تذکروں کی بہ نسبت اپنے حافظے پر زیادہ اعتماد کرتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس خاندان کے ابتدائی دور کے واقعات قلم بند کرتے وقت اندلس کے تذکرہ نگار اور محدث الضّبّی کی بعض تصانیف تک اس کی رسائی تھی۔

عبدالواحد کی کتاب کی اہمیت اس لیے بھی بڑھ گئی ہے کہ اس میں اس دور اور خصوصاً اندلس کے ملوک الطوائف کے سو سال کی ادبی تاریخ کے متعلق بیش بہا مواد موجود ہے۔

مآخذ: (۱) Pons Boigues: Ensayo biobib-liografico، ص ۲۱۳؛ (۲) براکلمان، ۱: ۳۹۲ و تکملہ، ۱: ۵۵۵؛ [(۳) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ، مع مآخذ].

(E Levi-Provençal)

* **عبدالواحد الرّشید:** رکّ بہ الموحّدون

* **عبدالواد:** (بنو عبدالواد یا زیانیہ یا بنو زیان)، ایک بربر خاندان، جس کا دارالحکومت ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے نصف اول سے دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی تک تِلِمْسان (رکّ بآں) رہا اور جس نے مزاحمت کے باوجود اپنا دائرۂ اقتدار المغرب کے وسط تک (موجودہ مراکش کی سرحدوں سے بجایہ (Bougie) کے طول بلد تک) وسیع کر لیا۔

ابن خلدون کے قول کے مطابق بنو عبدالواد "نسل ثانی" کے زناتہ تھے۔ بنو مرین، بنو توجین، بنو راشد اور بنو مزاب کی طرح بنو عبدالواد کا تعلق بھی زناتہ کی عظیم و اہم شاخ بنو وَاسِیْن سے تھا۔ اپنے ہمسایوں اور رشتے داروں، یعنی بنومَرین اور بنو توّجین کی طرح یہ بھی خانہ بدوشانہ زندگی بسر کرتے تھے اور انہوں نے ایک زمانے میں ایک وسیع علاقے پر قبضہ کر لیا تھا، جو اَوْراس تک پھیلا ہوا تھا۔ بنو ھلال کے حملے (پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی) کی وجہ سے انھیں یہ علاقہ چھوڑ کر مشرق کی طرف بھاگنا پڑا اور ان کی جگہ عرب خانہ بدوشوں نے لے لی۔ اب بنوواد موجودہ صوبۂ وَھران (Oran) کے بلند ہموار میدانوں پر جا کر آباد ہو گئے۔ جب چھٹی/بارھویں صدی میں اس ملک پر الموحدون قابض ہو گئے تو ان کے دن بھی پھر گئے۔ یہ لوگ خلیفۂ مراکش کے وفادار اور کارآمد حلیف ثابت ہوئے، خصوصاً جس زمانے میں المرابطون کے بنو غانیہ نے خوفناک قتل و غارت سے افریقہ اور وسطی المغرب میں تباہی مچا رکھی تھی (۵۸۱ھ/۱۱۸۵ء تا ۶۰۰ھ/۱۲۰۳ء)۔ انہوں نے الموحدون کے عساکر کی مدد کی اور مناسب صلہ بھی پایا۔ انہوں نے تلمسان کا دفاع بڑی کامیابی سے کیا۔ اس سے شہر کی آبادی، تجارت اور رونق میں اضافہ ہوا کیونکہ قرب و جوار کے تمام مراکز تباہ ہو چکے تھے اور ان کی آبادی نقل مکانی کر گئی تھی۔ ۶۳۳ھ/۱۲۳۵ء میں بنو عبدالواد کے سردار یَغْمَراسن (زیادہ صحیح یَغْمُراسن) بن زیان کو خاندان کی تمام شاخوں کی سرداری اپنے بھائی سے وراثت میں ملی۔ جب ان سب شاخوں نے اس منصب کی منظوری دے دی تو الموحدون کے خلیفہ الراشد نے ایک شاہی فرمان سے اس کی توثیق کر دی۔

یغمراسن، جو پہلے ایک زبردست خانہ بدوش گروہ کا شیخ تھا اور مقررہ موسموں میں اپنے لوگوں اور ان کے ریوڑوں کو صحرا سے صوبۂ وَھران کے میدانوں کی طرف لے جایا کرتا تھا اور صرف زناتہ قوم کی بربر بولی بول سکتا تھا، اب ایک طاقتور ریاست کا بادیہ نشین فرمانروا بن گیا۔ مزید برآں اس میں ایک بانی سلطنت کے اوصاف موجود تھے، یعنی عزم و ہمت، اپنے ساتھیوں کو متحد اور اپنے ساتھ وابستہ رکھنے کی صلاحیت، سیاسی بصیرت، شان و شکوہ کا ذوق اور فیاضی کے خاص انداز۔ اس کی مدت سلطنت اڑتالیس برس سے کم نہ تھی (۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء تا ۶۸۱ھ/۱۲۸۳ء)۔ اس دوران میں اسے بھی ان خطرات کا مقابلہ کرنا پڑا جو کسی زمانے میں بھی ریاست تلمسان کے سر سے نہیں ٹلے۔ ان خطرات کے منابع دو تھے: ایک تو دور خانہ بدوشی کی میراث، یعنی وہ قبائلی رقابتیں جنھوں نے بربر کو بربر کا دشمن بنا رکھا تھا؛ دوسرے نئے حالات و واقعات، جن سے بنو عبدالواد دوچار ہوئے اور ان کے عواقب و لوازم۔ اس نے

ایک باج گزار کی حیثیت سے اپنے فرض کو پورا کیا اور بنو مرین کے مقابلے میں، جو فاس کے مالک بن چکے تھے، الموحدون کے آخری خلیفہ کی امداد کی۔ الموحدون کے خاتمے (۶۴۶ھ/۱۲۴۸ء) کے بعد اس کا بنو مرین سے براہ راست سامنا ہوا۔ پہلے بھی ان دونوں خاندانوں میں طویل عرصے تک مخاصمت رہی تھی؛ اب ان کی سلطنتیں قائم ہونے کے بعد جنگ کے امکانات اور زیادہ ہو گئے۔ یہ آپس میں رشتے دار تھے اور ہمسائے بھی، لہذا پرجوش حریف بھی۔

یہ وہ بڑے بڑے واقعات تھے جنھوں نے بنو عبدالواد کی خارجی تاریخ کی روش معین کی۔ یغمراسن اپنی پیش بینی سے ان کا ظہور دیکھ چکا تھا۔ روایت ہے کہ اس نے بستر مرگ پر اپنے بیٹے عثمان کو دوسری طاقتوں کے روبرو یہ طرز عمل اختیار کرنے کی وصیت کی تھی: المغرب کے بنو مرین کے مقابلے میں قطعی دفاعی رویہ اور تونس کی حفصی حکومت کے مقابلے میں جب بھی موقع ملے پیش دستی اور اپنی سلطنت کی توسیع۔ اس سیاسی وصیت کے علاوہ یغمراسن کے جانشین خود اس کے عمل سے بھی بہت کچھ سیکھ سکتے تھے، مثلاً اس نے زناتہ کے اور اپنے رشتے دار قبائل، یعنی مغراوہ اور بنو توجین، کے مقابلے کے وقت انتہائی ثابت قدمی کا مظاہرہ کیا تھا، جو وسطی المغرب میں آباد تھے؛ اسی طرح اس نے شمالی افریقہ اور جزیرہ نمائے اندلس کو بنو مرین کے حملوں سے بچانے کے لیے سلطان غرناطہ اور قشتالہ (Castile) کے عیسائی بادشاہ سے اتحاد ثلاثہ کا معاہدہ کر لیا تھا کیونکہ بنو مرین ان تینوں کے مشترک دشمن تھے۔

بنو عبدالواد کی تاریخ کا سب سے نمایاں واقعہ تلمسان کے مقابلے میں فاس کی جد و جہد اور تلمسان پر اس کے مغربی ہمسائے، یعنی بنو مرین، کا حملہ ہے۔ تلمسان کو ختم کیے بغیر بنو مرین کی پیش قدمی شمالی افریقہ میں ناممکن تھی اور یہی وہ واقعہ ہے جس سے بنو عبدالواد کی تاریخ کے ادوار کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔ پہلا قابل ذکر واقعہ عثمان بن یغمراسن کے عہد حکومت میں تلمسان کا طویل محاصرہ تھا، جو مرینی سلطان ابو یعقوب المنصور نے کیا اور جس کے دوران میں اس نے اس شہر کی پوری طرح ناکہ بندی کر کے آٹھ سال (۶۹۸ھ/۱۲۹۸ء تا ۷۰۶ھ/۱۳۰۶ء) کے لیے اس کا تعلق باقی دنیا سے منقطع کر دیا اور المنصور کے نام سے ایک چھاؤنی بنانی شروع کی (رک بہ ابو زیّان اول)؛ لیکن تلمسان پھر بھی فتح نہ ہو سکا۔ ابو حمّو اول (رک باں) کے عہد میں بنوعبدالواد کی سلطنت کی حدود مشرق کی طرف اور پھیل گئیں۔ اس کے بعد مرینی بادشاہ ابوالحسن (رک بہ ابو تاشفین) نے شہر پر حملہ کر کے ۳۰ رمضان ۷۳۷ھ/ ۲ مئی ۱۳۳۷ء کو یورش کر کے تلمسان پر قبضہ کر لیا۔ اس شہر پر دس برس تک مراکشیوں کا قبضہ رہا، تا آنکہ ۷۴۹ھ/۱۳۴۸ء میں دو بھائیوں، ابوسعید اور ابوثابت، نے اسے خارجی اقتدار سے آزاد کرا لیا، لیکن ۷۵۳ھ/ ۱۳۵۲ء میں مرینی سلطان ابوعنان [طبقات سلاطین اسلام، مترجمۂ عباس اقبال، تہران ۱۳۱۲ھ، ص ۵۰، میں ابو عینان] نے اسے پھر چھین لیا اور اس کے بعد یہ شہر ۷۶۰ھ/۱۳۵۹ء تک بنو عبدالواد کو واپس نہ مل سکا۔

مراکشی تسلط کے دو وقفوں کے باعث بنوعبدالواد کا سلسلۂ تاریخ دو دفعہ منقطع ہوا، جس کا اثر ان کے تمام شعبہ ہائے عمل میں ظاہر ہوا۔ ابو حمّو ثانی (رک باں) کے عہد (۷۶۰ھ/۱۳۵۹ء تا ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء) میں اس سلطنت کو پھر کچھ آزادی عمل نصیب ہوئی، لیکن اس کی تونس کی سمت توسیع کی کوششیں ناکام رہیں (۷۶۷ھ/۱۳۶۶ء میں بجایہ کے خلاف مہم کا نتیجہ ایک سخت نقصان رساں شکست ہوا) اور دوسری طرف بنو مرین کے حملے کا خطرہ تھوڑے تھوڑے عرصے کے بعد برابر لاحق ہوتا رہا۔ مختلف وجوہ سے بنو مرین سے لڑائی کی نوعیت بھی تبدیل ہو گئی تھی۔ ایک نواس

لیے کہ تافیلالت [رک باں] اور وادی مُلُوْیہ (مَلْوِیّہ) کے بنو مَعْقِل فاس کے خلاف ڈلمسان کے طرفدار بن گئے تھے؛ دوسرے اس لیے کہ اب بنو مَرین کا نصب العین مملکت تلمسان کی تسخیر نہ تھا بلکہ اسی خاندان (عبدالواد) کے ایک اور مدعی خلافت کی حمایت کرنا تھا تاکہ یہ مملکت ان کی باج گزار ریاست رہ جائے؛ تیسرے اس لیے کہ سلطان تلمسان اپنے پایۂ تخت کو بچانے کے قابل نہ رہا تھا، اسی لیے وہ عارضی طور پر دستبردار ہو کر اپنے خانہ بدوش حلیفوں کے ہاں پناہ گزین ہوگیا تھا.

یہ ہیں آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں تاریخ بنو عبدالواد کے بڑے بڑے واقعات۔ یہ خاندان ڈیڑھ سو برس اور بھی قائم رہا، لیکن اس زمانے میں کبھی اپنی تقدیر کا مالک نہ بن سکا۔ یہ صحیح ہے کہ اس دور میں اسے مراکش سے کوئی خطرہ نہیں رہا تھا، کیونکہ وہاں بنو مرین کی جگہ کمزور بنو وطّاس نے لے لی تھی، لیکن اب سیادت تونس میں منتقل ہوگئی تھی۔ بنو حفص [رک باں] کے آخری دو طاقتور بادشاہوں، یعنی ابو فارس (۸۲۷ھ/۱۴۲۴ء) اور عثمان (۸۷۱ھ/۱۴۶۶ء) نے اپنے خاندان کے سابق بادشاہوں کی روایت تازہ کرتے ہوئے تلمسان پر کامیاب حملے کیے اور اب انھوں نے مملکت عبدالواد کی مسند حکومت پر اپنی پسند کے باج گزار فرمانروا بٹھانا شروع کر دیے.

فرمانروایان بنو عبدالواد کی فہرست

۱۔ ابو یحیی یَغْمُراسَن بن زَیّان [بن ثابت بن محمد]	(۶۳۳ تا ۶۸۱ھ/۱۲۳۶ تا ۱۲۸۲ء)
۲۔ ابو سعید عثمان اول ابن یغمراسن	(۶۸۱ تا ۷۰۳ھ/۱۲۸۲ تا ۱۳۰۳ء)
۳۔ ابو زَیّان اول محمد بن عثمان [رک بہ ابو زیان]	(۷۰۳ تا ۷۰۷ھ/۱۳۰۳ تا ۱۳۰۸ء)
۴۔ ابو حَمّو اول موسیٰ بن عثمان [بن یغمراسن]	(۷۰۷ تا ۷۱۸ھ/۱۳۰۸ تا ۱۳۱۸ء)
۵۔ ابو تاشفین اول عبدالرحمن بن [ابی حمّو] موسیٰ [اول رک بہ ابو تاشفین]	(۷۱۸ تا ۷۳۷ھ/۱۳۱۸ تا ۱۳۳۷ء)

تسلط بنو مرین کا پہلا وقفہ (بارہ سال)

۶۔ ابو سعید عثمان ثانی بن عبدالرحمن بن یحیی بن یغمراسن (جو اپنے بھائی ابو ثابت کے ساتھ مل کر حکومت کرتا رہا)۔	(۷۴۹ تا ۷۵۳ھ/۱۳۴۸ تا ۱۳۵۲ء)

تسلط بنو مرین کا دوسرا ہفت سالہ وقفہ

۷۔ ابو حمو ثانی موسیٰ بن ابی یعقوب یوسف بن عبدالرحمن بن یحیی بن یغمراسن۔	(۷۶۰ تا ۷۹۱ھ/۱۳۵۹ تا ۱۳۸۹ء)
۸۔ ابو تاشفین ثانی عبدالرحمن بن موسیٰ [ابی حمّو ثانی] [رک بہ ابو تاشفین ثانی]	(۷۹۱ تا ۷۹۵ھ/۱۳۸۹ تا ۱۳۹۳ء)
۹۔ ابو ثابت ثانی یوسف بن عبدالرحمن۔	(۷۹۵ ۷۹۶ھ/۱۳۹۳ء)
۱۰۔ ابو الحجاج یوسف بن موسیٰ	(۷۹۵ تا ۷۹۶ھ/۱۳۹۳ تا ۱۳۹۴ء)
۱۱۔ ابو زیّان ثانی محمد بن موسیٰ۔ [رک بہ ابو زیان ثانی]	(۷۹۶ تا ۸۰۲ھ/۱۳۹۴ تا ۱۳۹۹ء)
۱۲۔ ابو محمد عبداللہ اول بن موسیٰ۔	(۸۰۲ تا ۸۰۴ھ/۱۳۹۹ تا ۱۴۰۱ء)
۱۳۔ ابو عبداللہ محمد اول بن موسیٰ۔	(۸۰۴ تا ۸۱۳ھ/۱۴۰۱ تا ۱۴۱۱ء)
۱۴۔ عبدالرحمن بن محمد	(۸۱۳ تا ۸۱۴ھ/۱۴۱۱ء)

۱۵۔ سعید بن موسیٰ۔	(۸۱۴ھ/۱۴۱۱ء)
۱۶۔ ابو مالک عبدالواحد بن موسیٰ۔	(۸۱۴ تا ۸۲۷ھ/۱۴۱۱ تا ۱۴۲۳ء)
۱۷۔ ابو عبداللہ محمد ثانی بن عبدالرحمٰن۔	(۸۲۷ تا ۸۳۱ھ/۱۴۲۳ تا ۱۴۲۷ء) (۸۳۳ تا ۸۳۴ھ/۱۴۲۹ تا ۱۴۳۰ء)
۱۸۔ ابو العباس احمد بن موسیٰ۔	(۸۳۴ تا ۸۶۶ھ/۱۴۳۰ تا ۱۴۶۱ء)
۱۹۔ ابو عبداللہ محمد ثالث المتوکل بن محمد بن یوسف	(۸۶۶ تا ۸۷۳ھ/۱۴۶۱ تا ۱۴۶۸ء)
۲۰۔ ابو تاشفین ثالث بن محمد المتوکل۔	(۸۷۳ھ/۱۴۶۸ء)
۲۱۔ ابو عبداللہ محمد رابع الثابت بن محمد المتوکل۔	(۸۷۳ تا ۹۱۰ھ/۱۴۶۸ تا ۱۵۰۴ء)
۲۲۔ ابو عبداللہ محمد خامس الثابت بن محمد رابع۔	(۹۱۰ تا ۹۲۳ھ/۱۵۰۴ تا ۱۵۱۷ء)
۲۳۔ ابو حمو ثالث موسیٰ بن محمد ثالث۔	(۹۲۳ تا ۹۳۴ھ/۱۵۱۷ تا ۱۵۲۷ء)
۲۴۔ ابو محمد عبداللہ ثانی بن محمد ثالث۔	(۹۳۴ تا ۹۴۷ھ/۱۵۲۷ تا ۱۵۴۰ء)
۲۵۔ ابو عبداللہ محمد سادس بن عبداللہ۔	(۹۴۷ھ/۱۵۴۰ء)
۲۶۔ ابو زیان ثالث احمد بن عبداللہ۔	(۹۴۷ تا ۹۵۰ھ/۱۵۴۰ تا ۱۵۴۳ء) (۹۵۱ تا ۹۵۷ھ/۱۵۴۴ تا ۱۵۵۰ء)
۲۷۔ الحسن بن عبداللہ	(۹۵۷ھ/۱۵۵۰ء)

اس سلطنت کی ناقابل علاج کمزوری، اس کے داخلی جھگڑوں اور اغیار کی حرص و ہوس نے اس کی تاریخ کے آخری دور (دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی) کو عہد محکومی و زوال بنا دیا: چنانچہ تلمسان پر پہلے ہسپانویوں کی (جو ۹۱۵ھ/۱۵۰۹ء میں صوبۂ وہران کو مسخر کر چکے تھے) سیادت قائم ہو گئی اور پھر ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء میں الجزائر کے ترکوں کا قبضہ ہو گیا۔ ہسپانویوں نے اسے دوبارہ چھین لیا، مگر کچھ عرصے کے بعد یہ پھر ترکوں کے قبضے میں چلا گیا۔ آخر میں مراکش کے بنو سعد [رک بآں] کے زیر نگین رہا اور ۹۵۷ھ/۱۵۵۰ء میں پھر ترکوں نے لے لیا۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ اپنے ہم اصل بنو مرین کے مقابلے میں بنو عبدالواد کی سلطنت آبادی، زرخیز زمینوں اور شہروں کے لحاظ سے کم مایہ تھی، بلکہ ہر لحاظ سے فروتر تھی اور اسی لیے شمالی افریقیة یا اندلس میں کسی بڑی کشور کشائی کے قابل نہ ہو سکی۔ اس کا جغرافیائی مقام بھی ایسا تھا کہ اس کے لالچی ہمسائے مشرق اور مغرب کی طرف سے اس پر چڑھ دوڑتے تھے۔ علاوہ ازیں بنو عامر اور سوید کے ہلالی قبائل جو وہران کے میدانی علاقوں پر چڑھ آئے تھے، خاص طور پر ایک مصیبت بن گئے تھے۔ تلمسان ان سے تعاون کرنے پر مجبور تھا اور یہ تعاون اس کے لیے تباہ کن تھا۔ یہ عرب جن میں ایسے سپاہی موجود تھے جنھیں باسانی مجتمع کیا جا سکتا تھا اور جو مالیہ جمع کرنے کا کام بھی کرتے تھے، اس کام کا دہرا معاوضہ وصول کرتے تھے، خاندان شاہی کے بحرانوں میں حصہ لیتے رہے اور ہمیشہ خود فائدہ اٹھاتے رہے۔ مراکش کی غلامی سے تلمسان کو انھیں عربوں نے آزاد کرایا تھا۔ مملکت عبدالواد کا بیشتر علاقہ جاگیروں (اقطاعات) کی شکل میں انھیں عربوں کے پاس چلا گیا تھا۔

گو بنو عبدالواد کے حالات اس قدر ناسازگار تھے اور وسائل آمدنی اتنے کم تھے کہ ان کے فرمانروا نہ تو بنو مرین کی طرح شان شوکت کی زندگی اختیار کر سکے اور نہ ان جیسی عظیم عمارات بنا سکے، تاہم بظاہر بطور فرمانرواؤں کے انھوں نے بنو مرین سے پہلے امتیاز حاصل کیا۔ بنو زیان کے عہد حکومت ہی سے ان کا انتظامی عملہ بنو مرین کے عملے سے زیادہ کامل تھا اور اس

کے فرائض زیادہ معین معلوم ہوتے ہیں۔ شروع میں یہ فرمانروا اپنے وزرا کا انتخاب اپنے خاندان ہی سے کیا کرتے تھے، لیکن چوتھے بادشاہ ابو حمّو اول کے عہد سے جس نے بقول ابن خلدون (تاریخ البربر، ۲: ۱۴۲، ترجمہ ۳: ۳۸۴) سلطنت کے قدیم آبائی طور طریقے بدل ڈالے اور اسے ایک باقاعدہ شاہی دربار کے آداب کا پابند بنا دیا تھا۔ وزارت کا منصب اندلسیوں کو دیا جانے لگا اور یہ سلسلہ پانچویں سلطان کے دور میں بھی باقی رہا۔ جب تلمسان پر بنومرین کا چند سالہ تسلط ہوا تو اس کے بعد یہ نیا دستور جاری ہو گیا کہ وزیر، جو بعض اوقات سلطان کا رشتے دار ہوتا تھا، بیک وقت فوج کا سپہ سالار اور نائب سلطان بھی ہوتا تھا۔ فاس میں بھی یہی دستور نافذ تھا۔ اسی سے وزیروں کو یہ ترغیب ہوتی تھی کہ اپنے بے پناہ اختیارات سے ناجائز فائدہ اٹھائیں۔ حاجب کے بارے میں یہ فرق قابل ذکر ہے کہ فاس میں تو حاجب عموماً بادشاہ کا کوئی ایسا محرم راز ہوتا تھا جس کا خاندان نہایت معمولی اور ماضی نہایت گھٹیا ہوتا تھا، لیکن تلمسان میں ایسا آدمی حاجب بنایا جاتا تھا جو قانون کا عالم ہو اور مالیات میں مہارت رکھتا ہو۔ تلمسان پر بنو مرین کے ہنگامی قبضے کے بعد حاجب کا منصب تقریباً معدوم ہو گیا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے وسط میں تلمسان پر یہ مراکشی تسلط حکومت عبدالواد کے زوال کا مظہر ہے، جس طرح کہ وہ اقتصادی و عسکری میدان میں اس کی پستی کی علامت ہے۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: العبر، ۷: ۷۲ تا ۱۳۹ (تاریخ البربر)، طبع de Slane، ۲: ۱۰۹ تا ۲۲۳، مترجمۂ de Slane، ۳: ۳۴۰ تا ۳۹۵؛ (۲) یحیی بن خلدون: بغیة الرواد فی ذکر الملوک من بنی عبدالواد، طبع و مترجمۂ A. Bel (*Hist. des Beni Abd al-Wād*)، الجزائر ۱۹۰۳ تا ۱۹۱۳ء؛ (۳) التنسی: نظم الدر و العقیان فی بیان شرف بنی [illegible] Bargès (*Hist. des Beni Zeian, Rois de Tlemcen*)، طبع پیرس ۱۸۵۲ء؛ (۴) ابن مریم: البستان فی ذکر الاولیا و العلماء بتلمسان، طبع محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۰۸ء؛ (۵) وہی کتاب، ترجمہ از F. Provenzali، الجزائر ۱۹۱۰ء؛ (۶) Leo Africanus: *Description de l'Afrique*، طبع Ch. Schefer، ج ۳، پیرس ۱۸۹۸ء؛ (۷) عبدالباسط بن خلیل، طبع و مترجمۂ R. Brunschvig (*Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XV^ème^ siecle*)، پیرس ۱۹۳۶ء؛ (۸) J. J. L. Bargès: *Complement à l'Hist. des Beni Zeian*، پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۹) وہی مصنف: *Tlemcen, ancienne capitale du royaume de ce nom*، پیرس ۱۸۵۹ء؛ (۱۰) Brosselard: *Inscriptions arabes de Tlemcen*، RAfr.، ۱۸۵۹ تا ۱۸۶۲ء؛ (۱۱) وہی مصنف: *Mémoire epigraphique et historique sur les tombeaux des Emirs Beni Zeiyan*، J.A، ۱۸۷۶ء؛ (۱۲) W. Marcais: *Musée de Tlemcen* (*Musées de l'Algerie et de la Tunisie*)، پیرس ۱۹۰۶ء؛ (۱۳) G. Marcais: *Les Arabes en Berberie*، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۱۴) وہی مصنف: *Le Makhzen des Beni Abd al-Wad* (*Bull. de la Société de géographie et d'archeologie d'Oran*)، ۱۹۴۰ء؛ (۱۵) W & G. Marcais: *Les monuments arbes de Tlemcen*، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۱۶) G. Marçais: *Tlemcen* (*Les Villes d'art célèbres*)، پیرس ۱۹۵۰ء؛ (۱۷) Zambaur، ص ۷۷-۷۸۔ بنو عبدالواد اور ان کے ہمسایوں کی تاریخ میں گہرا تعلق ہونے کی وجہ سے (دیکھیے کتب سیر نعت "بنو مرین" و "بنو حفص") ان ہمسایہ خاندانوں کی تاریخ میں بھی بنو عبدالواد کے واقعات جا بجا ملتے ہیں۔ نیز رک بہ مادۂ تلمسان۔

(G. MARCAIS)

عبدالواسع جَبَلی: [بدیع الزمان عبدالواسع کی و[illegible] ایک علوی خاندان میں ہوئی،

ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران، ۲: ٦۵۰، ٦۵۱]۔

وہ بالائی مرغاب کی وادی کے جبال کا رہنے والا تھا، اسی لیے "جبلی" کہلایا۔ اس کی تصنیفات سے پتا چلتا ہے کہ مروجہ علوم اور ادب و شعر میں اس نے کمال حاصل کیا تھا۔ شاعری اس کے لیے وجہ شہرت بنی۔ اس نے شاہان معاصر یعنی غوریوں، غزنویوں اور سلجوقیوں کے قصیدے کہے۔ اس کے ممدوحین میں ایک طغرل تکین بن محمد تھا جس نے ۴۹۰ھ میں خوارزم پر قبضہ کیا (رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۲۴ ش، ص ۲۰۰)؛ دوسرا بہرام شاہ بن مسعود غزنوی (۵۱۰ھ/۱۱۱٦ء تا ۵۲۰ھ/۱۱۵٧ء) تھا۔ عبدالواسع نے اپنی شہرت کے آغاز میں چار سال مؤخرالذکر کے دربار میں گزارے۔ پھر جب بہرام شاہ نے ملکی حالات میں خلل آنے کی وجہ سے سنجر سے مدد مانگی تو سنجر خود لشکر لے کر غزنین گیا (۵۱۰ھ)۔ عبدالواسع نے بقول دولت شاہ ایک قصیدہ سنجر کی مدح میں پڑھا۔

تاریخ گزیدہ میں ہے کہ سنجر نے مدحیہ اشعار سن کر جبلی کو اپنے ساتھ لے لیا اور اس کی تربیت کی۔

آمد از اجداد ماضی ملک را نعم الخلف
میر تاج الدین ملک بوالفضل نصر ابن خلف

(دیوان جبلی، مخطوطہ جامع مسجد، بمبئی)

غالباً اسی "امیر" کا وزیر جمال الدین علی بن اسعد ہوگا جس کی مدح میں آیا ہے:

سپہر علاء و سعادت علی بن اسعد
جمال دین کہ جہان از جمال تست منیر

(قصائد جبلی، مخطوطہ حبیب گنج)

پھر وہ سیستان اور سیستان سے عراق گیا جہاں ۵۱۱ھ/۱۱۱٧ء میں سلطان محمد بن ملک شاہ کے انتقال پر اس کے بیٹے سلجوق کی مدح لکھی۔

اس کے بعد عبدالواسع اپنے ایک ممدوح قطب الملوک فرخ شاہ کے دربار سے وابستہ ہوا جو تمیراک بن اتابک کی نسل سے تھا۔ اس نے قطب الملوک فرخ شاہ کو "تمیراک بن اتابک" کی نسل سے بتایا ہے جو تمیراک بن امیر فرخ شاہ ہوگا؛ اس نے ملک شاہ سلجوق (المتوفی ۴۸٦ھ/۱۰۹۳ء) کی فوج کے "میسرہ" میں کمان کرتے ہوئے قاورد بن چغری بیگ سے ۴٦٦ھ/۱۰٧۴ء میں ہمدان میں جنگ کی تھی (اخبار الدولۃ السلجوقیۃ، ص ۵٦، ۵٧)۔ قطب الملوک فرخ شاہ کی مدح میں ایک اور قصیدہ بھی کہا ہے، لیکن اس قطب الملوک کے زمانے کی صحیح تعیین نہیں ہو سکی۔

اس کے بعد جبلی نے خراسان کے پایۂ تخت مرو شہجان کا رخ کیا۔

دیباچۂ فردوس الحکمۃ، مطبوعۂ برلن ۱۹۲۸ء ص، و میں مرو کو اعمال طبرستان میں شمار کیا ہے۔ سنجر کی مدح میں بعض اور قصیدے ملتے ہیں۔

سنجر کا لقب اس کے بھائی محمد بن ملک شاہ (المتوفی ۵۱۱ھ/۱۱۱٧ء) کے عہد تک ناصر الدین تھا اور اس کی وفات کے بعد معز الدین ہوا (ابن خلدون: اردو ترجمہ، جلد ۹، ص ۸۵) اس لیے ظاہر ہے کہ یہ قصیدہ ۵۱۱ھ کے بعد لکھا گیا ہوگا۔ اسی کے ساتھ ایک قصیدہ سنجر کے امیر مجد الدین ابوالقاسم علی بن جعفر الموسوی کی مدح میں ہے۔

محمد شفیع لاہوری نے اس ممدوح کے متعلق تفصیل دی ہے اور بتایا ہے کہ بقول جبلی، "فلک الدین سپہدار خراسان بود و از خراسان با لشکر آراستہ بخوارزم رفتہ و لشکرش بتائید او جنگی خوب کردند و دشمن بہزیمت رفت۔ در زمانیکہ وی بخوارزم بود، اہل ہری بی‌سروسامان بودند، قوم از بیداد اوباش بفریاد، و جمعی از بسیاری پر خاش بافغان، چون سرکش از حضرت اعلی (بظاہر مرو) بہری آمد، تشویش

به تشریف بدل گشت، هوانان پیش از آمدنش پنهان گشتند و مردم از طائفهٔ مفسدان ایمن گشتند و ضعفا را فرح آمد"

(ضمیمهٔ اورینٹل کالج میگزین، لاهور، اگست ۱۹۳۸ء، ص ۱۳۷۵).

جبلی کے ایسے اشعار بھی انھوں نے نقل کیے ھیں جن سے معلوم ھوتا ھے کہ اس فلک الدین علی نے ھرات میں منبر بنایا تھا .

جبلی کا ایک اور قصیدہ عمارت کی تعمیر سے متعلق ھے، جو فلک الدین نے محمد نقاش "نقرہ کار" سے بنوائی تھی ۔ غالبًا اسی فلک الدین علی کا نائب عبدالصمد تھا، جس کی مدح میں جبلی کے متعدد قصیدے ھیں ۔ ایک قصیدے میں اسے "نائب وزیر عجم" کہا ھے : یہ عبدالصمد خراسان میں تھا ۔ ایک قصیدے میں اسی ممدوح کو سرخسی لکھا ھے، نیز کہا ھے کہ شاعر اس کے ساتھ وھاں گیا تھا ۔ جبلی کا ایک ممدوح "مؤید الاسلام" ابو المعالی ضیاء الدین مودود احمد عصمی بھی ھے، جو کبھی غزنین میں بھی رہ چکا تھا ۔ انوری نے اپنے ایک قصیدے میں مودود کا ذکر کیا ھے ۔ جبلی کا ایک ممدوح مجد الدین محمد بھی ھے، لیکن اس ممدوح کی صحیح تعین نہیں ھو سکی کہ مازندران کا کونسا بادشاہ تھا ۔ جبلی نے اپنے معاصرین میں ادیب صابر اور رشید الدین وطواط کی مدح بھی کی ھے .

[عبدالواسع بعض دوسرے اھل فن کی طرح دوست و دشمن کے ھاتھوں سخت آزردہ رھا ؛ وہ اھل زمان کی خیانت اور دانشمندوں کا ذکر بھی کرتا ھے :

هر عاقلی بزاویه‌ای مانده ممتحن
هر فاضلی بداهیه‌ای گشته مبتلا
آمد نصیب من ز همه مردمان دوچیز :
از دشمنان خصومت و از دوستان ربا

عبدالواسع نے عوامی [illegible]

اپنی قدرت طبع اور فن شعر میں مہارت کی وجہ سے اس نے اپنے کلام کو صنائع و بدائع اور پیرایه‌های لفظی سے بھی زینت دی ۔ موازنہ، مماثلہ، ترصیع، لف و نشر وغیرہ صنائع اس کے کلام میں بہت نمایاں ھیں ۔ وہ عرب شاعری میں بھی دسترس رکھتا تھا ۔ اس کے "ملمع محجوب" میں بھی دو قصیدے (لباب الالباب، ۲ : ۱۰۸، ۱۱۰) ملتے ھیں ۔ فہرست کتاب خانهٔ انڈیا آفس (۲ : ۹۳۹) میں جبلی کا سال وفات ۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء نقل ھے، جو ممکن ھے کہ صحیح ھو] .

مآخذ : (۱) قصائد جبلی، حبیب گنج (مخطوطہ)؛ (۲) دیوان جبلی، جامع مسجد، بمبئی ؛ (۳) دیوان جبلی، پنجاب (بحوالۂ محمد شفیع لاھوری) ؛ (۴) احمد بن محمد بن احمد بن محمد کلاتی اصفہانی : مؤنس الاحرار، حبیب گنج؛ (۵) محمد عوفی: لباب الالباب، لائیڈن ۱۹۰۳ء؛ (۶) براؤن : تذکرۂ دولت شاہ، ۱۹۰۱ء؛ (۷) تاریخ ابن خلدون، مترجمۂ حکیم احمد حسین الہ آبادی: (۸) ابوالحسن علی بن ناصر الحسینی : اخبار الدولة السلجوقیه، ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین، لاھور (اگست ۱۹۳۸ء) : (۹) رضا زادہ شفق : تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۲۳ شمسی؛ (۱۰) ذبیح اللہ صفا : تاریخ ادبیات در ایران، مطبوعۂ تہران .

(غلام مصطفٰی خان [و ادارہ])

* **عبدالوھّاب** : رک بہ محمّد عبدالوھّاب : وھّابیہ .

* **عبدالوھّاب** : (تاج الدین الملک المنصور) بن الملک المجاھد شمس الدین علی [ابن داؤد بن طاھر بن تاج الدین]، یمن کے طاھریہ خاندان کا ایک فرمانروا، جو [اپنے چچا زید کی وفات کے بعد] ۸۸۳ھ/۱۴۷۸ء میں تخت نشین ھوا اور ۸۹۴ھ/۱۴۸۸ء تک حکمران رھا ۔ [وہ بہت دلیر حکمران تھا ۔ اس نے مفسدہ پردازوں کی سرکوبی کر کے ملک میں امن و امان قائم کر دیا ۔ علاوہ ازیں وہ حلم اور فراست و تدبر میں بھی ممتاز تھا ۔ اس [illegible] کے بعد اس کا بیٹا صلاح الدین

"عامر الظافر" کا لقب اختیار کرکے تخت پر بیٹھا] ۔

مآخذ : (۱) Jehannesen : Historia Jemanae، ص ۴، ۲ تا ۱۱ ؛ [(۲) السخاوی: الضوء اللامع، ۵ : ۱۰، قاہرہ ۱۳۵۴ھ؛ (۳) الزرکلی : الاعلام، ۴ : ۲۲۲ تا ۲۲۳، مطبوعۂ قاہرہ] ۔

(A. BELL و [ادارہ])

* **عبدالوہّاب بن عبدالرحمٰن بن رستم** : رک بہ رستمیہ ۔

* **عَبْدان** : ابن رزام (دیکھیے، الفہرست، ص ۱۸۷) اور اخومحسن کے بیان کے مطابق (جسے النُّوَیری نے باب القرامطہ میں نقل کیا ہے اور جس کا ملخص المقریزی نے اتعاظ الحنفاء طبع Bunz، ص ۱۰۳، پر دیا ہے اور وہ بھی بلاشبہہ ابن رزام کے بیان ہی پر مبنی ہے) عَبْدان جنوبی عراق کے قرامطہ [رک بان] کے قائد حَمْدان قَرْمط [رک بان] کا بہنوئی اور نائب تھا ۔ جب سلامیہ کے اسمٰعیلی مرکزوں نے اپنا طرز عمل بدل دیا تو عبدان ان سے منحرف ہو گیا، لیکن ۲۸۶ھ/۸۹۹ء میں مرکز کے ہوا خواہوں کے سردار ذِکْرَوَیہ کے ایما سے قتل کر دیا گیا ۔ اخو مُحسن اور ابن رزام بظاہر بہت باخبر تھے اور ان کے بیان کی صحت کی تصدیق ابن حَوْقَل (طبع Kramers، ص ۲۹۵) نے بھی کی ہے ۔ عَبْدان کی جماعت اس کے بعد بھی عراق میں کئی سال قائم رہی ۔ معلوم ہوتا ہے کہ راسخ العقیدہ فاطمیوں نے عبدان کی یاد کو تازہ رکھا ہے ۔ دستور المنجمین کا مصنف (M.J de Goeje : Memoire sur les Carmathes، ص ۲۰۴) اسے "امام غائب ثانی کے مشہور ترین معاونین میں سے ایک" بتاتا ہے ۔ اسے مصنف بھی بنا دیا گیا ہے، چنانچہ اس کے بھتیجے عیسٰی بن موسٰی کی بابت بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے متعدد کتب خود تصنیف کر کے اس سے منسوب کر دی ہیں (اخو مُحسن، در النویری، نیز المقریزی : اتعاظ، ص ۱۳۰) ۔ بہر حال الفہرست، ص ۱۸۹ پر بہت سی ایسی کتابوں کے نام درج ہیں جو [illegible] ہیں ۔ بقول B. Lewis (Origins of Ismailism، ص ۶۸) یہ دعوٰی کیا جاتا ہے کہ عبدان کی متعدد تصانیف شام کے اسمٰعیلی حلقوں کے قبضے میں ہیں (قب W. Ivanow: A Guide to Ismaili Literature، ص ۳۱؛ نیز رک بہ قرامطہ) ۔

(S. M. STERN)

* **العَبْدَری** : قبیلۂ قریش کے عبدالدار بن قُصَیّ کا خلف، محمد بن محمد بن علی بن احمد بن مسعود ابو محمد؛ ایک سیاحت نامہ الرحلۃ المغربیہ کا مصنف ۔ جب وہ ۲۵ ذوالقعدہ ۶۸۸ھ/۱۱ دسمبر ۱۲۸۹ء کو اپنے سفر پر روانہ ہوا تو اس وقت وہ مُغادر Mogador میں [بنو] حَاحَۃ کے ہاں مقیم تھا ۔ اس کی ولادت و وفات کی تاریخیں معلوم نہیں ہو سکیں اور اس کی سیرت سے متعلق حالات بھی معلوم نہیں بحیثیت مصنف رحلۃ وہ ہمیشہ عزت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا رہا ہے ۔ ابن القاضی (جذوۃ الاقتباس، مطبوعۂ فاس، ص ۱۹۹ ؛ دُرّۃ الحجال، ۴ : ۱۱) اور المقریزی (Analectes، ص ۷۸۹ تا ۸۶۶) اسے صرف اس کی تصانیف کی وساطت ہی سے جانتے ہیں ۔ اہل تصوف سے اس کی دلچسپی اس کے تصوفانہ رجحان کی مظہر ہے ۔ اس کا اپنا بیان ہے کہ اس نے شیخ ابو محمد عبداللہ بن یوسف الاندلسی سے تونس میں خرقہ حاصل کیا (مخطوطۂ الجزائر، ورق ۱۵۴ ب) ۔ سیاسی خیالات کے لحاظ سے وہ بنو مرین کا طرفدار تھا اور بنو عبدالواد کی جانب معاندانہ روش رکھتا تھا ۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ وہ اپنی واپسی پر تلمسان میں اپنی کتاب شائع نہ کروا سکا ۔

دورانِ سفر میں اس نے حسب ذیل اصحاب سے تحصیل علم کی : (۱) شرف الدین الدِّمْیاطی (الذّہبی : تذکرۃ، ۴ : ۲۷۸) ؛ (۲) مشہور محدث ابن دقیق العید (السُّیوطی : حسن المحاضرۃ، ۱ : ۱۴۳) ؛ (۳) زَیْن الدّین [illegible] ج، ص ۲۰۵ ؛ احمد بابا :

نیل، ص ۱۹۱)؛ (۴) عبداللہ بن هارون الطّائی القرطبی (تونس میں)؛ (۵) ابوزید عبدالرحمٰن بن الاسدی (قیروان میں)؛ (۶) ابو الحسن علی بن احمد الکرّانی، وغیرهم۔ اس کے بیٹے محمد [رک بہ العبدری (ابن الحاج)] اور ابو القاسم بن رضوان کو اس کے شاگرد بتایا گیا ہے۔ اس نے بعض لوگوں، مثلاً الدّبّاغ (مصنف معالم الایمان)، کے بارے میں اچھی رائے کا اظہار کیا ہے اور بعض پر کڑی نکتہ چینی کی ہے (مثلاً ابو عبداللہ بن عبدالسیّد الطرابلسی)۔ اس کی کتاب کی اهمیت جغرافیائی معلومات کی بنا پر نہیں۔ اگرچہ وہ البکری کے چند بیانات پر بلا کسی معقول وجہ کے نکتہ چینی کرنے میں اپنے آپ کو حق بجانب سمجھتا ہے، تاهم وہ جغرافیہ دان نہیں اور اس کا مختلف مناظر کی کیفیات کا مجمل بیان، جسے وہ عموماً دیگر جغرافیہ دانوں سے لیتا ہے، چنداں اهمیت نہیں رکھتا۔ اس کے بیانات کی فصاحت و بلاغت محض ادبی دلچسپی کی حامل ہے اور کسی حالت میں اس سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی کہ اس کی تصنیف کو اسی قسم کے دیگر سفرناموں (مثلاً البلَوی کی الرحلۃ، جس نے ۷۳۷-۷۳۸ھ/۱۳۳۹-۱۳۴۰ء میں سیاحت کی) کے زمرے میں شامل سمجھا جائے۔ العَبدری کا اهم مقصد المغرب میں مسلمانوں کے علم و فضل اور طرز تعلیم و تدریس کا جائزہ لینا تھا۔ اس لحاظ سے اس کے ملاحظات المغرب کے علما کی تاریخ میں ایک بیش بہا اضافہ هیں۔ رائج الوقت دستور کے مطابق وہ بھی اوروں کی طرح اجازات کا شوقین ہے اور ان شیوخ کا بہ تفصیل ذکر کرتا ہے جن سے اس نے اپنے لیے اور اپنے بیٹے کے لیے تحصیل علم کی اسناد حاصل کیں۔ اس لحاظ سے اس کی الرحلۃ معلمین اور کتب کا ادبی خزینہ (برنامج، فہرسہ) بن گئی ہے اور اس سے هم آن قدیم، متاخر اور معاصر کتابوں کے ترتیب وار سلسلے کا، جن کا بالعموم درس دیا جاتا ہے، حال معلوم کر سکتے هیں۔ قراءت قرآن اور نحو میں اندلسیوں کی آخری تصانیف کو ترجیح دی گئی ہے۔ نظم میں شمالی افریقیہ کے متاخرین کی تصانیف کی طرف رجحان زیادہ نمایاں ہے۔ طویل نظموں میں ابو محمد عبداللہ القرَشی (م ۶۶۳ھ/۱۰۷۳ء) کے القصیدۃ الشَّقراطیسیۃ کا ذکر ہے، جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی مدح میں ہے۔ علاوہ بریں تخمیس المنفرجۃ کا اقتباس بھی ہے۔ وہ چند نظمیں اپنی بھی درج کرتا ہے، مثلاً وہ جو اس نے اپنے بیٹے کے نام لکھی ہے اور جس میں اخلاق نصائح مندرج هیں، اور دوسری وہ جو سلطان صلاح الدین بن یوسف بن ایوب کو مخاطب کرکے لکھی ہے اور جس میں اس سے پُرزور درخواست کی ہے کہ وہ اسلامی ممالک کے کندھے سے مسیحی حکومت کا جُوا اتار کر پھینک دے۔ الرحلۃ (جس کے ایک مخطوطے کی نقل ۱۸۸۳ء میں تیار کی گئی) کا اثر المغرب کی چودھویں اور اٹھارھویں صدی کی تاریخی و جغرافیائی تصانیف میں خاصا نمایاں ہے، مثلاً ابن بطوطہ نے اسکندریہ کے فراعنہ کا حال (۱ : ۲۹، ۳۰) اسی سے اخذ کیا ہے؛ دیگر سیاحوں مثلاً البلوی نے اور سوانح نگاروں، مثلاً احمد بابا اور ابن القاضی، نے اس کا بکثرت استعمال کیا ہے۔ آخر میں اپنے اس اخلاق مقصد کی وجہ سے کہ افریقیہ اور المغرب المتوسط کے اپنے هم عصروں کی مادّی اور روحانی خامیوں کو منظر عام پر لایا جائے، الرحلۃ خاص دلچسپی کی حامل ہے۔

مآخذ: (۱) Brockelmann، ۱ : ۶۳۴ و تکملہ، ۱ : ۸۸۲ (باضافہ ۸، نسخۂ خطی الجزائر، عدد ۱۰۱۷، فاس، قرویین، شمارہ ۱۲۹۷)؛ (۲) احمد بابا : نیل، برحاشیۂ ابن فرحون : دیباج، ص ۶۸؛ (۳) T.A، ۲ : ۲۷۹؛ (۴) B. Vincent، در JA، ۱۸۴۵ء، ص ۴۰۴ تا ۴۰۸؛ (۵) M. Cherbonneau، در JA، ۱۸۵۴ء، ص ۱۴۴ تا ۱۷۶؛ (۶) R. Dozy : *Cat. Lugd. Bat.*، ۲ : ۱۳۷؛ (۷) M. Reinaud : *Géographie d'Aboulféda*، ۱ : ۳۹؛ (۸) Motylinski، در *Bull. Soc. de Géogr. d'Alger*، [illegible] ۷۷؛ (۹) W. Wright، در

مقدمۂ ابن جبیر : الرحلة، ۱۹۰۷ء، ص ۱۱، ۱۲ : (۱۰) E. Rossi : *La Cron. di Ibn Galbūn*، ص ۱۲ : (۱۱) W. Hoenerbach : *Das Nordafrikanische Itinerar des Abdarī*، لائپزگ ۱۹۴۰ء.

(MUH. BEN CHENEB و W. HOENER BACH)

* **العَبدری (ابن الحاجّ)** : ابوعبداللہ محمد بن محمد العبدری الفاسی، مالکی فقیہ، جو ۷۳۷ھ/۱۳۳۶ء میں قاہرہ میں پیدا ہوا۔ وہ اپنی کتاب مدخل الشرع الشریف (قاہرہ ۱۳۱۹ھ) کی بدولت خاص طور پر معروف ہے۔ اس کتاب میں وہ ایک ایسا عالم دکھائی دیتا ہے جو علم کی اشاعت کا شائق اور بحیثیت فقیہ ایک متدین رہنما تھا۔ اس کا خیال تھا کہ علم اور عمل کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اس نے اپنی کتاب کی بنا ایسے اصولوں پر رکھی جن کی رو سے "صحیح نیت کے بغیر عبادت کا کوئی عمل شریعت کے مطابق نہیں ہو سکتا"۔ وہ کہتا تھا کہ "عبادت کے ہر عمل دو اجزا پر مشتمل ہوتا ہے: پہلا جزو بدنی عمل ہے اور دوسرا دلی ارادہ، اور یہ دوسرا زیادہ اہم ہے"۔ اس میں احیاء کے اصولوں کا مالکی فقہ پر اطلاق صاف طور پر دکھائی دیتا ہے۔ وہ الغزالی (۱ : ۲۱) کا حوالہ بھی دیتا ہے، جس میں نیت کے نام پر علم فقہ اور تصوف کو بڑی آسانی سے ایک ہی چیز قرار دیا گیا ہے۔

مآخذ : (۱) براکلمان: تکملہ، ۲ : ۹۵؛ (۲) البستانی: دائرة المعارف، ۲ : ۳۲۸؛ [(۳) ابن حجر : الدرر الکامنة، ۴ : ۲۳۷، حیدر آباد ۱۳۵۰ھ].

ایک اور ابن الحاجّ ابوالعباس بن محمد احمد الازدی الاشبیلی النّحوی (م ۶۴۷ھ/۱۲۴۹ء یا ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء) تھا، جس کی تصانیف میں السیبویہ کی الکتاب کی ایک شرح، الغزالی کی المستصفٰی کی ایک تلخیص اور امامت کے موضوع پر ایک تصنیف بھی شامل ہیں (السیوطی: بغیة الوعاة، ص ۱۵۲)۔

(J. C. VADET)

* **عَبدلی** : (جمع عَبادل اور عبادلہ؛ طرفة الاصحاب میں عَبدلیون، بہ کسر لام و دال)، آج کل عموماً جنوبی عرب کے مقام لَحج کے باشندوں کے لیے بطور اسم جمع مستعمل ہے۔ احمد فضل کا خیال ہے کہ عبدلی کے اس مخصوص استعمال کا آغاز اس وقت سے ہوا جب شیخ فضل بن علی بن صلاح بن سلام بن علی السلامی العبدلی نے لَحج کو زیدی امام کے تسلط سے آزادی دلا کر خود مختار کیا (۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲-۱۷۳۳ء) اور اس خاندان کی بنیاد ڈالی جس کے زیر حکومت وہ اس وقت تک ہے (رک بہ لَحج)۔ طرفة الاصحاب (ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی) میں کہا گیا ہے کہ عبادل کا اصلی قبیلہ خولان بن عمرو بن الحاف بن قضاعہ کی اولاد سے ہے۔ الخزرجی ان کا مقام جنوبی یمن قرار دیتا ہے (*Pearl Strings*، ۵ : ۲۱۷) اور لینڈ برگ موقع پر تحقیقات کر کے اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ وہ اب تک اپنے سابقہ مقام میں رہتے ہیں۔ فضل بن علی کے وقت تک وہ یافعی احلاف میں شامل تھے اور آل سلّام، جو اس کے اپنے کنبے کے لوگ تھے، خنفرمیں، جو یافعی علاقے میں تھا اور نیز صنعا میں اپنے نمائندے رکھتے تھے۔ احمد فضل کا بیان ہے کہ اس کے زمانے میں اس ریاست کی اکثر آبادی اَصابح پر مشتمل تھی، جو اَصبح بن عمرو کے واسطے سے حمیر الاصغر کی اولاد میں سے تھے۔ الہمدانی کے وقت میں بھی وہ وہاں آباد تھے۔ باقی ماندہ لوگ آل قحطان کے مختلف قبائل، یعنی عَجالم، جَحافل، یافع، عقارب، حَواشب اور عامرہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اس ریاست کے دارالخلافہ الحَوطہ کی موجودہ آبادی مخلوط لوگوں پر مشتمل ہے، جن میں جنوب مغربی عرب کے بہت سے قبائل کی اولاد اور افریقی نسل کے لوگ شامل ہیں (قبیلۂ بنو مروان کی ایک شاخ کا نام بھی عبادل ہے، جو عسیر کے جنوبی سرحدی حصے میں، جو سعودی حدود میں داخل ہے، رہتے ہیں (دیکھیے Philby : *Arabian Highlands*).

مآخذ : (۱) الملک الاشرف عمر بن یوسف :

طرفة الاصحاب، دمشق ۱۳۶۹ھ؛ (۲) F. M. Hunter و C.W.H. Seely: An account of the Arab tribes in the vicinity of Aden؛ (۳) C. Landberg: Études les dialectes de l'Arabie méridionale؛ (۴) احمد بن فضل بن علی محسن العبدلی: ھدیۃ الزمان، قاہرہ ۱۳۵۱ھ، محتوی براقتباسات کثیرہ۔

(C. F. BECKINGHAM)

* **عبدی**: رک بہ عبداللہ خویشگی قصوری۔

⊛ **عَبدی**: پنجابی شاعر عبداللہ لاہوری کا تخلص۔ پنجاب میں عبدی تخلص کے کئی شاعر ہوئے ہیں، جن میں سے چند ایک کے نام یہ ہیں: (۱) عبدی بن محمد کودھن (؟)، ساکن باتو، مصنف رسالۂ مہندی، ۹۹۷ھ/۱۵۸۸ء؛ (۲) عبدی، عبداللہ لاہوری، صاحب باراں انواع، ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء تا ۱۰۶۵ھ/۱۶۵۴ء؛ (۳) عبدی، عبداللہ خویشگی قصوری، مصنف معارج الولایت؛ (۴) عبدی، صاحب فقہ ہندی اور (۵) عبدی، عبداللہ قیصر شاہی بن شیخ محمد یار بن شیخ گل محمد، ساکن رسول نگر ضلع گوجرانوالہ وغیرہ۔ ان میں جو شہرت صاحب باراں انواع کو نصیب ہوئی وہ کسی دوسرے کے حصے میں نہیں آئی۔ سب سے پہلے میاں محمد بخشؒ نے ۱۲۷۲ھ/۱۸۵۵ء میں سیف الملوک میں ان کے بارے میں چند صفحات لکھے۔ ان کے بعد تمام اہل قلم انھیں کی فراہم کردہ معلومات کا تتبع کرتے رہے۔

ان کے والد کا نام میاں جان محمد تھا (کشتہ: پنجابی شاعراں دا تذکرہ، ص ۵۹)۔ وہ موضع ہانس، تحصیل پاک پٹن، ضلع ساہیوال کے رہنے والے تھے۔ جوانی کا زمانہ یہیں گزرا؛ پھر لاہور آ گئے اور اندرون لوہاری دروازہ چوک جھنڈا میں حضرت شیخ حسّو تیلی (م ۱۰۱۱ھ/ ۱۶۰۲ء) کی ہمسائگی اختیار کی (میاں محمد بخش: سیف الملوک، ص ۴۴۴)۔ ان کا ایک بیٹا میاں نور محمد تھا۔ نور محمد کے دو بیٹے، نقی محمد اور تقی محمد، تھے؛ نقی محمد لاولد فوت ہوئے؛ تقی محمد کے ایک فرزند محمد عاشق تھے (بحوالۂ مذکور، ص ۴۴۹) انھوں نے اندرون لوہاری دروازہ لاہور میں اپنے نام سے ایک محلہ، کوچۂ عاشق آباد، آباد کیا۔

میاں محمد بخشؒ نے میاں نور محمد کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انھوں نے بہت سی مروجہ کتب پر حواشی لکھے تھے اور والد نے انھیں "مدقق" کا لقب بھی دیا تھا (سیف الملوک، ۴۴۹)۔

حقیقت یہ ہے کہ یہاں میاں محمد بخش کو ہم نامی کی وجہ سے التباس ہو گیا ہے۔ مشہور محشی و شارح نور محمد مدقق لاہوری (بعہد عالمگیر) نے التصریف کی شرح میں اپنا شجرۂ نسب اس طرح لکھا ہے: "نور محمد بن محمد فیروز بن فتح اللہ لاہوری"۔ اس سے واضح ہے کہ نور محمد بن عبداللہ عبدی اور نور محمد مدقق بن محمد فیروز دو الگ الگ شخصیتیں ہیں۔

عبدی نے تقریباً چالیس سال تک علم فقہ کی خدمت کی اور پنجابی نظم میں فقہی مسائل عام فہم زبان میں بیان کیے اور اس موضوع پر مختلف رسائل تصنیف کیے، جن کے نام یہ ہیں:

(۱) تحفہ (۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء)؛ (۲) نص الفرائض (۱۰۳۲ھ/۱۶۲۲ء)؛ (۳) خلاصۂ معاملات (۱۰۴۳ھ/۱۶۳۳ء)؛ (۴) انواع العلوم (۱۰۴۴ھ/۱۶۳۴ء)؛ (۵) معرفت الٰہی (۱۰۴۵ھ/۱۶۳۵ء)؛ (۶) خیر العاشقین کلاں (۱۰۵۴ھ/۱۶۴۴ء)؛ (۷) شرح سراجی (۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء)؛ (۸) خیر العاشقین خرد (۱۰۶۵ھ/۱۶۵۴ء)؛ (۹) حصار الایمان؛ (۱۰) صیقل اول؛ (۱۱) صیقل دوم؛ (۱۲) حمد و ثنا۔

کتاب کا نام باراں انواع ہے، لیکن عبدی کے موجود رسائل گیارہ ہیں۔ چونکہ اب تک عبدی کی انواع کا اصل نسخہ دستیاب نہیں ہو سکا۔ اس لیے مجبوراً اس مجموعے میں ایک رسالہ محمد شفیع لاہوری کا شامل کرکے بارہ کا عدد پورا کیا گیا ہے (کشتہ: پنجابی شاعراں دا تذکرہ، ص ۶۰)۔

باراں انواع کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔ متعدد شعرا نے اس کی تقلید میں کتابیں تصنیف کیں۔ حافظ محمد نے متعدد خطی نسخوں کی مدد سے اس کی تصحیح و تطبیق کی اور حواشی کا اضافہ کیا، جن میں حافظ محمد نے بزبان فارسی انواع کے مشکل مقامات کا حل، ضعیف روایات کی نشاندہی اور مصنف یعنی عبدی کے تسامحات کی نشاندہی کی ہے۔ یہ شرح متعدد مرتبہ چھپ چکی ہے۔

عبدی کا گھرانا لاہور کے قدیم علمی مراکز میں سے تھا۔ اکثر بزرگان دین اور علما و فضلا ان کے ہاں آ کر ٹھہرتے تھے۔ میاں محمد بخش، مصنف سیف الملوک، لاہور آ کر انھیں کے ہاں قیام کرتے تھے۔ انھوں نے اپنی مشہور کتاب سیف الملوک کی ۱۸۵۵ء میں یہیں تصحیح و تکمیل کی اور اس علمی گھرانے کا مختصر تذکرہ اور علمی خدمات و علما نوازی کا ذکر بھی اس کے آخر میں کیا ہے (سیف الملوک، ص ۶۴۴)۔

عبدی کے زمانے میں پنجابی زبان کو ہندی بھی کہا جاتا تھا، خود لکھتے ہیں:

کیتے مسئلے دین کے عبدی کہے آمین
فقہ ہندی زبان پر بوجھو کر یقین

عبدی کا میدان تحریر شرعیات تھا، اس لیے قدرتی طور پر ان کے کلام میں عربی و فارسی کے اکثر الفاظ آتے ہیں اور بقول کشتہ (ص ۶۰) باراں انواع میں پوٹھوہاری اور ہندی کے الفاظ بھی پائے جاتے ہیں۔

عبدی کی ولادت و وفات کے صحیح سال اب تک معلوم نہیں ہو سکے، البتہ ان کا زمانۂ حیات از روے تصنیف و تالیف ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء تا ۱۰۶۵ھ/۱۶۵۵ء ہے۔

مآخذ: (۱) عبدی، عبداللہ لاہوری: باراں انواع، لاہور ۱۹۴۰ء؛ (۲) محمود شیرانی: پنجاب میں اردو، مرتبۂ وحید قریشی، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۳) سعید اللہ شاہ ہاشمی: پنجابی ادب دی مختصر تاریخ، مطبوعۂ لاہور؛ (۴) عبدالغفور قریشی: پنجابی ادب دی کہانی، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۵) احمد حسین قریشی: پنجابی ادب کی مختصر تاریخ، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۶) میاں محمد بخش: سیف الملوک، جہلم ۱۹۰۴ء؛ (۷) عبدالحی: نزہۃ الخواطر (عربی) جلد ششم، حیدرآباد دکن؛ (۸) میاں مولا بخش کشتہ امرتسری: پنجابی شاعراں دا تذکرہ، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۹) Sprenger *Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustani Manuscripts of the Libraries of the Kings of Oudh*، کلکتہ ۱۸۵۴ء۔

(محمد اقبال مجددی)

* **عَبْدی**: عثمانی مؤرخ؛ جن ترک مؤرخین کا تخلص (مخلص) عبدی تھا (دیکھیے Babinger، ص ۲۲۴)، ان میں سے خواجہ سراؤں کے سردار یوسف آغا کے سر دفتر (کاتب) عبدی کا نام قابل ذکر ہے۔ اس نے اپنی آنکھوں سے وہ پر شکوہ جشن دیکھے تھے جو جون اور جولائی ۱۶۷۵ء میں ولی عہد شہزادۂ مصطفیٰ بن محمد رابع کے ختنے کی اور شاہزادی خدیجہ کی نائب وزیر مصطفیٰ پاشا سے شادی کی تقریبوں پر برپا ہوئے (دیکھیے Hammer-Purgstall، ۴: ۴۰۷، ۴۱۴) اور جن میں اس کے آقا نے نمایاں حصہ لیا۔ اس جشن ختنہ کے متعلق (جسے زیادہ تر "مجمع سُور ہمایون" کہتے ہیں) ایک اور گمنام اور مختصر سا بیان بھی ملتا ہے جو عبدی کے بیان سے مختلف ہے (مخطوطۂ وی انا ۱۰۷۲ء، جس کا ایک حصہ Hammer Purgstall کے وقت کے بعد سے گم ہو گیا لیکن بیشتر حصہ ابھی تک محفوظ ہے۔ Hammer کا ترجمہ (۴: ۴۰۷) اس گم شدہ حصے کا قائم مقام ہے۔ مخطوطۂ ہمبرگ، عدد or. ۲۹۹، صرف فہرست تحائف پر مشتمل ہے)۔ عبدی سے مختلف ایک اور بیان بھی ہے، جو کسی گمنام مصنف کا تحریر کردہ ہے۔ یہ پیرس میں محفوظ ہے (ضمیمۂ ترکی، عدد ۸۸۰) اور Etienne Roboly کی *Jeune de Langues* کے ترجمے کے ساتھ مجلد ہے۔ عبدی کی تصنیف کے مخطوطات

پیرس میں موجود ہیں: ضمیمۂ ترکی، عدد ۵۰۱ (نامکمل) اور عدد ۱۰۳۵ (بہترین نسخہ)، جو R. Tschudi کے ذاتی مجموعۂ کتب میں سے ہے۔ اس کے علاوہ استانبول میں ایک مخطوطہ، عدد ۲۷۷ (۳۱۳)، کتاب خانۂ ملّی، استانبول، میں بھی ہے۔

مآخذ: (۱) Babinger، ص ۲۱۷ ببعد؛ (۲) J. H. Mordtmann، در Isl.، ۱۹۲۵ء، ص ۳٦۴.

(Fr. Babinger)

* **عَبْدی اِفَنْدی:** عثمانی مؤرخ، جس کی زندگی کی بابت صرف اتنا معلوم ہو سکا ہے کہ وہ ۱۷۳۰ء تا ۱۷٦۳ء میں سلطان محمود اوّل اور مصطفی ثالث کی سرکار میں ملازم تھا۔ اس کی تاریخ میں، جو محض عبدی تاریخی یا تاریخ سلطان محمود خان کہلاتی ہے، زیادہ تر پترونا خلیل کی بغاوت (۱۷۳۰-۱۷۳۱ء) اور اس سے پہلے کے واقعات بیان کیے گئے ہیں۔ اس بغاوت کے بارے میں یہ اہم ترین ہمعصر ماخذ ہے۔ اس کے مخطوطات استانبول میں محفوظ ہیں (اسعد افندی، عدد ۲۱۵۳ اور کتاب خانۂ ملّی، عدد ۳۰۹).

مآخذ: (۱) F. R. Unat: پترونا اختلالی حقندہ بر اثر عبدی تاریخی، انقرہ ۱۹۴۳ء؛ (۲) عثمانلی مؤلفلری، ۳ : ۱۰٦؛ (۳) اتو انسائیکلوپیدی سی، ۱ : ۳۱۰؛ (۴) احمد رفیق: لالہ دوری، استانبول ۱۳۳۱ھ، ص ۱۱٦، ۱۲۰، ۱۳۰؛ (۵) رامز تذکرہ سی، نسخۂ خطی، ملت کتب خانہ سی، عدد ۷٦۲، ۱۸۵؛ (٦) سفینۃ الرؤساء، ص ۸۳ ببعد، ۹۰ ببعد (مخطوطات کے لیے دیکھیے استانبول کتب خانہ لری تاریخ جغرافیہ یازمہ لری کتلوغلری، ج ۱ : ترکچہ تاریخ یازمہ لری، کراسۂ دوم، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۱۰۲.

(Fr. Babinger)

* **عبدی پاشا:** عثمانی مؤرخ۔ عبدالرحمن عبدی پاشا باسفورس پر واقع آناطولی حصاری کا باشندہ تھا۔ اس نے سرای [=محل سلطانی] [illegible] شاہی محمد خاص (سرّ کاتبی) کے عہدے پر فائز ہوا۔ محرم ۱۰۸۰ھ/جون ۱٦٦۹ء میں اس نے نشانجی کے منصب جلیل پر ترقی پائی اور اسے وزیر کا رتبہ دیا گیا۔ اس کے بعد قائم مقام آستانہ [=نائب صدر اعظم] مقرر ہوا۔ ۱٦۷۹ء میں وہ بوسنہ (Bosnia) کا ناظم مقرر ہوا، لیکن اگلے ہی سال نشانجی کے عہدے پر مامور ہو گیا۔ ۷ مارچ ۱٦۸۳ء میں وہ وزیر قبہ مقرر ہوا اور اگست میں بصرے کا ناظم بنا (دیکھیے Hammer-Purgstall، ٦ : ۳۷۹)۔ وہ ۱٦۸٦ء میں معزول ہوا، لیکن اس سے اگلے ہی سال مصر کا والی بنا دیا گیا۔ ۱٦۸۸ء میں وہ روم ایلی کا والی مقرر ہوا۔ اس سے اگلے سال اقریطش (کریٹ) کا عامل بنا، جہاں اس نے رجب ۱۱۰۳ھ/مارچ ۱٦۹۲ء میں وفات پائی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ عبدی پاشا پہلا شخص تھا جسے سرکاری طور پر وقائع نویس کے عہدے پر مقرر کیا گیا، تاہم اس بیان کی صحت شبہے سے خالی نہیں (دیکھیے اسمٰعیل حقی اوزون چارشیلی: عثمانلی دولت نک مرکز و بحریہ تشکیلاتی، انقرہ ۱۹۴۸ء، ص ۴۲ تا ٦۵).

بہر حال وہ دولت عثمانیہ کی ایک تاریخ کا مصنف ہے، جو محمد رابع کی تخت نشینی (۱۰۵۸ھ/۱٦۴۸ء) سے شروع ہوتی ہے اور ۳ رمضان ۱۰۹۳ھ/اکتوبر ۱٦۸۲ء پر ختم ہو جاتی ہے۔ یہ کتاب، جس کا نام تاریخ وقائع (حاجی خلیفہ، طبع Flügel، عدد ۱۳۵۲۳) ہے اور جو وقائع نامۂ عبدی پاشا بھی کہلاتی ہے، سلطان محمد رابع کے نام سے منتسب کی گئی ہے۔ مخطوطات کے لیے دیکھیے Babinger؛ دیگر مخطوطات در استانبول: بغداد کوشکی، عدد ۲۱۷ و خالد افندی، عدد ٦۱۵ (دیکھیے Isl.، ۱۹۲۲ء، ص ۲۰۷)، نیز استانبول کتب خانہ لری تاریخ جغرافیہ یازمہ لری کتلوغلری، ج ۱ ۱ : ترکچہ تاریخ یازمہ لری، کراسہ دوم، انقرہ ۱۹۴۳ء، ص ۱۱۱ ببعد۔ اس کتاب کے کچھ حصے کا [illegible] میں محفوظ ہے، suppl. turc،

عدد ۸۶۷ (Cat. : Blochet، ۲ : ۷۸)۔

مآخذ : (۱) Babinger، ص ۲۲۷ (مزید حوالوں کے ساتھ)؛ (۲) انونو اسانکلوپیدی سی، ۱ : ۳۰؛ (۳) Hammer-Purgstall، ۲ : ۵۵۸ ببعد۔

(Fr. Babinger)

© **عَبَسَ** : (لفظی ترجمہ : اس ایک آدمی نے تیوری چڑھائی یا ترش روئی کی؛ جہاں عَبَسَ کا فاعل خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات گرامی ہے)، قرآن مجید کی ایک سورت کا نام، جس کا عدد تلاوت ۸۰ ہے اور جو سورۃ النّٰزعٰت [رکّ بآں] کے بعد اور سورۃ التکویر [رکّ بآں] سے قبل مندرج ہے۔ سورۃ عبس کے دوسرے نام الصّاخّۃ، السّفرۃ اور سورۃ الاعمٰی بھی منقول ہیں (روح المعانی، ۳۰ : ۳۹)۔ یہ سورت بالاجماع مکی ہے۔ اس کا شان نزول یہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک دن حضرت ابن اُمّ مکتومؓ (جن کا نام عبداللہ بن شریح یا عمرو بن قیس القرشی بیان ہوا ہے اور جو ام المؤمنین حضرت خدیجۃ رضی اللہ عنہا کے ماموں زاد بھائی تھے) رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں تعلیم قرآن مجید کے لیے حاضر ہوئے۔ آپؐ اس وقت قریش کے سرداروں کو خطاب فرما رہے تھے اور انھیں اسلام قبول کرنے کی دعوت دے رہے تھے۔ ان میں عتبہ، شیبہ، ابوجہل، عباسؓ بن عبدالمطلب، امیہ بن خلف اور الولید بن المغیرہ بھی شامل تھے۔ یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے کہا کرتے تھے کہ تمھارے پیرو کار تو صرف اَراذِل (نیچے درجے کے لوگ) ہیں۔ ابن ام مکتومؓ چونکہ مادر زاد نابینا تھے، اس لیے بلاجھجک آپؐ کے پاس آ گئے اور کہنے لگے: یا رسول اللہ، مجھے قرآن مجید پڑھائیے اور جو کچھ اللہ تعالٰی نے آپ کو سکھایا ہے، اس کی مجھے بھی تعلیم دیجیے۔ وہ لاعلمی میں اپنے یہ الفاظ دہراتے چلے گئے۔ آپؐ کو یہ بات ناگوار معلوم ہوئی تو انھیں چپ رہنے کو کہا اور ان سے منہ پھیر کر وفد قریش کی طرف متوجہ ہوئے۔ اللہ تعالٰی کو یہ ادا ناگوار معلوم ہوئی اور اپنے پیغمبرؐ کو اس سورت میں خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ اس نابینا سے، جس کا دل ایمان کی پاکیزگی سے آباد ہے، یہ اعراض کیوں ہوا؟ کسے معلوم کہ تعلیم حق کا فائدہ اسی کو پہنچتا ہو اور حق سے لاپروائی برتنے والوں پر اتنی توجہ دینے کا کیا فائدہ؟ اگر یہ حق پر نہ بھی چلیں تو اس سے آپ کو کیا فرق پڑ جاتا (ابوالحسن علی النیساپوری: اسباب النزول، ص ۲۵۲؛ روح المعانی، ۳۰ : ۳۹؛ الکشاف، ۴ : ۷۰۰؛ فتح البیان، ۱۰ : ۲۴۳؛ فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۳۸)۔ قرآن مجید کی اس سورت کی ابتدائی آیات، جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کی صداقت کی دلیل ہیں، وہاں کتاب اللہ کے کلام حق اور منزل من اللہ ہونے کی دلیل بھی ہیں، کیونکہ ان آیات میں زجر و توبیخ، ملامت اور "اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللّٰہِ اَتْقٰکُمْ" (۴۹ [الحجرات]: ۱۳)، یعنی اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ قابل تکریم وہی ہے جو تم میں سے سب سے زیادہ متقی ہو) کی پر زور تائید موجود ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو زجر و توبیخ کرنے والی کوئی اور ہستی ہے۔ اگر معاذ اللہ آپؐ نے خود قرآن مجید اختراع کیا ہوتا (جیسا کہ بعض معاندین اور منکرین حق کا دعوی ہے) تو اتنی شدید زجر و توبیخ آپؐ اپنے آپ کو نہیں کر سکتے تھے (فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۳۹ ببعد)۔

ماقبل کے ساتھ اس سورت کے ربط و تعلق کے لیے دیکھیے البحر المحیط (۸ : ۴۲۵ ببعد)؛ روح المعانی (۳۸ : ۳۹ ببعد) اور تفسیر المراغی (۳۰ : ۳۸)۔ سورت کے اعجاز بیان اور اسلوب کے لیے دیکھیے فی ظلال القرآن (۳۰ : ۳۸ ببعد)۔ اس سورت میں جو دینی احکام بیان ہوئے ہیں اور جن فقہی مسائل کا استنباط اس کی بعض آیات سے ممکن ہے اس کے لیے دیکھیے ابن العربی: احکام القرآن (ص ۱۸۹۳ ببعد)؛ سورۂ عبس کی

ابتدائی آیات میں ابن ام مکتومؓ والے واقعے کے سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ردّ عمل کا ذکر ہے۔ اس کے بعد بتایا گیا ہے کہ قرآن مجید اہل عقل و تدبر کے لیے ایک موعظت و نصیحت کا پیغام ہے، پھر اللہ کی وحدانیت پر دلائل پیش کیے گئے ہیں اور بتایا گیا ہے کہ اس ذات نے انسان کی تخلیق اور اس کے لیے بے بہا نعمتوں کا انتظام کس طرح کیا ہے اور سب سے آخر میں قیامت کی ہولناکیاں بیان کر کے اس دن نجات پانے والے سعادت مندوں اور عذاب میں مبتلا ہونے والے بد بختوں کے حالات بیان کر دیے گئے ہیں (تفسیر المراغی، ۳۰ : ۵۱)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے مروی ہے کہ جس نے اس سورت کی تلاوت کی وہ قیامت کے دن ہشاش بشاش مسکراتے چہرے کے ساتھ آئے گا (الکشاف، ۴ : ۷۰۶)۔

مآخذ : (۱) امام راغب: مفردات القرآن، بذیل مادۂ عبس؛ (۲) السیوطی : الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۳) الزمخشری : الکشاف، ۴، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۴) البیضاوی : تفسیر؛ (۵) ابو حیان الغرناطی : البحر المحیط، مطبوعۃ الریاض؛ (۶) ابو الحسن علی النیسابوری : اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۷) سید قطب : فی ظلال القرآن، مطبوعۃ بیروت؛ (۸) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۹) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۃ قاہرہ؛ (۱۰) ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۱) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۃ قاہرہ؛ [(۱۲) جمال الدین القاسمی : تفسیر القاسمی؛ (۱۳) الترمذی : کتاب تفسیر القرآن، باب سورۃ عبس : (۱۴) علی المہائمی : تبصیر الرحمٰن؛ (۱۵) الرازی: مفاتیح الغیب؛ (۱۶) القرطبی : جامع الاحکام القرآن؛ (۱۷) امیر علی : تفسیر مواہب الرحمٰن؛ (۱۸) السیوطی : لباب النقول فی اسباب النزول]۔

(ظہور احمد اظہر)

* **عَبْس** : رک بہ غطفان۔

* **عَبْلَہ** : رک بہ عنترہ

⊗ **عُبُودَۃ**: رک بہ عبادات۔

⊗ **عُبُودِیَّت** : رک بہ عبادات۔

* **عُبَیْد بن الاَبْرَص الاَسَدِی** : ابو زیاد؛ ایک جاہلی شاعر۔ اس کی زندگی کے متعلق، جو تقریباً چھٹی صدی عیسوی کے نصف اول میں گزری، بہت کم باتیں معلوم ہیں۔ اس کی موت کے متعلق جو یہ روایت مشہور ہے کہ وہ المُنْذِر ثالث [ابن ماء السماء] شاہ حِیرہ کے ہاتھوں مارا گیا، اس کی تاریخ وفات بادشاہ کی تاریخ وفات (۵۵۴ء) سے قبل ٹھیرتی ہے۔ امرؤالقیس سے عبید کے جو شاعرانہ مقابلے ہوئے اور جن کی تصدیق ادبی اور تاریخی روایات اور عبید کے دیوان سے ہوتی ہے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ دونوں شاعر ہم عصر تھے۔ ان دونوں کی باہم شاعرانہ چشمکوں کا عہد Ch. Lyall کے قیاس کی رو سے ۵۳۰ اور ۵۵۰ء کے مابین متعین کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ بنواسد نے شاہانِ کِنْدہ کے اقتدار کے خلاف ۵۳۰ء کے قریب علم بغاوت بلند کیا اور امرؤالقیس کے باپ حُجْر کو قتل کر ڈالا۔ یہی بات دونوں شاعروں کے درمیان وجہ عداوت و رقابت بن گئی۔

دیوان عبید (طبع و مترجمۂ Ch. Lyall، مع دیوان عامر بن الطُّفَیل، لائیڈن ۱۹۱۳ء، سلسلۂ یادگار گب، عدد ۲۱) میں کم و بیش تیس مکمل قصیدے اور سترہ قطعات شامل ہیں۔ دیوان کی زبان اور اس کی ساخت کا واضح طور پر قدیم انداز اس کے مستند ہونے کی قوی دلیل ہے۔ عبید کی شاعری کے لب و لہجے پر ایک طرح کی افسردگی اور معنی خیز زہد کے ساتھ ساتھ ایک احساس افتخار نمایاں ہے۔ انفرادی اور قبائلی مفاخرت میں وہ ایسا طرز بیان تلاش کر لیتا ہے جو اس کے لیے سب سے زیادہ موزوں و مناسب ہو۔

عبید کی شاعری میں جذبۂ عشق و محبت کا اظہار ایسی مبتذل شکل میں ہوا ہے جس کا اسلوب پہلے ہی

besturduhooks.wordpress.com

معین ہو چکا تھا اور اس لیے اس کی "نسیب" میں اکثر صورتوں میں بچھڑے ہوئے گروہ کے لیے مجموعی حسرت و اندوہ کا ذکر ہوتا ہے نہ کہ کسی ایک عورت سے مفارقت کا (مثلاً قصیدہ عدد ۱، ۹، ۱۵ وغیرہ میں)۔ غالبا حیات انسانی کی پرواز اور سبک روی کے اسی پُر حسرت تصور سے جس کا اظہار عبید کی شاعری میں اکثر اوقات بڑی جدت و ندرت کے ساتھ ہوا ہے وہ روایت مشہور ہو گئی ہے جس کی رو سے عبید کو معمّرون [رکّ بآں] (جنھوں نے لمبی عمریں پائیں) کی فہرست میں جگہ دی جاتی ہے۔ Grunebaum کے خیال کے مطابق (Orientalia، ۱۹۳۹ء، ص ۳۴۳، ۳۴۵)۔ عبید بن الابرص نے زیادہ لمبی عمر نہیں پائی۔ وہ پچاس سال کی عمر سے پہلے ہی دنیا سے کوچ کر گیا۔ عبید کی ایجاز پسندی کا اظہار نہ صرف عہد ماضی کی پُر حسرت یاد میں ہوتا ہے، بلکہ اس کی خود ستائی اور اپنے قبیلے کی تعریف و توصیف میں بھی (قصیدہ ۴، ۷، ۲۲، ۴۲ وغیرہ) اور اسی طرح امرؤ القیس، نیز چند غیر معروف شعرا کی تلخ و تند ہجو میں۔ اس نے اپنی شاعرانہ صلاحیتوں کی طرف جا بجا جو اشارے کیے ہیں وہ خاص طور پر قابل توجہ ہیں (قصیدہ ۱۰ و ۲۳)۔ ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اسے اپنی شاعری کے "الہامی" اور حد درجہ فن کارانہ ہونے کا بہت واضح احساس تھا۔ عرب کے قدیم نقادوں نے اس کی شاعری کے اس حصے کی بہت تعریف کی ہے جس میں اس نے آندھیوں اور ریگستانی طوفانوں کو اپنا موضوع بیان بنایا ہے، لیکن نئے مذاق کا قاری اس کے دیوان کی نظموں میں سب سے زیادہ ان نظموں کو پسند کرتا ہے جو جانوروں کے متعلق لکھی گئی ہیں، مثلاً وہ مشہور منظر جس میں ایک عقاب ایک لومڑی کا تعاقب کرتا ہے (قصیدہ عدد ۱) یا سمندر میں مچھلی کا نظارہ (قصیدہ عدد ۲۳)۔ ان نظموں میں اور منظر کشی کی بعض دوسری مشہور نظموں میں عبید زمانۂ جاہلیت کے سب سے زیادہ زور دار شاعروں میں شمار ہوتا ہے۔

مآخذ : (۱) ابن قتیبہ : الشعر، ص ۱۴۳ تا ۱۴۵؛ (۲) الاغانی، ۱۹ : ۸۴ تا ۸۷؛ [(۳) ابن سلام الجمحی : طبقات الشعراء؛ (۴) القالی : الامالی، ۳ : ۱۹۹؛ (۵) البغدادی : الخزانۃ، ۱ : ۳۲۲ تا ۳۲۴]؛ (۶) A. Fischer : Ein angeblicher Vers des ʿAbīd b. al-Abraṣ، در MIFAO، ۱۹۳۵ء، ص ۳۶۱ تا ۳۷۵؛ (۷) F. Gabrieli : La poesia di ʿAbīd ibn Abraṣ، در Rend. Acad. (Italia sc. mor.)، ۱۹۴۰ء، ص ۲۳۰ تا ۲۵۱؛ [(۸) براکلمان، ۱ : ۲۷، تکملہ، ۱ : ۵۳، ۔ تاریخ الادب العربی، ۱ : ۱۱۰ تا ۱۱۱]۔

(F. GABRIELI)

* **عُبَیداللہ** : رکّ بہ المہدی عُبیداللہ۔

* **عُبَیداللہ بن احمد خُرداذبہ** : رکّ بہ ابن خُرداذبہ۔

* **عُبَیداللہ بن زیاد** : ایک اموی والی، [فاتح، خطیب] اور زیاد بن اَبیہ [رکّ باں] کا سب سے زیادہ مشہور و ممتاز بیٹا۔ اس کی سخت گیری و درشتی ضرب المثل تھی اور وہ پچیس سال کی عمر میں خراسان کا والی مقرر ہوا۔ عام روایت کے مطابق یہ ۵۴ھ/۶۷۴ء کا واقعہ ہے۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد وہ عربوں کی ایک فوج لے کر دریائے جیحون کے اس پار اترا اور بخارا [رکّ باں] تک بڑھتا گیا، لیکن خراسان میں وہ زیادہ عرصے نہیں رہا۔ ۵۵ھ / ۶۷۵ء اور بعض کے نزدیک ۵۶ھ/۶۷۵ء - ۶۷۶ء یا ۵۷ھ/۶۷۶ء - ۶۷۷ء کے آغاز میں بصرے کے والی عبداللہ بن عَمرو بن غَیلان کو معزول کر کے اس شہر کی حکومت عبیداللہ کو تفویض کی گئی۔ اس نے عارضی طور پر اَسلَم بن زُرعہ الکلابی کو خراسان میں اپنا نائب مقرر کیا اور اس کے کچھ عرصے بعد ہی وہ اپنے سابقہ عہدے سے [illegible] بصرے پہنچنے کے بعد

پہلے تو عبیداللہ نے انعام و اکرام کے ذریعے وہاں کے خارجیوں کو اپنانے کی کوشش کی، لیکن جب اس میں ناکام رہا تو ان کے خلاف سخت تدابیر اختیار کیں اور انھیں زیر حکومت لانے کے لیے اپنی پوری قوت صرف کر دی؛ [امیر معاویہ رض نے عبیداللہ کی امداد کے لیے اس کے بھائی عبدالرحمٰن بن زیاد کو بھی بصرے بھجوا دیا تھا]۔ چنانچہ تھوڑے ہی عرصے میں اس نے بصرے میں امن قائم کرنے میں کامیابی حاصل کر لی۔ ۶۰ھ/ ۶۷۹ - ۶۸۰ء میں خلیفہ یزید نے اسے کوفے کا والی مقرر کیا، لیکن بصرے پر بھی اس کی ولایت قائم رہی۔ جب حضرت حسین رض بن علی رض [رک بآں] کو لوگوں نے کوفے جانے پر آمادہ کیا تو عبیداللہ نے ان کے خلاف اپنی فوج روانہ کی اور ۱۰ محرم ۶۱ھ/ ۱۰ اکتوبر ۶۸۰ء کو کربلا کا معرکہ پیش آیا، جس میں حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ شہید ہو گئے۔

۱۳ ربیع الاول ۶۴ھ/ ۱۰ نومبر ۶۸۳ء کو یزید کی وفات کے بعد ایک پر آشوب دور شروع ہوا۔ عبیداللہ نے اہل بصرہ سے اپنے ہاتھ پر بیعت لی، لیکن یہ بیعت عارضی تھی۔ کوفے کے باشندوں میں عام بے چینی پھیلی ہوئی تھی، چنانچہ عبیداللہ کو شام کی طرف بھاگنا پڑا اور اسی سال جمادی الآخرہ/ ۲۵ جنوری ۶۸۴ء میں عبداللہ بن الحارث بن نوفل ملقب بہ ببّہ کو بصرے کا والی تسلیم کر لیا گیا۔ معاویہ ثانی کی وفات کے بعد عبیداللہ نے خاندان بنو امیہ کی حمایت کی اور مروان بن الحکم کو ترغیب دی کہ وہ تخت شاہی کا دعویدار بن کر میدان میں آئے۔ مرج راہط کی لڑائی میں (جو اواخر ۶۴ھ/ ۶۸۴ء میں واقع ہوئی اور جس میں الضحاک بن قیس [رک بآں] مارا گیا)، امویوں کی فوج کا میسرہ عبیداللہ کے زیر کمان تھا۔ آئندہ سال اسے خلیفہ نے الحصین بن نُمیر السکونی [رک بآں] کے ہمراہ قرقیسیا روانہ کیا تاکہ وہاں سے عراق پر حملہ کر کے اس سرکش صوبے کو پوری طرح قابو میں لائے۔ کہا جاتا ہے کہ اسے پیشتر ہی سے اس سارے صوبے کا والی مقرر کر دیا گیا تھا، جس کی تسخیر کا کام اسے تفویض ہوا تھا۔ ابھی وہ عراق میں داخل ہی ہوا تھا کہ اسے مروان کی وفات کی خبر ملی۔ مروان کے بیٹے اور جانشین عبدالملک نے عبیداللہ کے وہ سارے اعزازات و امتیازات برقرار رکھے جو مروان کے زمانے میں اسے حاصل تھے۔ یہ پورا سال عبیداللہ نے الجزیرہ میں خلیفہ کے دشمنوں سے لڑتے ہوئے گزارا۔ اس کے بعد اس نے موصل پر پیشقدمی کی۔ المختار بن ابی عُبید نے ذو الحجہ ۶۶ھ/ ۶۸۶ء میں اس کے خلاف ایک فوج روانہ کی، جس نے شامی فوج کے ہراول دستے کو شکست دے کر مار بھگایا، لیکن اسے اصل فوج پر حملہ کرنے کی جرأت نہیں ہوئی۔ اس کے چند ہی روز بعد ابراہیم بن الاشتر نے ۶۷ھ/ ۶ اگست ۶۸۶ء میں شامیوں پر حملہ کیا اور عاشورا کے دن نواح موصل میں دریائے خازر کے کنارے ان دونوں فوجوں میں جنگ ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ عبیداللہ کا ایک ماتحت افسر عمیر بن الحباب دشمن سے مل گیا۔ شامیوں کو شکست فاش ہوئی اور عبیداللہ اور الحُصین بن نُمیر دونوں اس لڑائی میں کام آئے۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع de Goeje، ج ۲، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۳: ۴ و بمواضع کثیرہ؛ (۳) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲: ۲۸۱، ۲۸۸ تا ۲۹۱، ۳۰۶ تا ۳۰۹، ۳۱۷، ۳۲۱؛ (۴) البلاذری، طبع de Goeje، بمدد اشاریہ؛ (۵) المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف، طبع de Goeje، ص ۳۰۲، ۳۱۱ ببعد؛ (۶) المبرد: الکامل، طبع Wright، ص ۲۷۸، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۹۹، ۵۳۰، ۵۸۳ ببعد، ۵۹۲ ببعد، ۵۹۸ ببعد، ۶۱۱؛ (۷) Weil: *Geshichte der Chalifen*، ۱: ۲۹۱، ۳۰۶، ببعد، ۳۱۳، ۳۱۸، ۳۲۹ ببعد، ۳۴۳ ببعد، ۳۶۳، ۳۹۶؛ (۸) Wellhausen: *Die*

Religiös-polit. oppositions parteien im alten islam (*Abh. G. W. Gött., Philol-hist. Kl.*)، سلسلۂ جدید، ۵: ۲)، ص ۲۵ ببعد، ۱۶ ببعد؛ (۹) وہی مصنف: *Das Arabische Reich und sein Sturz*، ص ۸۲، ۹۲، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹ ببعد، ۱۱۵ ببعد؛ (۱۰) Lammens: *Le califat de Yazîd Ier*، ص ۳۲ ببعد، ۱۲۳ تا ۱۳۰، ۱۳۷ تا ۱۸۰؛ (۱۱) Buhl: *Die Krisis der Umajjadenherrschaft im Jahre 684* (*Zeitschr. für Assyriologie*، ۲۷: ۵۰ تا ۶۹)؛ (۱۲) ابن خلدون، مطبوعۂ بیروت، ۳: ۳۱ ببعد، بمدد اشاریہ؛ (۱۳) ابو الفداء].

(K. V. ZETTERSTÉEN)

⊛ **عبیداللہ بن سُرَیج** : رک بہ ابن سریج .

* **عُبَیداللہ بن قیس الرُّقَیّات** : رک بہ ابن قیس الرقیات .

* **عُبَیداللہ سندھی** : ضلع سیالکوٹ (پنجاب) کے ایک گاؤں چیانوالی میں ایک سکھ گھرانے میں ۱۰ مارچ ۱۸۷۲ء/۱۲ محرم ۱۲۸۹ھ کو پیدا ہوئے ۔ ولادت سے چار ماہ قبل والد کا انتقال ہو چکا تھا ۔ ابتدائی تعلیم اپنے ماموں کے پاس جام پور ضلع ڈیرہ غازی خان (پنجاب) میں حاصل کی ۔ وہیں ایک نو مسلم ہندو پنڈت کی تصنیف تحفۃ الہند ہاتھ لگی، جس کے مسلسل مطالعے سے اسلام کی صداقت پر یقین بڑھتا گیا ۔ ۱۸۸۷ء میں اسلام کا اعلان کرنے کی غرض سے گھر کو خیر باد کہہ کر سندھ پہنچے اور وہاں بھرچونڈی شریف ضلع جیکب آباد کے مشہور صوفی بزرگ حافظ محمد صدیق کے ہاتھ پر اسلام لائے اور ان سے بیعت کی ۔ روحانی مرشد نے ایک روز فرمایا: "عبیداللہ نے اللہ کے لیے اپنے ماں باپ کو چھوڑا، اب اس کے ماں باپ ہم ہیں"۔ عبیداللہ سندھی نے اپنے خود نوشت سوانح حیات (ذاتی ڈائری) میں جو انہوں نے اپنی جلاوطنی کے دنوں میں مکۂ معظمہ میں مرتب کیے تھے، لکھا ہے "میں حضرت کو اپنا دینی باپ سمجھتا ہوں ۔ اس لیے میں نے سندھ کو اپنا مستقل وطن بنایا"۔ اس کے بعد وہ ہمیشہ اپنے آپ کو سندھی لکھتے رہے .

دینی علوم کی تکمیل کے لیے وہ دارالعلوم دیو بند چلے گئے ۔ دارالعلوم کے صدر مدرس شیخ الہند مولانا محمود حسن نے ان کا خاص خیال رکھا اور عبیداللہ سندھی کو بھی ان سے بڑی عقیدت ہو گئی ۔ اپنے ایک مضمون (ماہنامۂ برہان، دہلی مئی ۱۹۴۳ء) میں عبیداللہ سندھی لکھتے ہیں: "میں نے بتوفیقہ تعالٰی مدرسۂ دیو بند کی طالب علمی سے فارغ ہو کر امام ولی اللہ کی حکمت و سیاست کے تدریجی مطالعے کو اپنا مقصد حیات بنایا ۔ یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس سارے سفر میں میری رہنمائی حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن کے ارشاد سے ہوتی رہی"۔ سندھ میں پہلے وہ اپنے مرشد کے خلیفہ مولانا تاج محمود کے پاس امروٹ ضلع سکھر میں رہے ۔ وہاں ایک دینی مدرسہ اور دارالاشاعت قائم کیا ۔ امروٹ سے وہ گوٹھ پیر جھنڈا ضلع حیدر آباد گئے، جہاں ایک بڑا دارالعلوم "دارالرشاد" کھولا اور دس سال تک اسے چلایا .

عبیداللہ سندھی کو ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء میں حضرت شیخ الہند نے دیوبند طلب فرمایا اور دیوبند رہ کر کام کرنے کا حکم دیا ۔ وہاں چار سال تک جمعیت الانصار میں کام کیا ۔ پھر دہلی منتقل ہو گئے اور ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء میں نظارۃ المعارف قائم کی ۔ ۱۳۳۳ھ/۱۹۱۵ء میں شیخ الہند کے حکم سے کابل چلے گئے ۔ ۱۹۲۲ء میں ترکیہ جاتے ہوئے سات مہینے ماسکو (روس) میں رہے ۔ اگست ۱۹۲۳ء میں انقرہ پہنچے ۔ وہاں سے استانبول چلے گئے، جہاں انہوں نے ڈھائی برس گزارے اور ترکیہ کا بغور مطالعہ کیا جو اس وقت ایک غیر معمولی سیاسی تجربے سے گزر رہا تھا ۔ تقریبًا تین سال ترکیہ میں رہ کر ۱۳۴۵ھ/۱۹۲۶ء میں مکۂ معظمہ

چلے آئے۔ یکم نومبر ۱۹۳۷ء کو واپس وطن آنے کی اجازت ملی۔ حج کا موسم قریب آ گیا تھا اس لیے ادائے مناسک سے فارغ ہو کر واپسی کا ارادہ کیا۔

مولانا عبیداللہ سندھی مارچ ۱۹۳۸ء میں تیئیس سال کی خود اختیار کردہ جلاوطنی کے دن گزار کر واپس وطن [متحدہ ہندوستان] پہنچے۔

مولانا عبیداللہ سندھی نے عمر بھر برطانوی استعمار کے خلاف جہاد کیا۔ اس کا عملی آغاز ۱۹۱۵ء سے ہوتا ہے۔ اگست ۱۹۱۶ء میں "ریشمی خطوط" نام کی سازش پکڑی گئی، جس کے پیش نظر ہندوستان کے شمال مغربی صوبے پر افغانستان کی طرف سے حملہ اور اندرون ملک مسلمانوں کی بغاوت کرا کے برطانوی حکومت کو ختم کرنا تھا۔ اس کے لیے اگست ۱۹۱۵ء میں عبیداللہ سرحد پار کر گئے تھے۔ کابل میں وہ ترکی اور جرمن مشن کے ارکان سے ملے۔ وہاں انہوں نے ہندوستان کی ایک عارضی حکومت بنائی۔ کابل سے زرد ریشمی کپڑے پر بڑے صاف اور واضح حروف میں کاڑھے ہوئے وہ دو خط بھیجے گئے، جنہیں شیخ الہند محمود حسن کو، جو اس وقت ہندوستان چھوڑ کر حجاز جا چکے تھے، پہنچانا تھا۔ یہ خط حکومت کے ہاتھ آ گئے۔ ان خطوں میں کابل میں ان کی سیاسی سرگرمیوں کا ذکر تھا (دیکھیے جسٹس رولٹ کی رپورٹ)۔

"ریشمی خطوط" کا یہ واقعہ بڑا مشہور ہے۔ ان کے پکڑے جانے پر ہندوستان میں بہت سے علما گرفتار کیے گئے اور ان کی بنا پر مولانا محمود حسن کو مکۂ معظمہ میں گرفتار کر لیا گیا۔ ان سرگرمیوں کی وجہ سے آخر میں عبیداللہ سندھی کو افغانستان سے نکلنا پڑا۔ انہوں نے جلاوطنی کے آخری بارہ سال ایک سیاسی پناہ گزین کی حیثیت سے مکۂ معظمہ میں گزارے۔ مارچ ۱۹۳۸ء میں وطن واپس آنے کے بعد پھر سیاسی سرگرمیوں میں منہمک ہو گئے، جو تمام تر تقریری و تحریری دائرے تک محدود تھیں۔ انہوں نے ۲۲ اگست ۱۹۴۴ء کو وفات پائی۔ وہ خانپور (ضلع رحیم یار خان، پنجاب) میں مدفون ہیں۔

انہوں نے "جمنا نربدا، سندھ ساگر پارٹی" کے نام سے ایک جماعت بھی بنائی تھی، مگر وہ کچھ زیادہ کام نہیں کر سکی۔

اپنی تمام سیاسی سرگرمیوں کے باوجود، جو بعض دفعہ بڑی خطرناک ہوتی تھیں، سندھی درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کے لیے وقت نکال لیتے تھے۔ [مولانا احمد علی لاہوری اور مولانا عبدالحی فاروقی بھی تفسیر قرآن میں مولانا عبیداللہ سندھی کے فیض یافتہ تھے اور درس میں اسی اسلوب کو مدنظر رکھتے تھے]۔ وہ "شاہ ولی اللہ (۱۱۱۴ - ۱۱۷۶ھ) کو جمیع علوم شرعیہ، مثلاً کتاب و سنت اور حکمت و سیاست میں امام" مانتے تھے (رسالہ، مطبوعۂ جمعیت خدام الحکمۃ)۔ ان کی عمر کا بیشتر حصہ شاہ صاحب اور ان کے خانوادے کی علمی کتابیں پڑھانے اور ان کے افکار کی نشر و اشاعت میں صرف ہوا۔ ان کے نزدیک "شاہ ولی اللہ" اپنی انقلابی سیاست میں اسلام کی صورت اور معنی کے کامل محافظ تھے" (خطبۂ صدارت، اجلاس جمعیت العلمائے ہند، منعقدہ کلکتہ، ۱۹۳۹ء)۔

متعدد سیاسی خطبات و رسائل کے علاوہ ان کی دو کتابیں امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف اور حزب امام ولی اللہ دہلوی کی اجمالی تاریخ کا مقدمہ شائع ہو چکی ہیں۔ مکۂ معظمہ میں انہوں نے شاہ ولی اللہ کی تصنیف المسوی من احادیث الموطأ اپنے زیر اہتمام چھپوائی۔ مکۂ معظمہ ہی میں مشہور جلاوطن روسی ترک عالم و مصنف موسیٰ جار اللہ (۱۸۷۰ - ۱۹۴۹ء) نے ان کی املا کردہ تفسیر القرآن عربی زبان میں مرتب کی۔ وہ لکھتے ہیں: "وہ عربی میں جو کچھ فرماتے، میں اس کو لکھ لیتا۔ میں نے ایک سو پچاس دنوں میں ایک ہزار چار سو صفحات لکھے" (ماہنامۂ الرحیم، حیدر آباد، نومبر ۱۹۶۴ء)۔ ان کی ایک اور

عربی تصنیف کتاب التمہید لأئمة التجدید ہے، جس میں شاہ ولی اللہ اور ان کے سلسلے کے بزرگوں کے حالات درج ہیں۔ [اس کے علاوہ رفعات، از شاہ ولی اللہ، پر انھوں نے ایک مقدمہ لکھا]۔

مآخذ: [(۱) محمد سرور: مولانا عبیداللہ سندھی، لاہور ۱۹۴۳ء؛ (۲) سعید احمد: مولانا عبیداللہ سندھی اور ان کے ناقد، لاہور ۱۹۴۶ء؛ (۳) عبدالرشید ارشد: بیس بڑے مسلمان، ص ۲۰۳ تا ۲۱۳، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۴) *'Ubaid-Allah Sindhi in Turkey*: Detleve H. Khalid، در *Journal of the R.C.D.*، تہران، جلد ۲، شمارہ ۱، ۲ (۱۹۷۳ء): ۲۹ تا ۳۲؛ (۵) خطبات و مقالات مولانا عبیداللہ سندھی، مرتبۂ محمد سرور، لاہور ۱۹۷۰ء، ص ۱۶۶ تا ۱۷۲ ببعد۔

(محمد سرور [و ادارہ])

۞ **عبید زاکانی**: ایران کا مشہور ترین طنز نگار، ہزل گو شاعر اور ادیب، قزوین کے ایک قصبے زاکان میں پیدا ہوا۔ ہزل اور طنز کی طرف مائل ہونے کی وجہ سے ایرانی تذکرہ نویسوں نے اس کے حالات زندگی کی طرف توجہ نہیں دی۔ دولت شاہ (تذکرة الشعراء، طبع براؤن، ص ۲۸۸ تا ۲۹۳) نے اس کے متعلق چند صفحات لکھے ہیں، لیکن ان میں معلومات بہت کم ہیں۔ دولت شاہ کے بیان کا بیشتر حصہ ہفت اقلیم میں درج کر دیا گیا ہے اور ساتھ اس کی بعض نظموں کے اقتباس بھی دیے ہیں۔ آتشکدہ میں اس کا بہت معمولی سا ذکر آیا ہے۔ مجمل فصیحی اور مجمع الفصحا میں اسے بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ براؤن نے البتہ اس کا حال تفصیل سے لکھا ہے۔

عبید زاکانی کی ایک طنزیہ مثنوی موش و گربہ بمبئی میں طبع ہوئی (کل صفحات ۱۲۸، بدون تاریخ)۔ ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۵ - ۱۸۸۶ء میں اس کی مزاحیہ نظموں کا انتخاب چاپخانۂ عبدالضیا توفیق بے، قسطنطنیہ، میں چھپا۔ اس کے ساتھ ایک دیباچہ حبیب اصفہانی کا اور دوسرا M. Férté کا شامل ہے۔ ان دیباچوں میں عبید زاکانی کے متعلق مندرجۂ ذیل معلومات درج ہیں: مشہور مزاح نگار شاعر عبید زاکانی قزوین کے قریب زاکان کا رہنے والا تھا۔ اس کا شمار وہاں کے آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے شرفا میں ہوتا تھا۔ وہ ایک باصلاحیت اور صاحب طرز شاعر اور ادیب تھا۔ اگرچہ بعض اسے محض ہزل گو شاعر سمجھتے ہیں، لیکن یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ ہجو و ہزل اس کی شاعری کا جزو تو ضرور ہیں، تاہم اس کا اپنا مقام ہجو گو اور طنز نگار سے بہت بلند ہے۔ شعرائے قدیم میں وہ بیان کی رعنائی اور اعلٰی ظرافت کے اعتبار سے بہت ممتاز ہے۔ اس نے جو سنجیدہ نظمیں لکھی ہیں وہ بیان کی روانی، زیبائی، شیرینی اور نزہت کے اعتبار سے امتیازی حیثیت رکھتی ہیں۔

عبید زاکانی نے شیراز آ کر اپنی تعلیم جاری رکھی، جہاں اس وقت ابو اسحٰق انجو [م ۷۳۷ھ/ ۱۳۳۶ - ۱۳۳۷ء] کی حکومت تھی۔ یہاں اس نے اپنی ذہانت کی بدولت علمی مقام حاصل کیا، ہر فن میں دسترس پیدا کی اور کتابیں اور رسالے بھی لکھے (دیکھیے براؤن، ۳: ۲۳۱)۔ حمداللہ المستوفی زاکانیوں کے متعلق بتاتا ہے کہ وہ قزوین کے مشہور قبائل میں سے تھے، جن کا پیش رو خفاجہ کا ایک عرب قبیلہ تھا۔ اسی مصنف نے آخر میں یہ ذکر کیا ہے کہ ان میں سے ایک معزز آدمی خواجہ نظام الدین عبیداللہ (عبید زاکانی) بھی ہے، جس کی نظم و نثر بے مثال ہے (تاریخ گزیدہ، سلسلۂ یادگار گب، ۱: ۸۳۵ تا ۸۳۶)۔ تاریخ گزیدہ ۷۳۰ھ/۱۳۳۰ء میں لکھی گئی جب کہ عبید کو کافی شہرت حاصل ہو چکی تھی، اس لیے ظاہر ہے کہ اس کی ولادت ۷۰۰ھ/۱۳۰۰ء سے بہت بعد نہیں ہو سکتی۔

جو لوگ اس بات پر مصر رہے کہ عبید ایک پھکڑ ہجوگو تھا، انھوں نے بھی یہ اعتراف کیا ہے کہ

اس نے علم معانی و بیان پر ایک کتاب تالیف کی اور اسے دربار شاهی میں رسائی پانے کا وسیلہ بنانا چاها، لیکن بادشاہ کے ندیموں اور مصاحبوں نے یہ کتاب دیکھ کر کہا کہ بادشاہ کو اتنی فرصت نہیں کہ اس قسم کی لایعنی کتاب دیکھیں۔ دوسری مرتبہ وہ بادشاہ کا ایک قصیدہ لکھ کر لے گیا، لیکن مقربین نے اسے یہ کہ کر لوٹا دیا کہ بادشاہ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ جھوٹ اور مبالغوں کی وجہ سے وہ جگ هنسائی کرائے۔ عبید پریشان حال تو تھا، یہ سن کر بہت مایوس هوا اور خیال کیا کہ جب بادشاهوں کے درباروں میں علم و فضل کی یہ ناقدری ہے تو پھر راتوں کو جاگنے اور خون جگر پینے سے کیا حاصل! چنانچہ وهاں سے ناامید هو کر لوٹ آیا۔

شیخ ابو اسحٰق انجو کے عہد میں ترک رؤسا هر قسم کی بے قاعدگی اپنے لیے جائز سمجھتے تھے؛ ایرانی امرا کی حالت بھی غیر تھی اور شرفا کی اخلاقی قدریں بدل گئی تھیں۔ عبید زاکانی اس صورت حال سے بہت متأثر تھا۔ وہ چاهتا تھا کہ ملک جس اخلاقی پستی میں گر رها ہے، اس سے لوگوں کو آگاہ کیا جائے۔ اب اس کی فطری ذهانت نے جو رخ بدلا تو اس نے طنز نگاری کو معاشرے کی اصلاح کا ذریعہ بنایا۔ اس کی هجووں کا چرچا دور دور هونے لگا۔ امرا اور رؤسا خاص طور سے اس کا نشانہ بنتے تھے اور اس کی هجووں سے خائف رهتے تھے۔ ایک مرتبہ سلمان ساوجی نے اس کی هجو کہ ڈالی تو عبید نے انتقام لینے کے لیے ایک شدید تر هجو کہی (دیکھیے مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامۂ ایران، ص ۲۲۵، ۲۲۶) اور خود اسے سنانے کے لیے بغداد گیا جب عبید وهاں پہنچا تو سلمان اپنے مصاحبین کے ساتھ دریاے دجلہ کے کنارے بیٹھا تھا۔ اس نے یہ هجو اسے سنائی اور سلمان کو ندامت کا سامنا کرنا پڑا۔

تصانیف: اس کی بیشتر تصانیف نظم و نثر طنز اور هزل کے رنگ میں هیں۔ ان کا مختصر سا ذکر درج ذیل ہے: (۱) اخلاق الاشراف: نثر کی یہ کتاب ۷۵۰ھ/۱۳۴۹ء میں لکھی گئی۔ اس زمانے کے اخلاق و آداب پر یہ تلخ ترین طنز ہے، جو ایک دیباچے اور سات مقالوں پر مشتمل ہے۔ مقالوں کے عنوان حسب ذیل هیں: دانش، شجاعت، پاکدامنی، عدل، سخاوت، نرم دلی و حیا۔ هر مقالے میں مصنف نے پہلے اخلاق کے متعلق لوگوں کا قدیم نظریہ بیان کیا ہے، پھر یہ بتایا ہے کہ اس فرسودہ نظریے کو اب منسوخ سمجھنا چاهیے؛ اصل اخلاق وہ ہے جس سے آج کل کے امرا متصف هیں۔ مثال کے طور پر شجاعت کے متعلق وہ یوں اظہار خیال کرتا ہے: "جب کسی کو خطرناک صورت حال کا سامنا کرنا پڑے یا وہ کسی دشمن سے بر سرجنگ هو تو اس کے دو نتیجے هو سکتے هیں: یا تو دشمن اس پر غالب آجائے گا اور اسے مار ڈالے گا، یا وہ خود دشمن پر غالب آ کر اسے هلاک کر دے گا؛ لیکن اگر وہ اپنے دشمن کو قتل کرنے میں کامیاب هو جائے تو اس بے گناہ کا بوجھ اس کی گردن پر رهے گا اور اگر دشمن اسے هلاک کر دے تو ظاهر ہے کہ هلاک کرنے والا سیدها دوزخ میں جائے گا؛ اس لیے عقلمند شخص ایسا کام هی کیوں کرے کہ اپنے فعل کی وجہ سے قیامت میں شرمسار هو، یا جس کی وجہ سے کوئی دوسرا دوزخ میں جائے"۔ کتاب کے سب مقالات کا نہج اسی طرح کا ہے؛ (۲) ریش نامہ: نظم و نثر کی ایک مخلوط کتاب ہے، جس میں عبید زاکانی اور داڑھی کے مابین ایک طویل اور دلچسپ مکالمہ بصورت طنز لکھا گیا ہے؛ (۳) صد پند (نوشتہ ۷۵۰ھ/۱۳۴۹ء): جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاهر ہے یہ ایک سو نصیحتوں پر مشتمل ہے۔ دو ایک نصیحتیں درج ذیل هیں: "آج کی خوشیوں کو کل پر مت ڈالو"؛ "موجودہ وقت میں لطف اٹھا لو، یہ وقت لوٹ کر کہیں آئے گا"؛ "حتی الوسع سچ بولنے سے پرهیز کرو تاکہ دوسروں

کے لیے پریشانی پیدا نہ ہو"؛ (۴) تعارفات یا دہ فصل: یہ کتاب نثر میں ہے ۔ اس کے چند تعارفات یہ ہیں : "جہان" : وہ جگہ، جہاں کسی کو سکون میسر نہ ہو؛ "عالم" : وہ شخص جسے روزی کمانے کا ڈھنگ نہ آئے؛ "جاہل": تقدیر کا چہیتا؛ "مصنف": جسے سب لوگ بددعا دیں؛ (۵) رسالۂ دلکشای: یہ چند ظریفانہ حکایات کا مجموعہ ہے؛ (۶) موش و گربہ (مطبوعۂ بمبئی، بدون تاریخ) : عبید زاکانی کی یہ مشہور و معروف کتاب طنز و مزاح پر مبنی ہے ۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ دشمن خواہ کتنے ہی سبز باغ دکھائے، اس کے دھوکے میں نہیں آنا چاہیے؛ (۷) علم معنی و بیان: اس کی علمی اور سنجیدہ کتاب ہے ۔ براؤن (۳ : ۲۳۰) نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسے بغداد یا تبریز یا دونوں مقامات پر سلطان اویس کی سرپرستی حاصل ہوئی ۔ شیخ ابو اسحق انجو کی مدح میں بھی اس نے قصیدے کہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسے کوئی معقول اور مستقل ذریعۂ معاش نہ مل سکا؛ چنانچہ اس کی زندگی عسرت میں گزری، جیسا کہ شعر ذیل سے ظاہر ہوتا ہے:

قرض خدا و قرض خلائق بہ گردنم
آیا ادائے فرض کنم یا ادائے قرض

عبید زاکانی نے ۷۷۲ھ/۱۳۷۰ء میں وفات پائی ۔

مآخذ : (۱) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن؛ (۲) لطف علی بیگ آذر : آتشکدۂ آذر؛ (۳) حمداللہ مستوفی: تاریخ گزیدہ، سلسلۂ یادگار گب، ۱ : ۸۰۱؛ (۴) امین احمد رازی: ہفت اقلیم؛ (۵) مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامۂ ایران، بار دوم، لاہور بدون تاریخ؛ (۶) J.V. Hammer: *Geschichte de. Schon. Redek Persiens*؛ (۷) Edward Browne: *History of Persian Literature Under the Tartar Dominion*۔

(ادارہ)

* **عتائر**: رک بہ عتیرہ ۔

* **عتابہ** : جدید عربی زبان [illegible] نظم، جو شام، فلسطین، عراق اور الجزیرہ میں عام طور پر رائج ہے ۔ اس کے چار مصرعوں میں سے پہلے تین مصرع ہم قافیہ ہوتے ہیں، بلکہ بسا اوقات تینوں میں ایک ہی لفظ بطور قافیہ استعمال کیا جاتا ہے، بشرطیکہ تینوں جگہ یہ لفظ مختلف معنے دیتا ہو (صنعت تجنیس تام)۔ آخری مصرع تمثیل (paradigm) عتابہ ("عاشق کی ملامت") کا ہم قافیہ ہوتا ہے، جس کا آخری جزو کلمہ بسا اوقات بے معنی رکھا جاتا ہے ۔ بحر بالعموم وافر کی نوعیت کی ہوتی ہے ۔ عراق میں اس کی ایک مخصوص مروجہ صورت کو "ابو ذیّہ" یا "بوذیہ" (=مغموم انسان) یا "لامی" کہتے ہیں اور یہ لفظ اِیّہ (eyyaiyya) پر ختم ہوتی ہے ۔

مآخذ : (۱) E. Sachau: *Arabische Volkslieder aus Mesopotamien*، در Ab. Pr. Ak. W.، ۱۸۸۹ء، ص ۲ ببعد؛ (۲) G.H. Dalman: *Palästinischer Diwan*، لائپزگ ۱۹۰۱ء، بمواضع کثیرہ؛ (۳) B. Meissner: *Neuarabische Gedichte aus dem Irâq*، ج ۱، در *MSOS*, *As.*، ۱۹۰۳ء، ص ۵۶ تا ۷۵، ۹۶ تا ۱۲۳ و ج ۲، در *MSOS*. *As.*، ۱۹۰۳ء، ص ۲۹۸ تا ۲۹۹؛ (۴) P. Kahle: *Zur Herkunft der ʿAtāba-Lieder*، در *ZDPV*، ۱۹۱۱ء، ص ۲۴۲ تا ۲۴۴؛ (۵) H. Ritter: *Mesopotamische Studien*، ج ۲: *Vierzig arabische Volkslieder*، در *Isl.*، ۱۹۲۰ء، ص ۱۲۰ تا ۱۳۳؛ (۶) W. Eilers: *Arabische Lieder aus dem Iraq*، در *ZS*، ۱۹۳۵ء، ص ۲۳۳ تا ۲۵۵؛ (۷) وہی مصنف: *Zwölf irakische Vierzeiler*، لائپزگ ۱۹۴۲ء ۔

(H. RITTER)

* **عتبرہ** : رک بہ آنبرہ ۔

* **عتبہ بن ربیعہ** : بن عبد شمس بن عبد مناف، کنیت ابو الولید، قریش کے سرداروں میں سے تھا ۔ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت کا انکار [illegible] مارا گیا تھا ۔ اس کی بیٹی

ھند بنت عتبہ، زوجۂ ابو سفیان [رک باں]، [امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی ماں تھی ۔ عتبہ کا بھائی شیبہ بھی اسلام دشمنی میں پیش پیش تھا اور جنگ بدر میں مارا گیا تھا ۔ عتبہ کا ایک بیٹا ولید بھی حالت کفر میں جنگ بدر میں حضرت علیؓ کے ھاتھوں مارا گیا]۔

قریش کے دوسرے سرداروں سے باھمی صلاح و مشورہ کرنے کے بعد عتبہ، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے متبعین کی تعداد سے خوفزدہ ھو گیا تھا، اس پیشکش کے ساتھ آپؐ کے پاس گیا کہ اگر آپ تبلیغ چھوڑ دیں تو قریش آپؐ کی ھر خواھش پوری کرنے کے لیے تیار ھیں ۔ روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے جواب میں قرآن مجید کی سورۃ حٰم السجدۃ (۴۱) کی چند آیات تلاوت فرمائیں، جس کا اس پر اتنا اثر ھوا کہ جب وہ لوٹ کر اپنے دوستوں کے پاس گیا تو اس وقت بھی اس پر تأثرات ظاھر تھے اور اس نے انھیں مشورہ دیا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو ستانا چھوڑ دیں ۔ روایت اُسے اُن لوگوں میں بھی شمار کرتی ھے جنھوں نے جنگ بدر کے شروع میں قریش کو لڑائی کے بغیر لوٹ جانے کا مشورہ دیا تھا ۔ عتبہ جنگ بدر میں [حضرت حمزہؓ بن عبدالمطلب کے ھاتھوں] مارا گیا اور اس کی لاش کو دوسری لاشوں کے ساتھ ایک گڑھے میں ڈال دیا گیا ۔ [اس وقت عتبہ کی عمر ستر سال تھی ۔ عتبہ کے ایک بیٹے ابو حذیفہ مُھَشَّمؓ بن عتبہ نے اسلام قبول کر لیا تھا اور ان کا شمار افاضل صحابۂ کرامؓ میں ھوتا ھے ۔ ابو حذیفہؓ نے جنگ بدر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی رفاقت میں شرکت کی تھی]۔

مآخذ: (۱) ابن ھشام: السیرۃ، طبع وُسْتنفلت، بمدد اشاریہ؛ (۲) الطبری، طبع دخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۳) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲ : ۲۶، ۹۱، ۳۶؛ [(۴) البلاذری: انساب الاشراف، ۱ : ۱۵۱ ببعد؛ نیز بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن حزم: جمھرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ (۶) [illegible] السیرۃ، بمدد اشاریہ]؛ (۷) Buhl: *Das Leben Muhammed*، لائپزگ ۱۹۳۰ء، ص ۱۸۳، ۱۹۱، ۲۶۲، ۲، ۲۵۲؛ (۵) Lammens: *La Mecque à la veille de L'hegire*، بیروت ۱۹۲۴ء، ص ۶۹، ۷۵؛

(A. J. Wensinck [و ادارہ])

* عُتْبہؓ بن غَزْوان

عُتْبہؓ بن غَزْوان: بن جابِر بن وَھْب (یا وُھَیب) بن نُسَیب، کنیت ابو عبداللہ نیز ابو غزوان، المازنی، قبیلۂ قیس عَیْلان سے تھے، جو نَوْفل بن عبدمناف کا حلیف تھا ۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے اولین صحابۂ کرامؓ میں سے تھے اور انھیں السابع السّبعۃ الاوّلین کہا جاتا تھا یعنی سب سے پہلے اسلام لانے والے سات اصحاب میں ان کا شمار ساتواں تھا اور مکے میں "السّابقون الاولون" پر جو مصائب اور آلام آئے وہ ان میں شریک تھے ۔ انھوں نے دونوں ھجرتوں میں شرکت کی اور جنگ بدر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے دوسرے غزوات اور سرایا میں بھی شریک رھے، لیکن ان کا نام بصرے کے بانی کی حیثیت سے زیادہ معروف ھے ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں انھوں نے ایک فوجی مہم کی قیادت کی اور اُبُلّہ فتح کر لیا ۔ پھر حضرت عمرؓ نے انھیں ارض الھند (سر زمین ھند) یعنی عرب اور ایران کے درمیانی علاقے کا عامل مقرر کر دیا [کہا جاتا ھے کہ اُبُلّہ اور ارض الھند قدیم زمانے میں بصرے ھی کے نام تھے (سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۲۲۱)] اور حکم دیا کہ وہ سواد [رک باں] میں جنگ شروع کر دیں ۔ انھوں نے الخُرَیبہ نام ایک جھونپڑی کو اپنا مستقر بنایا اور وھاں فوجی مرکز کی ضرورت کی ھر چیز تعمیر کی، مثلاً ایک مسجد، حاکم کے لیے ایک مکان، سپاھیوں اور ان کے بال بچوں کے لیے قیام گاھیں، غرض انھوں نے وہ تمام چیزیں تعمیر کرائیں جو ایک ترقی پذیر شہر کے لیے ضروری ھیں ۔ یہ البصرہ [رک باں] کی ابتدائی صورت تھی ۔ [illegible] واقعات کا تسلسل اور تاریخ

عام طور پر متعین نہیں ہو سکی ۔ جو سنین دیے گئے ہیں وہ ۱۴ اور ۱۷ھ کے درمیانی عرصے سے متعلق ہیں ۔ ۱۵ یا ۱۷ھ میں ان کی وفات کا سال بتایا جاتا ہے ۔ حج کے بعد انہوں نے حضرت عمرؓ سے اپنے عہدے سے مستعفی ہونے کی اجازت چاہی، مگر حضرت عمرؓ نے انکار کر دیا ۔ پھر انہوں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ وہ انہیں بصرے واپس لے جانے سے بچائے ۔ واپسی پر راستے میں وہ اپنے اونٹ پر سوار ہی تھے کہ وفات پا گئے اور نیچے گر گئے ۔ اس وقت ان کی عمر ستاون برس کی تھی ۔ [اس لحاظ سے ان کی تاریخ پیدائش ۴۰ قبل ہجرت متعین کی جا سکتی ہے] ۔ ابن سعد کی روایت کے مطابق حضرت مغیرہؓ بن شعبہ [رک باں] بصرے میں ان کے جانشین ہوئے ۔

مآخذ : (۱) البلاذری : (طبع ڈخویه)، بمدد اشاریه؛ (۲) وهی مصنف، طبع Ahlwardt، ص ۱۴، ۳۰۰؛ (۳) الطبری، طبع ڈخویه، بمدد اشاریه؛ (۴) المسعودی : مروج الذهب، ۴ : ۲۲۵؛ (۵) وهی مصنف : کتاب التنبیه، در BGA، ۸ : ۳۵۷ تا ۳۵۸؛ (۶) ابن سعد : طبع Sachau، ۳/۱ : ۶۹ [و ۷/۱ : ۵۹]؛ (۷) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲ : ۲۲، ۷۱، ۱۶۳، ۱۶۶؛ (۸) ابن الأثیر : الکامل، (طبع Torenberg)، بمدد اشاریه؛ (۹) الدینوری : الاخبار الطوال، (طبع Girgass اور Kratchkovsky)، ص ۱۲۲ تا ۱۲۴؛ (۱۰) النووی : تہذیب الاسماء، طبع Wüstenfeld، ص ۴۰۵ تا ۴۰۶؛ (۱۱) ابن الحجر العسقلانی : الاصابة [۲ : ۴۵۵]، شماره ۵۴۷۸؛ (۱۲) وهی مصنف : تہذیب التہذیب، حیدر آباد ۱۳۲۵ھ، ۷ : ۱۰۰؛ (۱۳) ابن الأثیر : اسد الغابة، قاهره ۱۲۸۶ھ، ۳ : ۳۶۳ ببعد؛ (۱۴) البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۲۰۱؛ (۱۵) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۲۶۰ و بمدد اشاریه؛ (۱۶) وهی مصنف : جوامع السیرة، ص ۸۵ و بمدد اشاریه؛ (۱۷) ابو نُعَیم : حلیة الاولیاء، ۱ : ۱۷۱ ببعد؛ (۱۸) المَقْرِیزی : اِمتاع الاسماع، ۱ : ۵۷؛ (۱۹) ابن کثیر : البدایة و النهایة، ۷ : ۴۹؛ (۲۰) الذهبی : سِیَر اعلام النبلاء، ۱ : ۲۲۱ تا ۲۲۲؛ (۲۱) Weil : Geschichte der Chalifen، بمدد اشاریه، جلد سوم؛ (۲۲) Wellhausen : Skizzen und vorarbeiten، ۶ : ۷؛ (۲۳) Caetani : Annali dell' Islām، بمدد اشاریه : ج ۳ تا ۵ .

(A. J. Wensinck)

اَلْعُتْبی : ابو نَصْر محمدؒ بن محمدؒ الجبار،* مصنف کتاب الیمینی، تقریباً ۳۵۰ھ/۹۶۱ء میں رے میں پیدا ہوا ۔ وہ نوجوانی ہی میں ترک وطن کر کے اپنے ماموں ابو نَصْر العُتْبی کے ساتھ خراسان چلا گیا، جہاں اس کا ماموں سامانی سلاطین کے ہاں ایک اہم عہدے پر مامور تھا ۔ ابو نَصْر کے انتقال کے بعد العُتْبی نے پہلے ابو علی سِیمجُوری کے ہاں بحیثیت "کاتب" ملازمت کی جو افواج خراسان کا سپہ سالار تھا (۳۷۸ھ/۹۸۸ء تا ۳۸۳ھ/۹۹۳ء)؛ پھر کچھ دن شمس المعالی قابُوس کے پاس رہا، جو اس وقت خراسان میں جلا وطنی کی زندگی بسر کر رہا تھا اور بالآخر سلطان سبکتگین غزنوی کے ہاں ملازم ہو گیا ۔ وہ اس عہدے پر [سلطان] اسمٰعیل بن سبکتگین کے وقت تک فائز رہا اور اس کا دعویٰ ہے کہ اسی نے اسمٰعیل کو غزنه کی حکومت [سلطان] محمود کے سپرد کر دینے کی ترغیب دی تھی ۔

سلطان محمود غزنوی نے العتبی کو ۳۸۹ھ/۹۹۹ء میں خاص سفیر بنا کر غُرْشِستان بھیجا تھا تاکہ وہاں کے والی کو اس کی [محمود کی] سیادت تسلیم کرنے پر مائل کرے اور اس نے یہ خدمت کامیابی سے سر انجام دی ۔ ۴۱۲ھ/۱۰۲۱ء کے قریب العُتْبی نے اپنی مشہور تصنیف کتاب الیمینی مکمل کر کے سلطان محمود کے وزیر شمس الکفاة احمد بن حسن المَیْمندی کی خدمت میں پیش کی اور اس کے صلے میں اسے کنج رستاق کے "صاحب البرید" (پوسٹ ماسٹر) کا اہم عہدہ دے دیا گیا، لیکن العُتْبی وہاں کے والی ابو الحسن البغوی سے جھگڑ پڑا اور اس والی کی شکایتیں احمد المیمندی وزیر مملکت تک پہنچائیں ۔ اس معاملے

کی تحقیقات کے نتیجے میں ۴۱۳ھ/۱۰۲۲ء میں خود اسے برطرف کر دیا گیا ۔ اس کے بعد اس نے سلطان محمود کے بیٹے شہزادۂ یمحمود کی ملازمت اختیار کر لی اور پھر اس کا کہیں کوئی ذکر نہیں آتا ۔ اس کی وفات ۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء میں ہوئی، یا ایک اور روایت کی رو سے ۴۳۱ھ/۱۰۴۰ء میں ۔

العتبی نے کئی کتابیں تصنیف کیں، لیکن ان میں سے صرف ایک کتاب الیمینی ہی باقی رہی ہے ۔ یہ امیر سبکتگین، اس کے بیٹے سلطان محمود اور دوسرے ہم عصر سلاطین کے عہد کی تاریخ ہے ۔ اس کتاب کا اسلوب بہت مرصع و مسجع اور پرشکوہ ہے اور مشرقی ممالک میں اسے ہمیشہ قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے ۔ جرجی زیدان نے اپنی کتاب تاریخ آداب اللغة العربیة (۲ : ۳۲۲) میں اس کے اسلوب تحریر کو الثعالبی کی کتاب یتیمة کی طرز سے بہتر قرار دیا ہے بلکہ اسے ہلال الصابی کی کتاب تاریخ الوزراء کی ٹکر کا بتایا ہے ۔

مآخذ : (۱) العتبی: کتاب الیمینی؛ (۲) اس کی شرح: فتح الوھبی (قاہرہ ۱۲۸۶ھ)؛ (۳) الثعالبی : یتیمة الدھر؛ [(۴) براکلمان، ۱ : ۳۱۴؛ تکملہ، ۱ : ۵۴۷ تا ۵۴۸] ۔

(محمد ناظم)

* **عَتّاب رض بن اَسِید** : بن ابی العِیص بن امیّة الاُموی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے صحابی جو فتح مکّہ کے دن مسلمان ہوے ۔ وہ بڑے عاقل اور شجاع تھے ۔ اس کے کچھ عرصے بعد غزوۂ حنین (۸ھ/ ۶۲۹ء) کے دوران میں آنحضرت ؐ نے انہیں مکے کا عامل مقرر کیا [جب کہ ان کی عمر بیس اکیس برس تھی] ۔ تاریخ تقرر کے متعلق الواقدی نے ایک اور روایت بھی دی ہے ۔ [۸ ہجری کا حج انہیں کی امارت میں ہوا ۔ اس اعتبار سے وہ پہلے امیر الحج ٹھیرے (جوامع السیرة، ص ۲۴۹)] ۔ وہ اس عہدے پر حضرت ابوبکر رض کے زمانے میں بھی فائز رہے [وہ بڑے زاہد و عابد تھے ۔ ان کا شمار صاحب افتا صحابۂ کرام میں ہوتا ہے] ۔ وہ جویریہ بنت ابی جہل سے شادی کرنے پر راضی ہو گئے تاکہ حضرت علی رض بن ابی طالب کو حضرت فاطمہ رض پر سوکن لانے سے روکا جا سکے (بمطابق روایت مُصعب الزبیری) ۔ ابن حزم (جمهرة انساب العرب، ص ۱۰۳) کے مطابق ان کی وفات اس دن مکے میں ہوئی جس دن وہاں حضرت ابوبکر رض کی وفات کی خبر پہنچی] ۔ بعض کے نزدیک وفات ۲۱ھ/۶۴۲ء اور ۲۳ھ/ ۶۴۴ء کے درمیان کسی سال واقع ہوئی [انہوں نے ابو جہل کی بیٹی الحنفاء سے شادی کی ۔ اس سے پہلے وہ سُہیل بن عمرو کے عقد میں تھیں (ابن حزم: جمهرة انساب العرب، ص ۱۶۶)] ۔

مآخذ : (۱) ابن حجر العسقلانی : الاصابة، ۲ : ۴۵۱؛ (۲) مصعب الزبیری : نسب قریش، بمدد اشاریہ؛ (۳) محمد بن حبیب : المحبّر، بمدد اشاریہ؛ (۴) الطبری: بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن الأثیر، بمدد اشاریہ؛ (۶) النووی : تہذیب، ص ۴۰۵؛ (۷) ابن قتیبة: المعارف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/ ۱۹۳۴ء، ص ۱۲۳؛ (۸) وہی مصنف : عیون الاخبار، ۱ : ۲۳۰ و ۲ : ۵۵؛ (۹) المسعودی : مروج، ۹ : ۴۵؛ (۱۰) البلاذری: انساب الاشراف، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) الذھبی: تاریخ الاسلام، ۱ : ۳۸۰؛ (۱۲) ابن العماد: شذرات الذھب، ۱ : ۲۶؛ (۱۳) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ (۱۴) وہی مصنف : جوامع السیرة، بمدد اشاریہ] ۔

(ادارۂ [د]، لائیڈن [و ادارہ])

* **اَلعَتّابی** : ابو عمرو کُلثوم بن عَمرو بن ایّوب التغلبی، کاتب (مترسل) اور شاعر [نیز خطیب اور راوی] جو تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے اوائل میں فوت ہوا ۔ یہ جاہلی شاعر عمرو بن کلثوم [صاحب معلقہ] کے اخلاف میں سے تھا ؛ [پورے نسب کے لیے دیکھیے الاغانی؛ السّمعانی، بذیل العتابی؛ ابن حزم : جمهرة انساب العرب، بمدد اشاریہ] اور قبیلۂ تغلب کی شاخ [بنو عتاب بن سعد] سے تعلق رکھتا تھا (دیکھیے ابن حزم) جو شمالی شام کے مقام قنّسرین کے نواح میں

آباد تھی ۔ اس کی ولادت اور بغداد میں اس کی آمد کی تاریخ معلوم نہیں ۔ [العتابی قنسرین میں پروان چڑھا اور اس نے بلاد عجم کا تین مرتبہ سفر کیا] ۔ ابن طیفور (م ۲۸۰ھ / ۸۹۳ء) کی تاریخ بغداد، (طبع Keller، ص ۱۵۷ تا ۱۵۸) کے مطابق، جس کا اعادہ احمد امین نے بھی کیا ہے، اس نے فارسی (کذا) مخطوطات کے مطالعے کی خاطر کچھ عرصے مرو اور نیشاپور میں قیام کیا [یہ کتابیں یزد جرد کے ہمراہ یہاں پہنچی تھیں ۔ نیشاپور سے کچھ میل آگے جا کر وہ پھر مرو کو لوٹا اور ایک کتاب سے چند ماہ تک استفادہ کرتا رہا؛ وہ فارسی میں بات چیت بھی کر سکتا تھا] ۔ اگر یہ بیان صحیح ہے تو العتابی عربی اور ایرانی دونوں ثقافتوں سے بہرہ ور تھا ۔ وہ حکومت میں ایک عہدے پر بھی فائز تھا ۔ بعض حکایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ برمکی خاندان سے وابستہ تھا ۔ [اس نے ان کی مدح میں قصائد بھی لکھے] ۔ اس خاندان کا زوال العتابی کے حق میں قریب قریب مہلک ثابت ہوا ۔ چونکہ اس پر زندقہ [رک باں] کا الزام بھی تھا، اس لیے اسے ہارون الرشید کی عقوبت سے بچنے کے لیے یمن کو راہ فرار اختیار کرنا پڑی (دیکھیے یاقوت اور خصوصاً المرزبانی : معجم: ص ۳۵۱)، لیکن اس نے اپنی دانائی اور ہوشیاری سے [فضل بن یحیی برمکی کے ذریعے] پھر خلیفہ کا قرب حاصل کر لیا ۔ سپہ سالار طاہر بن الحسین [رک باں] اور المامون بھی اس کی رعایت کرتے تھے ۔ ایک قرینے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اسے اپنے مربی سپہ سالار مالک بن طوق (م ۲۵۹ھ/ ۸۷۳ء) کی حفاظت و حمایت بھی حاصل تھی ۔ کہتے ہیں کہ العتابی نے اپنے آخری ایام میں پشیمانی اور گناہوں سے توبہ کا اظہار کیا تھا ۔ اس کی وفات غالباً ۲۲۰ھ/۸۳۵ء کے قریب ہوئی (یہ تاریخ ابن شاکر الکتبی (۲: ۱۳۹) نے دی ہے، جس نے ابن الندیم کا تتبع کیا ہے، لیکن الفہرست، طبع فلوگل میں یہاں خلا ہے) ۔ العتابی ایک حاضر جواب اور روشن دماغ درباری کی حیثیت سے مشہور ہے، لیکن وہ ہمیشہ احتیاط سے کام نہ لیتا تھا، جس کی تائید اس طرز عمل سے ہوتی ہے جو اس نے ہارون الرشید کے دربار میں اپنے ایک حریف شاعر کو نیچا دکھانے کے لیے اختیار کیا تھا (دیکھیے ابن حزم، ص ۲۸۵) ۔

ابن الندیم نے الفہرست (ص ۱۲۱، نیز ۳۱۶ تا ۳۱۸) میں العتابی کی چھے کتابوں کا ذکر کیا ہے (اس کے بیان کو الکتبی اور یاقوت نے بھی نقل کیا ہے) ۔ ان کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ غالباً لسانیات اور ادب کے متعلق تھیں ۔ ایک نثر نگار کی حیثیت سے العتابی کے رتبے کا اندازہ کرنا ہو تو ان اقتباسات کی طرف رجوع کرنا چاہیے جو الجاحظ اور ابن عبد ربہ [اور ابو علی القالی (الامالی، طبع اول، ۲ : ۱۳۶)] نے دیے ہیں ۔ العتابی کی منظومات کا ذخیرہ خاصا معلوم ہوتا ہے ۔ الفہرست (ص ۱۶۳) میں ایک سو ورق کے ایک مجموعے کا ذکر آیا ہے ۔ [ابن الندیم کے معیاری ورق کا ہر صفحہ بیس سطر کا تھا (الفہرست، ص ۱۵۹)] اور ابن طیفور نے ان منظومات کا ایک انتخاب بھی مرتب کیا تھا (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۳۶۹، آخری سطر)؛ [اس کا نام تھا اختیار شعر العتابی] ۔ آج ہم اس کے اشعار سے محض ان اقتباسات کی بدولت واقف ہیں جو الجاحظ، ابن قتیبہ، ابن عبد ربہ اور ابو الفرج الاصفہانی نے دیے ہیں ۔ ان مقطعات کو احمد فرید الرفاعی نے ایک مجموعے کی شکل میں مرتب کر دیا ہے ۔ اس کا کلام ایک درباری شاعر کا سا ہے ۔ اس کے آزادانہ اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس پر ابوالعتاھیہ اور ابو نواس کا اثر ہے، جن کا العتابی بہت مداح تھا (دیکھیے الاغانی، بار سوم، ۳ : ۳۹) ۔ ہارون الرشید کی شان میں اس کا ایک مدحیہ قصیدہ خاصا مشہور ہوا (دیکھیے اقتباس از الجاحظ، ۳ : ۲۵۳، اور اس پر طابع کا حاشیہ) ۔ یحیی بن علی المنجم کے سوا، جس کی رائے الموشح میں الصولی کے حوالے سے دی گئی ہے، اسلامی

قرون وسطٰی میں لوگ اس شاعر کے بڑے مدّاح و معترف تھے۔ یاقوت لکھتا ہے کہ رسائل و شعر میں اس کے اعتذارات خوب تھے اور اس اعتبار سے متأخر شاعروں (مُحْدَثین) میں اس کا وہی مقام تھا جو جاہلیین میں النّابغہ کا]۔ جہاں تک تاریخ ادبیات کا تعلق ہے، العتابی اس جدید کلاسیکی رجحان کے آغاز کا نمائندہ ہے جو شمالی شام میں شروع ہوا اور جس کے علم بردار بعد میں ابو تمّام اور البُحتری [رک بآنہا] قرار پائے۔ [ابنِ منظور نے لسان العرب میں صرف دو مرتبہ اس کے اشعار سے استشہاد کیا ہے (عبدالقیوم: فہارس لسان العرب، ۱: ۱۰۰)]۔

مآخذ: (۱) ابن النّدیم: الفہرست، ص ۱۲۱، ۱۲۵، (سطر آخر)؛ (۲) الکُتُبی: فوات الوفیات، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱: ۱۳۹؛ (۳) الاغانی، ۱۲: ۲ تا ۱۰؛ (۴) السّمعانی: الانساب، ورق ۳۸۳ الف، ۳۸۳ الف؛ (۵) یاقوت: ارشاد الاریب، ۲: ۲۱۲ تا ۲۱۵ (مطبوعۂ قاہرہ، ۷: ۲۶ تا ۳۱)؛ (۶) ابن قُتَیبہ: الشعر، ص ۵۴۹ تا ۵۵۱؛ (۷) وہی مصنف: عیون الاخبار، بمدد اشاریہ؛ [(۸) ابن المُعتز: طبقات الشعراء، بمدد اشاریہ]؛ (۹) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) الجاحظ: البیان والتبیین، طبع ہارون، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) ابن عبد ربہ: العقد، بمدد اشاریہ، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۲) المَرْزبانی: مُعجم الشعراء، طبع Krenkow، ص ۲۵۱ تا ۲۵۲؛ (۱۳) وہی مصنف: المُوشّح، قاہرہ ۱۳۴۳ھ، ص ۲۹۳ تا ۲۹۵؛ (۱۴) احمد امین: ضُحَی الاسلام، قاہرہ ۱۳۵۱ھ، ص ۱۸۰ تا ۱۸۱ بعد؛ (۱۵) احمد فرید الرّفاعی: عَصْرُ المامون، قاہرہ ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۸ء، ۳: ۲۲۹ تا ۲۴۴؛ [(۱۶) ابن طَیفُور: تاریخ بغداد، (طبع Keller)، ۸۵، ۱۵۸ تا ۱۵۸]؛ (۱۷) براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۲۰؛ [تاریخ الادب العربی، ۲: ۲۹]؛ [(۱۸) خطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۲: ۸۸؛ (۱۹) ابن خلّکان: وفیات الاعیان؛ (۲۰) الجہشیاری: کتاب الوزراء، ص ۲۹۰؛ (۲۱) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، ۲: ۱۸۹]۔

(R. BLACHÈRE)

عِتْرۃ: رک بہ اہل بیت۔ *

عِتْق: [رک بہ عبد، غلامی، اُمّ وَلَد] *

عَتَمَہ: (عربی) لغوی اعتبار سے شفق (غروب آفتاب کے بعد آسمان کا سرخ رنگ) کے غائب ہو جانے کے بعد رات کا پہلا ثُلث۔ عتمہ کی یہ تشریح "صلوٰۃ العشاء" (عشا کی نماز) کے صحیح وقت کو ظاہر کرتی ہے، اسی لیے صلوٰۃ العشاء کو متعدد احادیث میں "صلوٰۃ العَتَمۃ" بھی کہا گیا ہے لیکن آگے چل کر متقی مسلمانوں نے اس نام کو ترک کر دیا، کیونکہ قرآن مجید میں رات کی نماز کو واضح طور پر صلوٰۃ العشاء کہا گیا ہے؛ چنانچہ مسلمانوں کو فہمائش کی گئی ہے کہ وہ وہی نام استعمال کریں جو خود اللہ تعالٰی نے قرآن مجید میں استعمال کیا ہے۔ *

مآخذ: (۱) Wensinck: مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ ہائے عتمہ و عشاء؛ [(۲) لسان العرب، بذیل مادہ]۔

(M. PLESSNER)

عُتَیبہ: وسط عرب کا سب سے بڑا اور سب سے زیادہ طاقتور بدوی قبیلہ جو اہمیت میں تمام جزیرۃ العرب میں صرف عَنزہ [رک بآں] سے دوسرے درجے پر ہے۔ *

اسم عُتَیبہ (جو صیغے کے لحاظ سے عُتبہ کا اسم تصغیر ہے) قدیم تصانیف میں قبیلے کے لیے استعمال نہیں ہوا (صرف چند شاذ صورتیں کئی بار ابن عبدربہ: العقد، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ۳: ۶۱ میں آتی ہیں، یربوع بن حنظلہ کے ایک بطن کے نام بنو عُیَینہ کے ساتھ ایک اور روایت بنو عُتَیبہ ہے) بلکہ اشخاص کے لیے آیا ہے، جن میں سے تین مشہور ترین اشخاص یہاں کم از کم مختصر ذکر کے مستحق ہیں: (۱) عُتَیبہ بن الحارث بن شہاب الیربوعی، جو صیّاد الفوارس کے لقب سے مشہور ہے اور زمانۂ جاہلیت کی حرب تمیم اور بکر کے مشہور ترین ابطال میں سے ہے؛ (۲) عُتَیبہ بن [illegible] مثنّی بن حارثہ کا قائد جیش اور

نمائندہ تھا، اس نے دیگر فتوحات کے علاوہ تغلب [رک باں] کو ۱۴ھ/۶۳۶ء میں بمقام صِفّین شکست دی؛ (۳) عُتَیْبَة بن ابی لَهَب [جس کی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی صاحبزادی اُمّ کلثومؓ سے بعثت نبوی سے قبل صرف نسبت کر دی گئی تھی، گو اس میں بھی کلام ہے؛ تفصیل کے لیے رک بہ اُمّ کلثوم]: F. Wüstenfeld: *Register*، ص ۳۶۶ تا ۳۶۷؛ ابن دُرَید: کتاب الاشتقاق، طبع وُسٹنفلٹ، ص ۴۲، ۱۳۸، ۲۰۸، ۲۱۵؛ ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع وُسٹنفلٹ، ص ۳۷، ۹۰ تا ۹۱، ۱۰۷؛ الطبری، ۱: ۲۲۰۶ تا ۲۲۰۸؛ ابن الأثیر، ۲: ۳۳۳ تا ۳۳۴).

عُتَیْبَة اپنا سلسلۂ نسب مُضَر تک لے جاتے ہیں اور قَیس عَیلان [رک باں] کی ایک شاخ ہونے کا دعوی کرتے ہیں (Doughty: کتاب مذکور، ۲: ۳۵۵، ۳۶۷؛ تاریخ نجد، قاہرہ ۱۳۴۳ھ، ص ۸۸ میں الآلوسی کا یہ بیان کہ عُتبه بنو قحطان میں سے ہیں، بنو عُتبه یا بنوعُتَیب سے التباس کی وجہ سے ہے؛ قب القلقشندی: نہایة الارب، بغداد ۱۳۳۲ھ، ص ۲۸۵؛ مع السّویدی: سبائک الذهب، بمبئی ۱۲۹۶ھ، ص ۵۴)۔ عتیبه دو بڑے گروہوں پر منقسم ہیں: رُوقه (رُوله [رک باں] کے وزن پر دیکھیے Nöldeke، در *ZDMG*، ج ۴۰ [۱۸۸۶ء]: ص ۱۸۲؛ نیز رُوَقه [نسبت: رُوَقی] اور رُوقه) اور بَرْقه (برقه [نسبت: برقاوی]، نیز برقان)۔ ان کی مزید تقسیم میں بہت اختلاف ہے۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے وو، لائیڈن، بار اوّل بذیل مادہ]۔

مآخذ: (ان تصانیف کے علاوہ جن کا مفصل حوالہ دیا جا چکا ہے): (۱) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، بالخصوص مآخذ؛ (۲) C. M. Doughty: *Travels in Arabia Deserta*، کیمبرج ۱۸۸۸ء، ج ۱، ۲، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ Ateyba؛ (۳) J. Euting: *Tagbuch einer Reise in Inner-Arabien*، ج ۱ (لائیڈن ۱۸۹۶ء)، ص ۷۴ بعد؛ ج ۲ (لائیڈن ۱۹۱۴ء)، ص ۲۲۶ بعد؛ (۴) E. Nolde: *Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien 1892*، Braunschweig، ۱۸۹۵ء، ص ۳۷، ۵۳، ۶۶ تا ۹۹، ۷۴؛ (۵) T. E. Lawrence: *Revolt in the Desert*، لنڈن ۱۹۲۷ء، ص ۲۶، ۳۲، ۸۳، ۲۸۷؛ (۶) وهی مصنف: *Seven Pillars of Wisdom*، لنڈن ۱۹۳۵ء، ص ۱۳۷، ۱۹۷ تا ۱۹۸، ۳۰۲، ۳۹۰ تا ۳۹۳؛ (۷) H. St. J. B. Philby: *The Heart of Arabia*، لنڈن ۱۹۲۲ء، بمدد اشاریہ، بالخصوص ۱: ۲۲۲، ۱۳۷، ۱۵۵ بعد، ۱۸۰ بعد، ۱۹۳، ۲۰۵، ۳۱۲ بعد؛ ۲: ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۹۷؛ (۸) وهی مصنف: *Arabia of the Wahhabis*، لنڈن ۱۹۲۸ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ Ataiba؛ عُتَیْبَہ کی تاریخ کے لیے اس کی کتاب *Arabia*، لنڈن ۱۹۳۰ء؛ اور A. Musil کی *Northern Negd*، نیویارک ۱۹۲۸ء، ص ۳۶۸ تا ۳۸۸، خاص اہمیت رکھتی ہیں؛ (۹) نیز دیکھیے A. Musil: *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*، نیویارک ۱۹۲۸ء، ص ۲۶۳، ۲۹۸، ۳۶۳؛ نیز (۱۰) امین الریحانی: تاریخ نجد و ملحقاته، بیروت ۱۹۲۸ء؛ (۱۱) فؤاد حمزه: قلب جزیرة العرب، مکه ۱۳۵۲ء؛ (۱۲) حافظ وَهْبَه: جزیرة العرب فی القرن العشرین، قاهره ۱۳۵۴ھ، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ؛ عام سفر ناموں کے لیے دیکھیے: (۱۳) A. Zehme: *Arabien und die Araber seit hundert Jahren*، Halle ۱۸۷۵ء، ص ۳۹، ۲۹۲، ۲۹۸، ۳۰۵، ۳۱۱؛ (۱۴) D. G. Hogarth: *The Penetration of Arabia*، لنڈن ۱۹۰۵ء، ص ۱۰۹، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۹۱، ۲۹۶، ۳۲۵؛ مزید برآں: (۱۵) *A Hand book of Arabia, compiled by the Geogr. Section of the Naval Intelligence Division*، ج ۱ (مطبوعۂ لنڈن)، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ Ateibah؛ نیز دیکھیے J. G. Wetzstein، در *Zeitschrift für allgem. Erdkunde*، سلسلۂ جدید، ج ۱۸ (۱۸۶۵ء)؛ ص ۴۹۳ تا ۴۹۵، ص ۴۹۱ اور ۵۴۷؛ آخر میں: (۱۶) J. J. Hess: *Beduinennamen aus Zentralarabien*،

در *Sb. AK. Wiss. Heidelberg*، Phil-hist. Klasse، ج ۳ (۱۹۱۲ء)، جزو ۱۰ (مجموعۂ اسماء، زیادہ تر عُتَیْبَہ کے [پروفیسر Hess کے پاس جیسا کہ اس نے مقالہ نگار سے ذکر کیا، عُتَیْبَہ کی قبائلی تقسیم کی ایک فہرست بھی ہے]۔

(H. KINDERMANN)

* **عَتِیْرَہ**: (جمع عَتائِر)، زمانۂ جاہلیت کے عربوں کے ہاں اس مینڈھے کو (اور اس کی قربانی کو بھی) کہتے تھے جس کی قربانی کسی دیوتا کے نام پر کوئی دعا قبول ہو جانے کے شکرانے میں (بالخصوص بھیڑ بکریوں کی تعداد میں اضافہ ہونے کی دعا پر یا ریوڑ کی تعداد سو تک پہنچ جانے کی صورت میں (دیکھیے لفظ فَرَعہ) دی جاتی تھی۔ اس قربانی کا خون اس بت کے سر پر چھڑکتے تھے جس کے نام پر یہ قربانی دی جاتی تھی۔ یہ قربانیاں (جنھیں رَجَبِیّہ بھی کہتے تھے، چنانچہ اسی سے یہ جملہ بنا رَجَبٌ عَتِیرَۃٌ) ماہ رجب میں دی جاتی تھیں۔ یہ قربانی عموماً پہلے بچے کی دی جاتی تھی۔ رسول اللہ ؐ نے ان قربانیوں کی ممانعت فرما دی تھی (دیکھیے حدیث لا فَرَعَۃَ (پہلے بچے کی قربانی) ولا عَتِیرَۃ)۔

مآخذ: (۱) لسان العرب، بذیل مادۂ ع ت ر، رجب؛ (۲) ابن الأثیر: النہایۃ، بذیل مادۂ ع ت ر؛ (۳) الزمخشری: الفائق، بذیل مادۂ ف ر ع؛ (۴) Wellhausen: *Reste*، بار دوم، ص ۱۱۸؛ (۵) J. Chelhod: *Le Sacrifice chez les Arabes*، پیرس ۱۹۵۵ء، ص ۱۰۱ اور نقل کردہ حوالجات؛ (۶) Jaussen : *Moab*، ص ۳۵۹؛ نیز دیکھیے الجاحظ: الحیوان، بار دوم، ۱ : ۱۸؛ ۵ : ۵۱۰۔

(CH. PELLAT)

* **عَثَّر**: یا عَثَر: (دونوں تلفظ مستند ہیں؛ مؤخر الذکر شعر میں زیادہ مستعمل ہے؛ دیکھیے لسان و تاج بذیل مادہ)۔

۱ - تبالہ [رک بان] کے قریب ایک پہاڑ جس کے متعلق مشہور ہے کہ وہ عَثود، ذری، وغیرہ کی طرح شیروں کی آماجگاہ (مأسدہ) ہے (الہمدانی، ص ۴۵، ۱۲۷؛ مترجمۂ Forrer، ص ۲۲۲؛ کعب بن زُہیر: قصیدۃ بانت سُعاد، ۴۹؛ عُروۃ بن الوَرْد، ۲ : ۶)۔

۲ - شمال مغربی یمن میں بحیرۂ احمر کے کنارے پر جازان (جِزَن) اور حَمِیْضہ (الہمدانی) یا شَرْجَہ اور حَلْی (عُمارۃ) کے مابین ایک ضلع۔

۳ - ایک ضلع کا صدر مقام اور ایک اہم بندرگاہ۔ یہ صَنعاء سے آنے والی حاجیوں کی شاہراہ پر الہجر (= جازان) اور بِیْض کے درمیان واقع ہے۔

۴ - عدن تا مکہ کے بحری راستے پر عارہ اور سَقْیا (عُمارۃ، ص ۸) کے درمیان ایک چھوٹی سی بستی، سابق گاؤں سے تین فرسخ کے فاصلے پر (ابن المجاور، ص ۱۰۰)۔

مآخذ: (۱) الہمدانی، مترجمۂ Forrer، ص ۴۷ تا ۵۱؛ (۲) یاقوت، ۳ : ۶۱۵؛ (۳) المَقدِسی، ص ۹۳، ۱۰۴، ۸۶؛ (۴) Kay : *Yaman*، ص ۱۱۷، ۱۳۱ ببعد، ۲۳۰ ببعد؛ (۵) ابن المُجاوِر، ص ۵۵ (بطن خَبْت عَثَّر)، ۱۰۰؛ (۶) Sprenger : *Post-u. Reiserouten*، ص ۱۵۰؛ (۷) وہی مصنف: *Die alte Geographie Arabiens*، ص ۴۵ تا ۵۵، ۱۹۴؛ نسبت العثّری کے املا کے لیے دیکھیے (۸) ابن الأثیر: لُباب، ۲ : ۱۲۲؛ (۹) الذہبی: المشتبۃ، ص ۴۷۳ ببعد۔

(O. LÖFGREN)

* **عَثْلِیث**: قدیم زمانے میں فلسطین کے ساحل پر ایک بندرگاہ، جو راس الکرمل اور الطَّنْطُورہ (دورہ) کے درمیان زمین کے ایک مختصر سے باہر نکلے ہوئے ٹکڑے پر واقع ہے، جو ایک چھوٹی سی خلیج کے شمال میں ہے اور جس سے سمندر کا پانی تین طرف سے ٹکراتا ہے [یہاں ایک قلعہ تھا، جو حصن الاحمر کے نام سے مشہور تھا اور جسے الملک الناصر یوسف بن ایوب نے ۵۸۳ھ میں فتح کیا تھا]۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۳ : ۶۱۹؛ (۲) القلقشندی: مختصر

صبح الاعشٰی، قاہرہ ۱۹۱۵ء، ۴ : ۱۵۲؛ (۳) K. Ritter: Erdkunde، ۱۶ : ۶۱۲ تا ۶۱۹؛ (۴) G. Rey: Étude Sur les monuments de l'architecture militaire des croisés en Syrie، ص ۹۲ تا ۱۰۵؛ (۵) E. von Mülinen: Beiträge zur Kenntnis des Karmels، ص ۲۵۸ تا ۲۷۷ (= Zeitschr. d. Deutsch Palästina-Vereins، ۳۱ : ۱۷۵ تا ۱۸۹)؛ (۶) A. S. Marmardji: Textes géographiques arabes sur la Palestine، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۱۷۴؛ (۷) C. N. Johns کی "Pilgrims Castle" کی کھدائی پر یاد داشتیں، QDAP، ج ۲، ۱۹۳۳ء، ص ۴۱ تا ۱۰۴ و ج ۳، ۱۹۳۴ء، ص ۱۴۵ تا ۱۶۴، و ج ۶، ۱۹۳۸ء، ص ۱۲۱ تا ۱۵۲ میں ملیں گی۔

(R. HARTMANN)

* **عثمان اوّل** : جسے اکثر عثمان غازی کہا جاتا ہے، خاندان سلاطین عثمانیہ کا بانی اور تاریخی روایت کے اعتبار سے اس خاندان کا پہلا فرد ہے۔ ہمیں اس عظیم سلطنت کے بانی کی زندگی اور شخصیت کے متعلق بہت ہی کم شناسائی ہے، مگر اس بات سے کہ عثمان اوغلاری یا آل عثمان کے خاندان سے اس کا نام وابستہ رہا ہے اور بعد کی سلطنت اور اس کے باشندوں کے بیانوں میں عثمانلی یا عثمانی کا نام استعمال ہوتا رہا ہے، ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ عثمان کے نام کے پس پردہ ایک زبردست شخصیت مستور ہے۔ اس کے حالات کے متعلق سب سے زیادہ سیر حاصل ماخذ ترکیہ کی تاریخی کتب اور خصوصاً اس کے قدیم وقائع ہیں، مثلاً تواریخ آل عثمان، جس میں قدیم ترین روایات کے ساتھ چودھویں صدی عیسوی کے آخری دور کی چند ایک رزمیہ قسم کی نظمیں بھی دی گئی ہیں جیسے احمدی کے اسکندر نامہ کے آخری حصے میں۔ قدیم وقائع کے مطالعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگرچہ ان میں بعض اچھی تاریخی روایات موجود ہیں، تاہم ان میں افسانوی رنگ کے اضافوں کی بھرمار ہے۔ ان اضافوں کی توجیہ قدیم عثمانی بادشاہوں کی طاقت کی اس بے پناہ توسیع سے ہوتی ہے جو بانی خاندان کی موت کے بعد ایک صدی سے بھی کم عرصے میں عمل میں آئی۔ جیسا کہ ان معاملوں میں اکثر ہوتا ہے، آبا و اجداد کی دھندلی تاریخ کو افسانوی رنگ کی ایسی تفاصیل سے مزین کر دیا گیا ہے جن سے اخلاق کی عظمت و شان کے متعلق پیشگوئی ظاہر ہو؛ دوسری طرف تمام مؤرخین کے بیانات کا رجحان یہ ہے کہ ایشیاے کوچک کے سلجوق سلاطین اور اوائل عثمانی فرمانرواؤں کے درمیان ایک تاریخی رشتہ قائم کیا جائے اور وہ اس طرح کہ اَرْطُغْرُل یا عثمان کو سلطان علاء الدین (ثانی) کی طرف سے بعض اختیارات تفویض ہوے۔ یہ تعلقات زیادہ تر مشکوک ہیں۔ عثمان کے متعلق روایتی بیانوں کی تیسری خصوصیت، جو سب تاریخوں میں پائی جاتی ہے، یہ ہے کہ بعض جغرافیائی مقامات کے ناموں کی توجیہ انھیں واقعات سے منسوب کر کے کی جاتی ہے جو خاندان کے بانی کے شاندار عہد میں واقع ہوے۔ مزید برآں ایک میلان یہ بھی ہے، جو عاشق پاشا زادہ کے وقائع میں اپنی آخری حد تک پہنچا دیا گیا ہے، کہ بعض واقعات، جو اَرْطُغْرُل [رک باں] کی تاریخ سے وابستہ ہیں، انھیں عثمان سے منسوب کر دیا جائے، مثلاً وہ الہامی خواب جو عثمان اور شیخ ادب علی کی دختر کے اخلاف کی عظمت کے متعلق ہے اور قلعۂ قَرہ جہ حصار کی فتح کا واقعہ۔ اسی طرح ان وقائع میں اورخان کے بہت سے کارنامے عثمان کے عہد سے منسوب کر دیے گئے ہیں، مثلاً بروسہ [رک باں] کی فتح، یا قوجہ ایلی کی تسخیر، حالانکہ اس وقت عثمان عرصے سے "جوڑوں کی کسی بیماری" میں مبتلا تھا۔ اگرچہ ہم اب بھی ان وقائع میں ان کے غیر تاریخی پہلوؤں کو کسی قدر یقین کے ساتھ معلوم کر سکتے ہیں، تاہم عملی اور افادی کردار کی وقائع نگاری، جس کی ابتدا عاشق پاشا زادہ اور ادریس بدلیسی نے کی ہے،

ان روایات کو تاریخی واقعات کی صورت میں پیش کرتی ہے۔ بوزنطی مؤرخین میں سے صرف Pachymeres اور Nicephoros Gregoras نے عثمانلی روایات سے آزاد رہتے ہوئے بعض تاریخی واقعات محفوظ رکھے ہیں، جن کا اثر متاخر بوزنطی مؤرخوں (مثلاً Phrantzes، Ducas اور Chalcocondylas) پر غالب ہے۔ اولیاء اللہ کے تذکروں میں بھی عثمان کے متعلق بعض افسانوی قصے پائے جاتے ہیں (*Das Vilâjet-Nâme des Hâǧǧi Bektasch*، مترجمۂ E. Gross، در *Türk. Bibl.*، لائپزگ ۱۹۲۵ء، ۲۵ : ۱۳۳ ببعد).

متفقہ روایت کے مطابق عثمان اُرْطُغْرل [رک بآں] کا بیٹا تھا اور اس کی وفات پر ایک نیم خانہ بدوش ترکی قبیلے کا سردار بنا، جس کی سرمائی قیام گاہ وادی قرہ صو میں سُغُد [رک بآں] کے مقام پر تھی۔ ارطغرل کی وفات کی تاریخ غیر یقینی ہے۔ متاخر مآخذ اس کی موت کا زمانہ ۱۲۶۴ اور ۱۲۸۲ء کے درمیان بتاتے ہیں۔ اس زمانے میں قرہ جہ حصار اور اِسکی شہر، جو سُغُد سے خاصے جنوب کی طرف واقع ہیں، شاید پہلے ہی اس قبیلے کے قبضے میں تھے۔ یہ مقامات گرمیان اوغلو کی مملکت کے ساتھ سرحدی اضلاع تشکیل کرتے تھے۔ عثمان نے اپنے عہد کے پہلے دور میں عثمانلی طاقت کے اس گہوارے کو شمال کی طرف اینہ گول، خُرْمنجِک، بیلہ جک، بار حصار اور کوپری حصاری کے قلعوں پر قبضہ کرکے وسعت دی۔ اس سے پہلے یہ مقامات بوزنطی باج گذار امرا کے قبضے میں تھے۔ یہ علاقہ پہاڑوں اور وادیوں پر مشتمل ہے جو [دریا] سقاریہ [رک بآں] کی گذر گاہ کے مغرب میں واقع ہیں اور شمال میں یکیشہر کے میدان پر ختم ہوتا ہے۔ آخر الذکر مقام کی فتح فوجی لحاظ سے بڑی اہم معلوم ہوتی ہے کیونکہ بعد کی فتوحات کے لیے یہ مقام فوجی کارروائیوں کا مرکز بن گیا (دیکھیے نقشہ : *Das Anatolische* [illegible] *Stammgebiet der Osmanen*، *Forschungen* از F. Taeschner، در *ZDGM*، سلسلۂ جدید ۷ : ۸۳ ببعد کے ساتھ دیا گیا ہے)۔ von Hammer (*GOR*، بار دوم، ۱ : ۹۹) کا خیال ہے کہ Pachymeres (طبع Bonn، ۲ : ۴۱۳) نے جن قلعوں پر ترکوں کا قبضہ ہونا شمار کیا ہے، وہ بڑی حد تک عثمان کی فتوحات سے مطابقت رکھتے ہیں۔ قرہ جہ حصار میں عثمان کے نام پر طورسون فقیہ کا پہلی دفعہ خطبہ پڑھنا شاید فتوحات کے اس پہلے دور سے متعلق ہے۔ وقائع نگار اسے ۶۸۹ھ/۱۲۹۰ء کا واقعہ بتاتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں نئے مفتوحہ علاقے کی آبادی میں گرمیان کی طرف سے اضافہ ہوا (عاشق پاشا زادہ، طبع Giese، ص ۱۲۰)۔ عثمان کے عہد کا دوسرا دور وہ ہے جس میں اس نے اپنے مرکز یکیشہر سے مغربی سمت بُرُسہ کی جانب اور شمال کی طرف ازنیق کی جانب فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ ترکوں میں اتنی طاقت نہ تھی کہ وہ ان شہروں پر قبضہ کرلیتے، مگر آس پاس کے علاقوں پر تاخت کرتے رہے۔ تواریخ کے مطابق عثمانلی ترکوں اور بُرُسہ، ازنیق اور دوسرے کئی ایک مقامات کے امرا (تقور [تکفور]) کی متحدہ فوجوں کے درمیان ازنیق کے نزدیک قویون حصار کے مقام پر جنگ ہوئی جس میں ترک فتح یاب ہوئے۔ von Hammer کے زمانے سے اس جنگ کو جنگ بفئون Baphaeon سمجھا جاتا رہا ہے، جس میں بقول Pachymeres (۲ : ۳۳۷) امیر الامرا موزالون Mouzalon ترک سوار دستے کے تند اور پر جوش حملے کے باعث ۱۳۰۱ء میں شکست کھا گیا تھا۔ اس فتح کے باعث ترک سقاریہ پر لفکہ Lefke اور آق حصار پر اور مغرب میں ازنیق اور بُرُسہ کے درمیان Tricoccia پر قبضہ کرنے کے قابل ہو گئے (Pachymeres، ۲ : ۶۳۷)۔ اس آخری فتح کے متعلق (۱۳۰۸ء میں) Pachymeres نے عثمان اور بوزنطی شہزادی ماریا Maria کے درمیان، جو شہنشاہ [illegible] Andronicus کی ہمشیرہ تھی اور ازنی

(Nicaea) میں رہتی تھی، ایک ذاتی جھگڑے کا ذکر کیا ہے۔ یہ ایلخان الجایتو خدابندہ [رک بآں] کی منگیتر تھی اور اس نے عثمان کو ایلخان کی مداخلت کی دھمکی دی تھی۔ دوسرے دور میں ترکوں نے اپنی فتوحات بُرُسہ کے مغرب میں الوباد (Leopadion) تک بڑھا لیں۔ تیسرا دور وہ ہے جس میں عثمان ذاتی طور پر فوجی مہمات میں شریک نہیں ہوتا تھا، اگرچہ روایت کے بموجب وہ اس وقت بھی زندہ تھا۔ اب اورخان [رک باں] اور اس کے فوجی ساتھی فتوحات کے سلسلے کو چلا رہے تھے۔ اورخان کا پہلا معرکہ تاتاریوں کے ایک جم غفیر کا اخراج تھا، جنھوں نے اسکی شہر کے ایک علاقے پر یلغار کر دی تھی (جنھیں شاید بوزنطیوں کے مغل حلیفوں نے بھیجا تھا)۔ آخری دور میں عثمان نے اپنے آپ کو ازنیق اور بُرُسہ کے شدید محاصرے کے لیے وقف کر دیا۔ یہ آخرالذکر شہر ۷۲۶ھ/۱۳۲۶ء میں فتح ہو گیا۔ وقائع میں مذکور ہے کہ یہ واقعہ عثمان کی موت سے کچھ ہی عرصہ پہلے رونما ہوا۔ کہتے ہیں کہ مرنے سے پہلے سُغُد میں اسے یہ خوش خبری مل گئی تھی، مآخذ اس بات پر متفق نہیں کہ عثمان کو سُغد میں دفن کیا گیا یا بُرُسہ میں؛ بہرحال عثمان کا مقبرہ عرصے سے مؤخرالذکر شہر میں بتایا جاتا ہے۔

اپنے عہد کے آغاز ہی سے عثمان کو مخلص ساتھیوں کا ایک حلقہ مل گیا تھا، جو کچھ تو اس کے بھائیوں اور بھتیجوں پر اور کچھ شیخ ادب علی اور خرمنجیک کے بوزنطی امیر کوسہ میخال [رک باں] جیسے حلیفوں پر مشتمل تھا، جو بعد میں مسلمان ہو گیا۔ شیخ ادب علی کی لڑکی مال خاتون (اُروج بیگ کی دو روایتوں میں اس کا نام رابعہ دیا گیا ہے) کی شادی عثمان سے ہوئی اور وہ اس کے لڑکوں اورخان اور علاء الدین کی ماں تھی۔ وقائع میں اس بات کا تذکرہ محفوظ ہے کہ عثمان نے مفتوحہ علاقوں کا شہری اور فوجی انتظام کس طرح اپنے دوستوں میں بانٹ دیا۔

جہاں تک عثمان کی خارجی حکمت عملی کا تعلق ہے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تعلقات گرمیان اوغلو سے زیادہ دوستانہ نہیں تھے۔ اسکی شہر پر تاتاریوں نے انھیں کے علاقوں سے حملے کیے تھے۔ عاشق پاشا زادہ اپنے وقائع میں ہمیں بتاتا ہے کہ صمصمہ چاوش جیسے خود مختار ترک بھی عثمان کے حلیف تھے، جنھیں ساتھ لے کر وہ سقاریہ کے اس پار حملے کیا کرتا تھا۔

عثمان کے حالات زندگی کی تاریخیں غیر یقینی ہیں۔ یہ کہنا محض افسانہ ہے کہ اس کا عہد ۷۰۰ھ/۱۳۰۰ء سے شروع ہوا، جو اس عقیدۂ عام سے وابستہ ہے کہ ہر صدی کے آغاز میں ایک نیا فاتح نمودار ہوتا ہے (دیکھیے عالی: کنہ الاخبار، ۵: ۳)۔ نہ بعض وقائع نویسوں ہی کی یہ بات دوسرے مآخذ کے مطابق ہے کہ اپنی موت سے پہلے عثمان انیس سال تک حکومت کرتا رہا تھا (بیلک اپی)۔ تاہم اس بات سے شاید یہ سراغ ملتا ہے کہ عثمان کی وفات اس تاریخ سے بہت پہلے واقع ہوئی تھی جو عام طور پر مشہور ہے۔ عثمان کی زندگی کی اہمیت سے یہ تحقیق کرنے کا شوق پیدا ہوا ہے کہ اس چھوٹے سے ترکی قبیلے کی وسعت پذیری کی حقیقی کیفیت اور اس کے پہلے سردار کی طاقت کیا تھی۔ ایک خیال یہ ظاہر کیا گیا ہے (Gibbons) کہ اس توسیع کا اولین محرک عثمان کا قبول اسلام تھا۔ لیکن یہ بہت غیر اغلب ہے، کیونکہ بیشتر موجودہ حقائق سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اقطاع کا عام معاشرتی ماحول پہلے ہی سے اسلامی تھا۔ عثمان نے بالکل وہی راستہ اختیار کیا جس پر اس زمانے میں ترک سرداروں کی ایک خاصی تعداد ایشیائے کوچک میں عمل کر رہی تھی۔ عثمان کا نام بھی، جو اس کے گھرانے کے دوسرے افراد کے ترکی ناموں میں (اس کے دادا سلیمان شاہ کے نام کو چھوڑ کر) عجیب طرح کا معلوم ہوتا ہے، مطالعہ و تفتیش کا موضوع رہا ہے۔

بحالیکہ تمام وقائع نگار اسے عثمان لکھتے ہیں (جیسے اورخان کے چند سکّوں میں، دیکھیے *TOEM*، ۸ : ۳۸، اور بروسہ میں اورخان کے ایک کتبے میں، دیکھیے *TOEM*، ۵: ۳۱۸ ببعد)، مگر Pachymeres Ατμάν لکھتا ہے اور Nicephoros Gregoras (Bonn ۱۸۲۹ء، ۱ : ۵۳۹) Ατουμάν تحریر کرتا ہے۔ بعض عربی مآخذ (ابن بطوطہ، ۲ : ۳۲۱؛ ابن خلدون : العبر، ۵ : ۵۶۲) عثمانجق لکھتے ہیں (مگر ابن فضل اللہ العمری کے ہاں تمن مذکور ہے) اور اطالوی مؤرخ Donado da Lezze (*Historia Turchesca*، بخارسٹ ۱۹۱۰ء، ص ۳) کہتا ہے کہ عثمان (Ottoman) زچ (Zich) کا بیٹا تھا۔ بعض روایات میں اس خاندان کے بانی کی پیدائش بنوب کے جنوب میں واقع قصبۂ عثمانجق میں بتائی گئی ہے (اولیا چلبی، ۲ : ۱۶۷) جس کا اشارہ اس نام کے مبدء کی طرف ہو سکتا ہے۔ مزید برین وقائع اروج بیگ کے متن (ص ۶) کو دوسری تصانیف کے متون سے ملا کر دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ارطغرل کے تین بیٹے تھے، جن کے ترکی نام تھے، جس سے یہ قیاس بھی ہو سکتا ہے کہ عثمان ارطغرل کا بیٹا ہی نہ تھا (دیکھیے J. H. Kramers : *Wer war Osman*، در *AO*، ۶: ۲۴۲ ببعد؛ W. L. Langer اور R. P. Blake : *The Rise of the Ottoman Turks and its historical Background*، در *American Hist. Review*، ۱۹۳۲ء، ص ۴۶۹)۔ لہٰذا ہو سکتا ہے کہ عثمان غازی کا تعلق غازیوں یا اخیوں کے کسی سلسلے سے ہو جس طرح کہ اس کے حاشیہ نشینوں میں کئی ایک افراد ایسے سلسلوں سے متعلق تھے، مثلاً ادب علی اور اس کا بھتیجا اخی حسن (عاشق پاشا زادہ، ص ۸۲)۔ اس زمانے میں یہ سلسلے ایک ایسے مسلمان عنصر کی نمائندگی کرتے تھے جو نیم خانہ بدوش ترکوں سے زیادہ مہذب اور راسخ العقیدہ تھے۔

مآخذ : جن ترک وقائع کا متن مادّہ میں حوالہ دیا گیا ہے مثلاً: (۱) نشری (طبع Nöldeke، در ZDMG، ۱۳ : ۱۹۳ ببعد)؛ (۲) عاشق پاشا زادہ، طبع Giese، لائپزگ ۱۹۲۹ء؛ (۳) اروج بیگ، طبع Babinger، ہنوور ۱۹۲۵ء؛ (۴) *Anonymous Giese* (برسلا ۱۹۲۲ء)؛ (۵) ترکوں کی سب عام تاریخوں میں عثمان کا حال بیان کیا گیا ہے (*GOW*) اور اسی طرح v. Hammer Jorga اور Zinkeisen کی تاریخوں میں بھی موجود ہے؛ (۶) H. A. Gibbons : *The Foundations of the Ottoman Empire*، آکسفرڈ ۱۹۱۶ء، ص ۱۱ تا ۵۷ میں ایک محتاط تاریخی تحقیق موجود ہے۔

(J. H. Kramers)

* **عُثمان ثانی** : سلطنت عثمانیہ کا سولھواں سلطان، جو ۱۱ جمادی الآخرہ ۱۰۱۲ھ/۱۶ نومبر ۱۶۰۳ء کو پیدا ہوا (سجل عثمانی، ۱ : ۵۶)۔ وہ سلطان احمد اول کا بیٹا تھا؛ نومبر ۱۶۱۷ء میں اس کے باپ کی وفات کے بعد اس کے چچا کو مصطفٰی اول [رک بآں] کے نام سے سلطان بنا دیا گیا، مگر عثمان نے اپنے چچا کے کمزور کردار سے فائدہ اٹھا کر اور اسعد افندی اور قیزلر آغا مصطفٰی کی امداد و معاونت سے ۲۶ فروری ۱۶۱۸ء کو ایک ناگہانی انقلاب کے ذریعے تخت پر قبضہ کر لیا۔ ابتدا میں نئے سلطان کی کم عمری سے انقلاب کے سرغنوں کو امید تھی کہ انہیں بہت کچھ اثر و رسوخ حاصل ہو جائے گا؛ چنانچہ انہیں کی وجہ سے جنوری ۱۶۱۹ء میں وزارت عظمٰی کے عہدے پر خلیل پاشا کی جگہ اوکوز محمد پاشا [رک بآں] کا تقرر عمل میں آیا۔ خلیل پاشا نے ایران کے شاہ عباس اول کے خلاف ایک غیر فیصلہ کن جنگ کے بعد کچھ ہی عرصہ پہلے ایک معاہدہ کیا تھا، دوسری حکومتوں، مثلاً آسٹریا اور وینس سے بھی، جن سے امتیازی مراعات کی تجدید کر دی گئی تھی، تعلقات کی نوعیت پُرامن تھی؛ لیکن بعد ازاں جنوری ۱۶۲۰ء میں محمد پاشا کی جگہ نہایت بااثر اور منظور نظر گوزلجہ علی پاشا [رک بآں] کو وزیر اعظم بنا دیا گیا،

جس نے دربار سے اپنے سب ممکن حریفوں کو ہٹا دیا۔ اُس کے آنے سے جنگ کے امکانات بڑھ گئے، اس دفعہ پولینڈ سے جنگ ہوئی، جو مالدیویا کے والی ووِود Woiwod کی سازشوں کے باعث شروع ہوئی۔ ۲ ستمبر ۱۶۲۰ء کو یتّسی کی لڑائی میں سرعسکر سکندر پاشا نے پولینڈ کی فوجوں کو تہس نہس کر دیا۔ وزیراعظم نے جو جوان عمر سلطان کی حرص و آز پوری کرنے ہی سے اپنا عہدہ قائم رکھ سکتا تھا، آسٹریا اور وینس کی دشمنی کو مشتعل کرنے کا کوئی موقع ضائع نہیں ہونے دیا۔ وہ ۹ مارچ ۱۶۲۱ء کو فوت ہو گیا اور اس کے جانشین حسین پاشا اوخری کے زمانے میں عثمان ثانی نے ۱۶۲۱ء کی مہم میں پولینڈ کے خلاف بہ نفس نفیس حصہ لیا۔ اس لڑائی کا نتیجہ یہ ہوا کہ ترکوں اور تاتاریوں کی پیش قدمی رک گئی، جنہوں نے بھاری نقصانات اٹھا کر پولینڈ کے مضبوط فوجی مستقر پر، جو Choczim کے نزدیک دریاے دینسٹر Dniester پر واقع تھا، قبضہ کرنے کی ناکام کوشش کی۔ سلیمان اول کے زمانے کی شرائط پر ابتدائی صلح کا ایک معاہدہ طے پایا اور سلطان نے دلاور زادہ حسین پاشا کو نیا وزیراعظم مقرر کیا۔ اس وقت سے جب عثمان، خاصی حد تک قیزلر آغا سلیمان اور اس کے خوجہ ملا عمر کے زیر اثر تھا اور خود مختاری کا ڈنکا بجانے لگا تھا، وہ ینی چریوں سے اپنے وحشیانہ سلوک کے باعث نہ تو فوج کی ہمدردی حاصل کر سکا اور نہ عوام میں یا علما ہی میں مقبول ہو سکا۔ علما خصوصیت سے اس لیے خوف زدہ تھے کہ سلطان نے اپنے دربار کے آزاد طبقوں سے چار جائز بیویاں کرنے کی خواہش ظاہر کی تھی، چنانچہ وفعۃً مفتی اسعد کی بیٹی سے شادی کر لی۔ اس کی غیر مقبولیت اس وقت اور بھی بڑھ گئی جب اس نے دروز کے امیر فخر الدین کے خلاف لڑائی میں خود حصہ لینا چاہا اور اسی سلسلے میں حج کے لیے مکۂ معظمہ جانے کا ارادہ ظاہر کیا۔ اس مہم کے لیے تیاریاں ہو چکی تھیں کہ ۱۸ مئی ۱۶۲۲ء کو ینی چریوں اور سپاہیوں نے بغاوت برپا کر دی، جنہوں نے ملا عمر کا گھر لوٹ لیا۔ دوسرے دن باغیوں نے سربرآوردہ علما کا تعاون حاصل کر لیا اور قیزلر آغا، خوجہ، وزیراعظم اور تین دوسرے بڑے افسروں کے سروں کا مطالبہ کر دیا۔ ابتدا میں عثمان نے اس مطالبے کو ٹھکرا دیا، لیکن بعد میں جب باغیوں نے اس کے محل کی دوسری دیوار پر بھی قبضہ کر لیا تو اسے وزیر اعظم اور قیزلر آغا سے ہاتھ دھونا پڑے۔ اس کے چچا مصطفٰی کو حرم کی خلوت سے نکال کر اُس کے سلطان ہونے کا اعلان کر دیا گیا تھا۔ عثمان نے دوران شب میں ینی چری کے آغا کے اثر و رسوخ کو کام میں لا کر اپنا تخت بچانے کی کوشش کی، مگر یہ آغا صبح کو مارا گیا اور عثمان ینی چریوں کا قیدی بن گیا، جو اسے اپنی بارکوں میں لے گئے۔ باغیوں کو اس کی جان لینے کا کوئی خیال نہیں تھا، لیکن اس اثنا میں معاملات کی باگ ڈور داؤد پاشا کے ہاتھوں میں چلی گئی تھی، جو سلطان مصطفٰی کی والدہ ماہ پیکر کا منظور نظر اور داماد تھا۔ اسے وزیر اعظم مقرر کر دیا گیا اور اس نے اپنا عہدہ سنبھالتے ہی عثمان کو یدی قلّہ کے قلعے میں بھجوا دیا، جہاں اسے ۲۰ مئی ۱۶۲۲ء کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ اسے اپنے والد احمد اول کے مقبرے میں دفن کیا گیا۔ شہسواری میں طاق ہونے اور غیر معمولی ذہانت رکھنے کی بنا پر عثمان کی بہت تعریف کی جاتی ہے۔ وہ شاعر بھی تھا اور "فارسی" تخلص کرتا تھا۔ جن تین ترک سلاطین نے بغاوت کے دوران میں اپنی جان دی ان میں وہ پہلا ہے، دوسرے دو سلطان ابراہیم اور سلیم سوم تھے۔

مآخذ: ترکی ماخذ حسب ذیل ہیں: (۱) نعیمی، پچوی، اور حسن بے زادہ کی تصانیف؛ (۲) قرہ چلبی زادہ: روضۃ الابرار؛ (۳) حاجی خلیفہ: فذلکۃ؛ (۴) طوغی: وقائع سلطان عثمان خان مخصوصیت سے عثمان کے عزل کے حالات سے بحث کرتی ہے (ترجمہ از A. Galland، دیکھیے

GOW، ص ۱۵۷)؛ اس کے پورے عہد کا تذکرہ: (۵) نادری: شاہ نامہ میں بیان کیا گیا ہے (GOW، ص ۱۹۹)؛ ہمعصر مغربی تصانیف میں: (۶) Relazione ہے جس کا حوالہ Von. Hammer نے GOR، بار دوم، ۲ : ۸۰۹ کے حاشیے پر دیا ہے؛ (۷) Sir Thomas Roe تصنیف؛ نیز دیکھیے (۸) عام تاریخیں مصنفۂ Von Hammer، Zinkeisen اور Jorga۔

(J. H. Kramers)

* **عثمان ثالث** : سلطنت عثمانیہ کا پچیسواں سلطان اور مصطفیٰ ثانی کا بیٹا۔ وہ ۱۳ دسمبر ۱۷۵۴ء کو اپنے بھائی محمود اول کا جانشین ہوا۔ اس کی تاریخ ولادت ۲ جنوری ۱۶۹۹ء ہے (سجل عثمانی، ۱ : ۵۶)، لہٰذا تخت پر بیٹھتے وقت اس کی عمر خاصی ہو چکی تھی۔ اس کے عہد میں سیاسی اہمیت کا کوئی واقعہ رونما نہیں ہوا۔ امن و امان کا وہ زمانہ جو ۱۷۳۹ء میں بلغراد کی صلح سے شروع ہوا تھا جاری رہا؛ البتہ اندرون ملک سرحدی مقامات پر سنگین باغیانہ شورشیں برپا ہوئیں جن سے سلطنت کی کمزوری ظاہر ہوتی تھی۔ کسی ممتاز شخصیت کی غیر موجودگی میں سلطان من مانے طریقے پر حکومت کرتا رہا اور اس کی کارروائیاں عملاً اپنے وزراے اعظم کو بار بار (چھے دفعہ) بدلتے رہنے تک ہی محدود رہیں۔ اس کے منظور نظر سلحدار علی پاشا کو، جو ۲۴ اگست سے لے کر ۲۲ اکتوبر ۱۷۵۵ء تک وزیراعظم رہا، قتل کرکے ختم کر دیا گیا۔ ۱۲ دسمبر ۱۷۵۶ء کو وزارت عظمٰی کے عہدے پر راغب پاشا [رک بآں] کا تقرر اس لحاظ سے اہم تھا کہ اس بڑے مدبّر اور سیاست دان نے مصطفیٰ سوم کے عہد میں پانچ سال تک اپنے آپ کو سلطنت کا نہایت عمدہ منتظم ثابت کیا۔ عثمان سوم کی دوسری کارروائیاں قہوہ خانوں کی بندش، عورتوں کے منظر عام پر ظاہر ہونے کی آزادی پر پابندی، اور اپنی غیر مسلم رعایا کے لباس کا [illegible] تھا۔ اس کا نام نور عثمانی کی جامع مسجد کے ساتھ وابستہ ہے جس کی تعمیر محمود اول نے شروع کی تھی اور جس کا افتتاح دسمبر ۱۷۵۵ء کو نہایت باوقار طریقے سے کیا گیا۔ اس سلطان کا عہد حکومت دارالخلافہ میں بڑی بڑی آتشزدگیوں کے سبب، جو ۱۷۵۵ء اور ۱۷۵۶ء میں واقع ہوئیں، قابل ذکر ہے۔ اس کی وفات ۳۰ اکتوبر ۱۷۵۷ء کو ہوئی اور اسے بھی محمود اول کی طرح ینی جامع کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔

مآخذ : (۱) واصف کی تاریخ سب سے بڑا ماخذ ہے؛ (۲) فان ہیمر (Von Hammer)، Zinkeisen اور Jorga کی بڑی تاریخوں میں بھی اس کے عہد کے حالات کا بیان ہے۔

(J. H. Kramers)

⊗ **عثمانؓ بن عفان** : امیر المؤمنینؓ حضرت عثمانؓ بن عفّان بن ابی العاص بن اُمیّہ بن عبد شمس بن عبد مناف، تیسرے خلیفۂ راشد، قریش کی مشہور شاخ بنو امیہ میں سے تھے۔ زمانۂ جاہلیت میں قریش کا قومی علم "عقاب" بوقت جنگ اسی خاندان کی تحویل میں ہوتا تھا.

حضرت عثمانؓ کا سلسلۂ نسب پانچویں پشت میں عبد مناف پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے مل جاتا ہے۔ ان کی والدہ اَرْوٰی بنت کُرَیز ہیں اور نانی اُمّ حَکیم اَلْبَیْضاء بنت عبدالمطلب، جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی سگی پھوپھی تھیں اور آنحضرتؐ کے والد عبداللہ کی توام بہن (انساب الاشراف)۔ ان کی کنیت ابو عمرو اور ابو عبداللہ (اور بقول بعض ابو لیلٰی بھی) تھی (تہذیب التہذیب)۔ حضرت عثمانؓ کی ولادت عام الفیل کے چھٹے سال بعد ۵۷۶ عیسوی میں ہوئی (الاستیعاب)، گویا وہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے عمر میں چھے سال چھوٹے تھے۔ ان کا شمار ان معدودے چند افراد میں ہوتا ہے [illegible] زمانۂ جاہلیت ہی میں لکھنا پڑھنا سیکھ لیا

تھا، چنانچہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے انہیں بھی کتابت وحی پر مامور فرمایا ۔ وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے معتمد (سیکرٹری) کے فرائض بھی انجام دیتے رہے (الطبری) ۔ بڑے سلیم الفطرت تھے ۔ دور جاھلیت کی کسی برائی سے ان کا دامن آلودہ نہیں ہوا ۔ شرم و حیا ان کے اخلاق عالیہ کا طرۂ امتیاز تھا ۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا : اَشَدُّ اُمَّتِی حَیَاءً عثمان بن عَفّان؛ ابن حجر الہیثمی نے الصواعق المحرقہ میں اس عنوان پر بہت سی احادیث جمع کی ھیں) ۔ اُمت مسلمہ میں کامل الحیاء و الایمان کے الفاظ انہیں کی شان میں استعمال کیے جاتے ھیں ۔ جوان ھونے پر انہوں نے معززین قریش کی طرح پیشۂ تجارت کو اپنایا اور اپنی صداقت و دیانت اور امانت و راستبازی کی بدولت تجارت میں غیر معمولی کامیابی حاصل کی ۔ وہ مکّے کے معاشرے میں ایک ممتاز و معزز اور دولتمند تاجر کی حیثیت سے مشہور و معروف تھے اور ”غنی“ کے لقب سے پکارے جاتے تھے ۔

حضرت عثمانؓ کا شمار السابقون الاوّلون، عشرۂ مبشّرہ اور ان چھے اکابر صحابہ میں ھوتا ہے جن سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم زندگی بھر راضی و خوش رہے (الصواعق المحرقۃ) ۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے ان کے گہرے مراسم تھے اور انہیں کی تبلیغ و تحریک پر انہوں نے اسلام قبول کیا (ابن ھشام : السیرۃ) ۔ مکّے کے دیگر بہت سے رؤسا کے رویے کے برخلاف حضرت عثمانؓ نے بعثت نبوی کے آغاز ھی میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی دعوت پر لبیک کہا اور پھر عمر بھر اپنی جان اور مال و دولت سے اسلام اور مسلمانوں کی خدمت میں مصروف رہے ۔ حضرت عثمانؓ کا اپنا قول ہے : اِنِّی لَرابِعُ اَرْبَعَةٍ الْاِسلام (میں اسلام قبول کرنے والے چار میں سے چوتھا ھوں، اسد الغابۃ) ۔ ابن اسحق کے مطابق حضرت عثمانؓ، حضرت ابوبکرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت زیدؓ بن حارثہ کے بعد اسلام قبول کرنے والے پہلے شخص تھے ۔

قبول اسلام کے بعد، قریش کا ایک معزز فرد ھونے کے باوجود، انہیں بھی اعدائے اسلام کی ایذا کا شکار ھونا پڑا ۔ ان کا چچا حکم بن ابی العاص انہیں رسیوں میں جکڑ کر مارا کرتا، لیکن ان کے پائے استقلال میں لغزش نہ آئی اور کہا، جو چاھو کرو میں اس دین کو کبھی نہیں چھوڑوں گا (ابن سعد : طبقات).

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے اپنی صاحبزادی حضرت رقیہ رضی اللہ عنہا [رک بآں] کا عقد حضرت عثمانؓ سے کیا ۔ یہ نکاح اتنا بابرکت تھا کہ مکّے میں عام طور پر لوگ کہا کرتے تھے :

اَحسنُ زوجٍ رآہ اِنسانٌ رُقَيَّةُ و زوجُها عثمانُ (البدایۃ والنھایۃ، ۷ : ۲۰۰) یعنی بہترین جوڑا جو کسی انسان نے دیکھا، رقیہؓ اور ان کے خاوند عثمانؓ ھیں ۔

بعثت کے پانچویں سال جن صحابۂ کرامؓ نے مشرکین مکہ کے ظلم و ستم سے تنگ آ کر، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے ایما پر، حبشہ کی طرف ھجرت کی ان میں حضرت عثمانؓ اور ان کی زوجۂ محترمہ حضرت رقیہؓ بھی شامل تھیں ۔ یہ اسلام میں سب سے پہلی ھجرت تھی ۔ گویا حضرت عثمانؓ اوّل المھاجرین تھے اور اسی حقیقت کی طرف آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے اشارہ فرمایا : اِنَّ عُثْمانَ اَوَّلُ مَنْ ھَاجَرَ بِاَھْلِہٖ یَعْنِی مِن ھٰذِہِ الْاُمَّةِ (الاصابۃ، ج ۸، تذکرۂ رقیۃؓ) ۔ قیام حبشہ کے زمانے ھی میں حضرت عثمانؓ اور حضرت رقیہؓ کے ھاں ایک صاحبزادے عبداللہ تولد ھوے ۔ انہیں کی نسبت سے حضرت عثمانؓ کی کنیت ابو عبداللہ تھی ۔

دوسری بار اللہ کی راہ میں انہوں نے وطن کو اس وقت چھوڑا جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم

نے مدینے کو ہجرت کی ۔ یہاں آنحضرتؐ نے حضرت حسان بن ثابت الانصاریؓ کے بھائی اوس بن ثابتؓ سے ان کی مؤاخاۃ کر دی ۔ اس بھائی چارے کا اثر تھا کہ دونوں گھرانوں میں بڑی گہری محبت اور یگانگی پیدا ہو گئی اور اسی بنا پر حضرت حسانؓ کو ان سے بڑا انس تھا؛ چنانچہ انہوں نے حضرت عثمانؓ کی شہادت پر دردناک مرثیہ کہا اور عمر بھر اس سانحے پر مغموم رہے (ابن ہشام: السیرۃ) ۔

حضرت عثمانؓ بڑے مالدار تاجر اور حد درجہ فیاض اور سخی تھے ۔ ان کا مال ہمیشہ اسلامی رفاہی کاموں میں صرف ہوتا تھا ، خصوصاً غزوات کے موقع پر بہت کام آتا تھا ۔ مدینۂ منورہ میں پینے کے پانی کی قلت تھی ، حضرت عثمانؓ نے ”بئر رومہ“ ایک یہودی سے بیس یا تیس ہزار درہم میں خرید کر عام مسلمانوں کے لیے وقف کر دیا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ”بئر رومہ“ کو مسلمانوں کے لیے وقف کر دینے والے شخص کے لیے جنت کی بشارت دے کر ترغیب دلائی تھی (البخاری، کتاب فضائل اصحاب النبیؐ، باب ۷) ۔ بعد میں انہوں نے اور بھی متعدد کنویں کھدوائے اور مسلمانوں کے لیے وقف کیے ، مثلاً بئر سائب، بئر عامر اور بئر اریس (ابو داؤد: السنن، باب فی فضل سقی الماء) ۔ بئر اریس وہی ہے جس میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی انگوٹھی، جو یکے بعد دیگرے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے ہاتھوں کی زینت بنی رہی تھی ، حضرت عثمانؓ کے ہاتھ سے گر پڑی ۔ کنویں کا سارا پانی نکال ڈالا گیا لیکن انگوٹھی نہیں ملی ۔ عہد نبویؐ میں نمازیوں کی کثرت کے باعث جب مسجد نبویؐ کی توسیع کی ضرورت پیش آئی تو حضرت عثمانؓ نے مسجد کے قریب واقع ایک زمین کا ٹکڑا خرید کر وقف کر دیا ۔ غزوۂ تبوک قحط سالی کے زمانے میں پیش آیا ۔ اس موقع پر حضرت عثمانؓ نے بڑھ چڑھ کر مالی امداد فراہم کی ۔ اس لشکر کو [illegible] سے پکارا گیا ۔ حضرت عثمانؓ نے سامان رسد کے لیے ایک ہزار اونٹ ، ستر گھوڑے اور ایک ہزار دینار خدمت نبویؐ میں پیش کیے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اس فیاضی سے اس قدر خوش ہوئے کہ دیناروں کو دست مبارک پر اچھالتے تھے اور فرماتے : ما ضرّ عثمانَ ما عَمِل بعدَ ھذا الیوم ، آج کے بعد عثمانؓ کچھ بھی کریں ان کو کوئی عمل نقصان نہیں پہنچائے گا (الترمذی، باب مناقب عثمانؓ) ۔

حضرت عثمانؓ نے عہد نبویؐ کے تقریباً تمام غزوات میں حصہ لیا ۔ غزوۂ بدر میں حضرت رقیہؓ بنت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم علیل تھیں ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت عثمانؓ کو ان کی تیمارداری کی خاطر مدینے ہی میں قیام کرنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ تمہیں جنگ میں شریک لوگوں کی طرح اجر اور مال غنیمت کا حصہ ملے گا (البخاری ، کتاب فضائل اصحاب النبیؐ ، باب ۷) ۔ یہی وجہ ہے کہ اصحاب بدر [رک بآں] کی جو فہرست البخاری میں منقول ہے اس میں حضرت عثمانؓ کا نام نامی بھی شامل ہے ۔ غزوۂ ذات الرقاع اور غزوۂ بنی غطفان دونوں مواقع پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے انہیں مدینے میں اپنا قائم مقام مقرر فرمایا (ابن سعد ؛ طبقات؛ السیوطی ؛ تاریخ الخلفاء) ۔

حضرت رقیہؓ کی وفات کے بعد آنحضرت نے اپنی دوسری صاحبزادی حضرت اُمّ کلثوم [رک بآں] کا نکاح حضرت عثمانؓ سے کر دیا ۔ یہ نکاح منشائے الٰہی کے مطابق تھا (الاصابۃ) ۔ شعبان ۹ھ میں حضرت امّ کلثوم کی وفات پر آنحضرتؐ نے فرمایا ”اگر میری کوئی لڑکی اور بھی ہوتی تو وہ میں عثمانؓ سے بیاہ دیتا“ (البدایۃ و النہایۃ، ۷ : ۲۰۰) ابن الاثیر نے حضرت علیؓ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے فرمایا : میں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے سنا ، [illegible] اگر میری چالیس بیٹیاں بھی ہوتیں

تو میں انھیں یکے بعد دیگرے عثمانؓ سے بیاہ دیتا۔ حضرت علیؓ ہی سے منقول ہے کہ لوگوں نے ان سے حضرت عثمانؓ کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے فرمایا: وہ ایک ایسے شخص تھے جنھیں ملاء اعلیٰ میں "ذُوالنُّورین" کہہ کر پکارا گیا، یہ اس لیے کہ وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی دو بیٹیوں کے خاوند تھے (اسدالغابة)۔ حضرت عثمان کا لقب "ذوالنورین" اسی وجہ سے مشہور ہوا (الصواعق المحرقة)۔

حضرت عثمانؓ کی زندگی کا ایک اہم واقعہ وہ ہے جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے انھیں ذوالقعدہ ۶ھ میں اہل مکہ کی طرف اپنا سفیر بنا کر بھیجا، اسی کے نتیجے میں "بیعت رضوان" اور صلح حدیبیہ کے واقعات ظہور پذیر ہوئے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے اس سال چودہ سو مسلمانوں کی معیت میں عمرے کا ارادہ فرمایا اور مکے کی طرف روانہ ہوگئے۔ جب آپ مقام حدیبیہ [رکَّ بان] پر پہنچے تو معلوم ہوا کہ قریش آمادۂ پیکار ہیں اور وہ مسلمانوں کو مکے میں داخل نہیں ہونے دیں گے۔ حضور صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم مع صحابۂ کرام صرف زیارت حرم کے لیے تشریف لائے تھے اور جنگ کرنا آپؐ کا مقصد نہ تھا؛ چنانچہ آپؐ نے حضرت عثمانؓ کو گفت و شنید کے لیے قریش کے پاس روانہ کیا۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا قول ہے: اگر بطحاے مکہ میں عثمانؓ سے زیادہ کوئی اور معزز ہوتا تو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم ان کی جگہ اسے بھیجتے (البخاری، کتاب المغازی، باب ۹؛ کتاب فضائل اصحاب النبیؐ، باب ۷)۔ مکۂ معظمہ میں قریش نے حضرت عثمانؓ کو روک لیا۔ ادھر مسلمانوں میں یہ افواہ پھیل گئی کہ کفار نے حضرت عثمانؓ کو شہید کر دیا ہے۔ اس خبر سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم فکر مند ہوگئے۔ مسلمانوں کو سخت رنج پہنچا اور حضورؐ نے فرمایا "جب تک ہم ان لوگوں سے جنگ نہ کر لیں یہیں رہیں گے"۔ یہ کہہ کر آنحضرتؐ ایک درخت کے نیچے بیٹھ گئے اور حضرت عثمانؓ کے خون کا بدلہ لینے کے لیے صحابۂ کرامؓ سے جانبازی کی بیعت لی (الطبری)۔ اسی کو تاریخ اسلام میں "بَیعَةُ الرِّضْوَان" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس موقع پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے اپنا ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ پر رکھا اور فرمایا: "هٰذِهٖ لِعُثْمَانَ" (البخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی، باب ۷؛ الامامة والسیاسة)، یہ ایسا اعزاز ہے جو حضرت عثمانؓ کے علاوہ کسی اور کے حصے میں نہیں آیا۔ لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ (۴۸ [الفتح]: ۱۸) میں اسی واقعے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ غزوۂ خیبر، (البخاری، کتاب المغازی، باب ۳۸) غزوۂ حنین (الطبری) اور فتح مکہ (الاستیعاب) سب میں ان کی شرکت ثابت ہے۔

حضرت عثمانؓ خلیفۂ اوّل حضرت ابو بکر صدیقؓ کے عہد میں ان کے مشیر تھے اور افتا کی خدمت بھی (بعض دیگر صحابہ کے ساتھ) انھیں کے ذمّے تھی (ابن سعد: طبقات، ج ۲)؛ نیز کاتب کی حیثیت سے بھی فرائض انجام دیتے تھے (الطبری)۔ حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں بھی وہ مجلس شوریٰ کے ممتاز ارکان میں شامل رہے (الطبری) اور اس دور میں بھی ان کی شخصیت ابی بن کعبؓ اور زید بن ثابتؓ کے ساتھ افتا کا مرکز رہی (ابن سعد)۔

بہر حال حضرت عثمانؓ کا درجہ اور فضیلت صحابۂ کرامؓ میں تسلیم شدہ تھی۔ نافع نے عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ ہم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی زندگی میں (اثناے گفتگو میں نام لیتے وقت یہ ترتیب اختیار کیا کرتے تھے "ابوبکرؓ، عمرؓ و عثمانؓ" البخاری، کتاب فضائل اصحاب النبیؐ، باب ۷۔ اس سے ان حضرات کا درجۂ فضیلت (بسلسلۂ خلافت) مد نظر تھا اسدالغابة، ج ۳)۔

بعہد خلافت حضرت عمرؓ جب ابو لؤلؤ کے

خنجر سے مجروح ہوئے اور زندگی کی امید باقی نہ رہی تو صحابہؓ نے ان کے سامنے ان کے جانشین کا مسئلہ پیش کیا۔ انھوں نے فرمایا "اگر امین الامت ابو عبیدہؓ بن جراح زندہ ہوتے تو میں انھیں اپنا جانشین بنا دیتا"۔ جب حضرت عمرؓ کی حالت زیادہ بگڑتی نظر آئی تو پھر جانشین کے بارے میں عرض کیا گیا۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے یہ کہا "میں اس امر (خلافت) کا حقدار ان لوگوں سے زیادہ کسی کو نہیں پاتا جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اپنی وفات تک راضی رہے" اور پھر انھوں نے عشرۂ مبشرہ میں سے مندرجۂ ذیل چھے اصحاب کی ایک مجلس قائم کر دی: حضرت علیؓ، عثمانؓ، زبیرؓ، طلحہؓ، سعدؓ بن ابی وقاص اور عبدالرحمٰنؓ بن عوف (اسد الغابۃ)۔ حضرت عمرؓ نے اپنے بیٹے عبداللہ کو بھی مشورے کے لیے ان کے ساتھ کر دیا، لیکن ساتھ ہی اپنے خاندان کو خلافت سے محروم کر دیا۔ اب ان حضرات کو حکم دیا کہ وہ ان کی وفات کے بعد آپس میں مشورہ کرکے اپنے میں سے کسی ایک کو امیر المؤمنین منتخب کر لیں۔ اس دوران میں نمازیں حضرت صہیبؓ پڑھائیں گے۔

حضرت عمرؓ کی تدفین سے فارغ ہو کر مندرجۂ بالا چھے حضرات مشاورت کے لیے مسور بن مخرمہ کے مکان میں جمع ہوئے۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف [زک بان] نے کہا: تم اس معاملے کو تین شخصوں میں محدود کر دو، اس پر اتفاق ہوا اور حضرت زبیرؓ نے حضرت علیؓ کے لیے، حضرت طلحہؓ نے حضرت عثمانؓ کے لیے اور حضرت سعدؓ نے عبدالرحمٰن بن عوف کے حق میں دست برداری کا اظہار کیا (الامامۃ والسیاسۃ، ج ۱؛ ابن سعد، ج ۳/۱)۔ بعد میں حضرت عبدالرحمٰنؓ بھی دستبردار ہو گئے اور باقی کے دو حضرات (عثمانؓ و علیؓ) سے کہا: اس امر کو مجھ پر چھوڑ دیں۔ دونوں نے رضامندی کا اظہار کرتے ہوئے "ہاں" کہا (اسد الغابۃ، ج ۳)۔

حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے مسلسل تین دن تک خلافت کے امیدواروں، شہر کے اہل الرائے افراد اور لشکروں کے سپہ سالاروں سے مل کر مشورہ کیا اور جب انھیں یقین ہو گیا کہ اکثریت کی رائے حضرت عثمانؓ کے حق میں ہے تو مسجد نبویؐ میں مسلمانوں کے سامنے ایک مختصر لیکن مؤثر تقریر کے بعد حضرت عثمانؓ کی خلافت کا اعلان کر دیا اور سب سے پہلے خود ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اس کے بعد حضرت علیؓ نے بیعت کی اور پھر باری باری باقی حضرات نے بھی ان کی متابعت کرتے ہوئے بیعت کر لی (ابن سعد، ۳/۱)۔

حضرت عثمانؓ کی بیعت، حضرت عمرؓ کی تدفین کے تین دن بعد محرم ۲۴ھ / نومبر ۶۴۴ء میں ہوئی (اسد الغابۃ، ج ۳)۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود نے بیعت عثمانؓ کے موقع پر کہا: بایعنا خیرنا "ہم نے اپنے میں سے بہترین شخص کی بیعت کی" (تہذیب التہذیب، ج ۷)۔ حضرت عثمانؓ کی بیعت خلافت کے سلسلے میں البخاری میں مستقل عنوان کے تحت ایک جامع روایت درج ہے۔

خلافت عثمانی میں جو بارہ سال کے عرصے پر محیط ہے، ایسی عظیم الشان فتوحات، حیرت انگیز سرعت کے ساتھ ہوئیں جن کی نظیر اس سے پیشتر کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ ان فتوحات کا سہرا ان کے عہد کے سپہ سالاروں حضرت ولید بن عقبہ، حضرت سعید بن العاص، حضرت عبداللہ بن عامر، حضرت عبداللہ بن سعد ابن ابی سرح اور حضرت معاویہؓ کے سر تھا۔ اس زمانے میں اسلامی مملکت کے دائرے میں بڑی وسعت ہوئی اور اس کی حدود سندھ سے لے کر اندلس تک جا پہنچیں۔ اسلامی افواج نے اس عہد میں بڑی جنگوں کے علاوہ بحری قوت کا مظاہرہ بھی کیا اور قبرص اور روڈس کے جزائر فتح کیے۔ ایک عظیم الشان بحری بیڑا تیار کیا گیا، حالانکہ اس سے پیشتر ان کے پاس ایک کشتی بھی نہ تھی۔ حضرت معاویہؓ تو سمندری راستے سے اتنی دور

جا نکلے کہ ۳۲ھ میں آبنائے قسطنطنیہ (باسفورس) تک جا پہنچے (البدایة والنہایة)۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خلافت عثمانؓ اہل اسلام کے لیے سرتاپا فتح و ظفر کا باب ثابت ہوئی۔

اس عہد میں دو طرح کی فتوحات ہوئیں: (۱) وہ ممالک جو حضرت عمرؓ کے زمانے ہی میں فتح ہو چکے تھے، لیکن رومیوں اور ایرانیوں کی شہ پا کر باغی ہو گئے۔ حضرت عثمانؓ کے زمانے میں انھیں دوبارہ حلقۂ اطاعت میں داخل کیا گیا۔ ۲۵ھ میں اسکندریہ میں بغاوت ہوئی، حضرت عمروؓ بن العاص نے فوراً بڑھ کر رومیوں کو شکست دی اور امن و امان قائم کر دیا۔ اسی سال آذربیجان اور ارمینیہ میں یزدجرد کی تحریک پر بغاوتیں ہوئیں جنھیں کوفے کے امیر ولید بن عقبہ اور سلیمان بن ربیعۂ باہلی نے فرو کیا۔ المغرب میں رومیوں نے شامی سرحد کے قریب ایشیائے کوچک کی طرف چھیڑ چھاڑ کی تو امیر معاویہؓ ادھر بڑھے اور انطاکیہ و طرطوس کے درمیان واقع رومی قلعوں کو فتح کر لیا؛ (۲) وہ ممالک جو حضرت عثمانؓ کی خلافت میں مسخر ہوئے: ۲۷ھ میں عبداللہ بن سعد بن ابی سرح امیر مصر نے طرابلس الغرب (لیبیا) پر فوج کشی کی اور دو ہی سال بعد تونس، الجزائر اور مراکش کے علاقوں کو فتح کر لیا۔ مشرق افریقیہ کی فتوحات کے سلسلے میں عبداللہ بن زبیر نے بڑا نام پایا۔ اسی سال عبداللہ بن نافع نے سمندر پار کر کے اندلس کا محاصرہ کیا، کچھ فتوحات بھی ہوئیں، لیکن اس جانب مستقل مہم کا ابھی آغاز نہیں کیا گیا۔ شمال کی طرف حبیب بن مَسْلَمہ اور سلیمان بن ربیعہ نے علاقے فتح کیے، مسلمانوں کی فوجیں تفلس [زک بان] اور بحیرۂ اسود کے کناروں تک جا پہنچیں۔ ۳۰ھ میں عبداللہ بن عامر اور سعید بن العاص نے خراسان اور طبرستان کی طرف پیش قدمی کی۔ سعید ابن العاص نے جرجان، خراسان اور طبرستان کو فتح کیا اور عبداللہ بن عامر نے مزید آگے جا کر سوات، کابل، سجستان، نیشاپور اور ارد گرد کے علاقوں کو مطیع بنایا۔ اہل ماوراء النہر نے مصالحت کر لی نیز طخارستان اور کرمان فتح ہوئے اور یوں کرہ قاف اور بحر خزر (قزوین) تک اسلامی حدود وسیع ہو گئیں۔ بحری فتوحات کا آغاز بھی خلافت عثمانی کا عظیم الشان کارنامہ ہے۔ اس عہد میں مسلمانوں نے پچاس کے قریب سمندری لڑائیاں لڑیں اور ان کی بحری قوت اس درجہ ترقی کر گئی کہ جب ۳۱ھ میں قیصر روم نے ایک بہت بڑے بیڑے کی مدد سے سواحل شام پر حملہ کیا تو امیر معاویہؓ اور عبداللہ بن ابی سرح نے اسے ایسی شکست فاش دی کہ رومیوں کو پھر کبھی ایسے حملے کی جرأت نہ ہوئی اور انھیں تباہ حال لوٹنا پڑا۔ یہ جنگ تاریخ میں غزوۂ "ذات الصواری" کے نام سے مشہور ہے۔

اس مبارک عہد میں مسلمانوں نے ہندوستان کی طرف بھی توجہ دی اور گجرات کے ساحلی علاقوں تک ان کے قدم جا پہنچے۔ یہ ساری فتوحات صرف چھے سال کے قلیل عرصے میں حاصل ہوئیں اور ان سے حضرت عثمانؓ کی بے پناہ سیاسی بصیرت اور پرجوش دینی خدمت کا اظہار ہوتا ہے۔ (فتوحات عثمانی کی تفصیلات کے لیے دیکھیے الطبری؛ ابن الأثیر؛ البلاذری: فتوح البلدان)۔ ان کے عہد خلافت میں تہذیب و تمدن، صنعت و حرفت، تجارت اور علوم و فنون کو بھی ترقی ہوئی۔ دولت و ثروت اور فارغ البالی کا دور دورہ ہوا۔ صحابۂ کرامؓ نے مدینۂ منورہ اور اس کے قرب و جوار میں خوبصورت عمارتیں تعمیر کروائیں اور خوش حالی عام ہو گئی۔ اسی زمانے میں قدیم بازاروں کے علاوہ نئے بازار بھی قائم کیے گئے اور عمائد قریش حجاز سے نکل کر دور دراز علاقوں میں پہنچ گئے۔ (تفصیلات کے لیے دیکھیے الطبری؛ اسد الغابة، تذکرۂ عبداللہ بن عامر)۔

حضرت عثمانؓ کی اسلامی خدمات کا تذکرہ بڑا طویل ہے ۔ ان کی ایک اہم خدمت مسجد الحرام کی توسیع ہے، جو ۲۶ھ میں کی گئی ۔ اس مقصد کے لیے آس پاس کے مکانات خرید کر وہ جگہ مسجد میں شامل کر دی گئی (الطبری) ۔ ۲۹ھ میں انھوں نے مسجد نبویؐ کی تعمیر و توسیع کرائی ۔ اس کام میں پورے دس ماہ صرف ہوئے، عمارت کے لیے چونا اور منقش پتھر استعمال کیے گئے ۔ حضرت عمر کے زمانے میں مسجد نبویؐ کا طول ایک سو چالیس گز اور عرض ایک سو بیس گز تھا، اب طول ایک سو ساٹھ اور عرض ایک سو پچاس گز ہو گیا (البخاری، کتاب الصلوٰة، باب ۶۲؛ نیز الطبری) ۔ بحری فتوحات کے سلسلے میں یہ حکم دیا کہ مفتوحہ علاقوں میں مسجدیں تعمیر کی جائیں اور پرانی مساجد مزید وسیع کی جائیں (البلاذری) ۔

سب سے بڑا اور عظیم الشان کارنامہ جو خلافت عثمانؓ میں سر انجام پایا وہ عالم اسلام کو ایک مصحف اور ایک قراءت پر جمع کرنا تھا ۔ قرآن مجید کو لکھوا کر تمام ممالک اسلامیہ میں شائع کرنا اور ایک ہی قراءت پر سارے عالم اسلام کو متفق کر دینا خلافت حضرت عثمانؓ کا مہتم بالشان واقعہ ہے ۔ ابن حجر الہیتمی لکھتے ہیں : انّما تمیّز عثمانؓ بجمع القرآن فی المصحف علی ترتیبه الیوم (الصواعق المحرقة) ۔ یہی وہ شاندار کارنامہ ہے جس کی بنا پر ان کا لقب "جامع القرآن" امت میں مشہور ہوا ۔ ابن کثیر لکھتے ہیں "و من مناقبه الکبار وحسناته العظیمة انّه اجمع الناس علی قراءة واحدة (البدایة والنهایة) ۔

روایات کے مطابق حضرت عثمانؓ نے ام المؤمنین حضرت حفصہؓ کے پاس محفوظ مصحف کی سات نقلیں کروائیں اور مکۂ معظمہ، مدینۂ منورہ، شام، یمن، بحرین، بصرے اور کوفے میں ایک ایک نسخہ محفوظ کیا گیا (جمع قرآن مجید کی پوری تفصیل البخاری اور فتح الباری ابواب جمع القرآن میں موجود ہے) ۔ مصحف عثمان کے مندرجۂ بالا نسخوں میں سے اس وقت چار نسخے دنیا میں محفوظ ہیں (۱) حجرۂ نبوی کا نسخہ؛ (۲) خزانۂ آثار نبویہ، استانبول؛ (۳) کتاب خانۂ مصریہ؛ (۴) کتاب خانۂ ماسکو (محمد لبیب البتنونی: الرحلة الحجازیة، ص ۲۸۵) ۔

حضرت عثمانؓ کے خلاف بغاوت اور ان کی شہادت : حضرت عثمانؓ کی بارہ سالہ خلافت کا نصف اول نہایت پرسکون رہا ۔ فتوحات کی کثرت کے سبب مال غنیمت اور محاصل میں اضافہ ہوا ۔ تجارت و زراعت کو ترقی ملی ۔ نتیجةً معاشرے میں خوش حالی اور عیش و تنعم کو فروغ عام ہوا، لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ معاشرے میں بگاڑ اور فساد کا عنصر بھی داخل ہوتا چلا گیا ۔ اس بگاڑ کے پس منظر میں بہت سے داخلی اور خارجی عوامل کام کر رہے تھے ۔ بعض مفتوحہ اقوام کے افراد (جو اسلامی معاشرے میں شامل ہو گئے تھے) مسلمانوں کے خلاف منتقمانہ جذبات رکھتے تھے، بنو ہاشم اور بنو امیہ کی پرانی چشمک، عربی و عجمی کشمکش، خصوصاً یہودیوں اور مجوسیوں کی اسلام کے خلاف سازشیں، سب اس فتنۂ کبرٰی کے ظہور کا سبب بنے ۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ حضرت عثمانؓ کی فطری نرم دلی، بردباری اور تحمل نے سازشی عناصر اور آمادۂ فساد لوگوں کو اور دلیر کر دیا ۔

حضرت عثمانؓ کے خلاف بغاوت کی جو آگ بھڑکائی جا رہی تھی اس کے مراکز کوفہ، بصرہ اور سب سے بڑھ کر مصر تھے ۔ سازش میں اگرچہ بہت سے عناصر شریک تھے، لیکن ان کا سب سے بڑا سرغنہ دراصل ایک یہودی، بظاہر مسلمان (البدایة و النهایة) ابن السوداء (عبداللّٰہ بن سبا [رک باں]) تھا ۔ اس نے محبت اہل بیت و بنی ہاشم کے پردے میں خلفائے ثلثہ خصوصاً حضرت عثمانؓ اور پھر بنو امیہ کے خلاف وسیع اور منظم پروپیگنڈے کا جال بچھا دیا (دیکھیے الطبری،

۲ : ۲۹۴۲ ؛ ابن الأثیر، ۳ ؛ البدایة و النهایة، ج ۷)۔ مختلف عناصر نے امیرالمؤمنین اور ان کے عمّال کے خلاف اپنی افترا پردازی اور دروغ گوئی کو مملکت کے دور دراز کے علاقوں میں وسیع پیمانے پر پھیلایا اور صحیح بات یہ ہے کہ اس سارے فتنے کی بنیاد ہی غلط شکایات اور غلط بیانیوں پر رکھی گئی تھی۔ حضرت عمرؓ جیسے مضبوط خلیفہ کے بعد حضرت عثمانؓ جیسے نرم خلیفہ کی نرم پالیسی اور نیک دلی اس بربادکن فتنہ و فساد کو پھیلنے سے روک نہ سکی۔ اس لیے حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کہا تھا: عتبوا علی عثمان أشیاء لو فعلها عمر لما عتبوا علیه، لوگوں نے حضرت عثمانؓ کے خلاف ایسی چیزوں پر اظہار خفگی کیا کہ اگر حضرت عمرؓ نے کی ہوتیں تو لوگ ناراض نہ ہوتے (تہذیب التہذیب، ج ۷)۔ الامامة والسیاسة (۱ : ۲۵) کے الفاظ یہ ہیں: قال ابن عمرؓ لقد عیبت الیه أشیاء لو فعلها عمرؓ ما عیبت الیه۔ یہاں ان تمام باتوں کی تفصیل ممکن نہیں جو مفسدوں نے پھیلائیں۔ علما نے ان اعتراضات کو مع جوابات موضوع بحث بنایا ہے (دیکھیے الصواعق المحرقة)، لیکن اتنی بات بلا خوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ حضرت عثمانؓ پر لگائے گئے الزامات کو جب حقیقت کی کسوٹی پر پرکھا جائے تو صرف چند مہمل اور جزوی سی باتیں منظر عام پر آتی ہیں، جن کی کوئی اصلیت نہیں۔ ان کی بنا پر نہ تو بغاوت و انقلاب کا جواز ثابت ہوتا ہے اور نہ خلیفۂ راشد کو شہید کرنے کی سند ہاتھ آسکتی ہے، مثلاً جہاں تک حضرت عثمانؓ کے قریبی رشتے داروں کو مال و دولت دینے کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ بڑے صلۂ رحمی کرنے والے صحابی تھے، روایات سے ثابت ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ نے صلۂ رحمی کو ان کے فضائل و مناقب میں شمار کیا (تہذیب التہذیب)، لیکن یہ سب کچھ وہ اپنی جیب خاص سے دیتے تھے، بیت المال سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا۔ بیت المال سے تو اس "غنی" انسان نے ذاتی اخراجات کے لیے کچھ نہ لیا (الطبری)، دوسروں کو دینا کب گوارا کرتے۔ ایک بڑا اعتراض یہ تھا کہ خلیفہ نے اپنے عزیزوں کو بڑے بڑے عہدے دے رکھے ہیں، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ خلافت کے بیالیس اہم مناصب میں سے صرف چھے بنوامیہ کے افراد کے پاس تھے اور باقی سب کے سب عہدوں پر غیر اموی حضرات فائز تھے۔ حضرت معاویہؓ، عبداللہ بن ابی سرح، عبداللہ بن عامر وغیرہ یقیناً ذمّے داری کے اہل اور قابل لوگ تھے اور انھوں نے اپنے آپ کو اس ذمّے داری کا اہل ثابت کر دکھایا۔ ان کے تقرر کو محض قرابت داری کا سبب قرار نہیں دیا جا سکتا۔

بہرحال حضرت عثمانؓ نے افواہوں کو سن کر حالات کی تحقیقات کے لیے ایک تحقیقاتی کمیشن مقرر کیا اور مختلف صحابۂ کرامؓ کو مختلف علاقوں کی طرف بھیجا کہ وہ واپس آ کر صحیح صحیح رپورٹ (پیش کر دیں الطبری)۔ پھر پوری مملکت میں اعلان کر دیا کہ جس شخص کو میرے عمّال کے خلاف کوئی شکایت ہو وہ حج کے موقع پر بیان کرے؛ میں ظالم سے مظلوم کا حق دلاؤں گا (ابن الأثیر، ۳ : ۸۷)۔ پھر بعض باتوں کی وضاحت خود حضرت عثمانؓ نے اپنے بعض خطبات میں کر دی اور نہایت نرمی اور صاف گوئی سے معترضین کی تردید فرمائی۔ ۳۵ھ کے آخر میں شرپسندوں نے مدینے کا رخ کیا۔ اس زمانے میں، بسبب حج، مدینہ تقریباً خالی تھا۔ ان باغیوں نے پہلے تو امیرالمؤمنین کا مسجد میں آنا جانا دشوار بنا دیا اور پھر ان کے دولت کدے کا محاصرہ کر لیا جو مختلف روایات کے مطابق کم و بیش چالیس دن جاری رہا۔ اس دوران میں امیرالمؤمنینؓ نے کئی بار مکان کی چھت پر سے باغیوں کو خطاب فرمایا، شورش پسندوں کو نصیحت کی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ

و آلہ وسلّم کے ساتھ اپنی نیازمندی کے حوالے دیے۔ اسلام کی خاطر اپنی خدمات جلیلہ گنوائیں، لیکن اثر کون قبول کرتا۔ انہوں نے باغیوں کو متنبہ کیا "بخدا اگر تم نے مجھے قتل کر دیا تو پھر تا قیامت نہ ایک ساتھ نماز پڑھو گے، نہ ایک ساتھ جہاد کرو گے" (ابن سعد)۔ باغیوں نے ان سے خلافت سے دستبردار ہو جانے کا مطالبہ بھی کیا، کئی صحابہ نے مدینۂ منورہ چھوڑ کر مملکت کے کسی اور حصے میں چلے جانے کی رائے دی، لیکن انہوں نے انکار کر دیا کہ نہ تو میں اس قمیص کو اتاروں گا جو اللہ نے پہنائی ہے اور نہ جوار رسولؐ سے جدائی ہی اختیار کروں گا۔ یہ انکار رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے اس ارشاد کے مطابق تھا جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا: یا عثمان إنّہ لعلّ اللہ مقمّصک قمیصاً، فإن أرادوک علی خلعہ فلا تخلعہ لہم (اسد الغابۃ، ۳: ۳۸۲)۔ اس قسم کی روایت امام احمدؒ بن حنبل، الترمذی، ابن ماجہ اور الحاکم نے حضرت عائشہؓ سے نقل کی ہے۔ ان کی حفاظت کے لیے بعض اکابر صحابہؓ نے اپنے فرزندوں کو ان کی قیام گاہ کے باہر مقرر کر دیا تھا۔ حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ انہیں نوجوانوں میں سے تھے۔ ان کے علاوہ بھی ایک جم غفیر ان کے پاس موجود تھا۔ لوگوں نے اس خواہش کا اظہار بھی کیا کہ امیر المؤمنین انہیں باغیوں کا مقابلہ کرنے کی اجازت دیں، لیکن انہوں نے منع کر دیا اور فرمایا: أقسم علی من لی علیہ حق أن یکفّ یدہ وأن ینطلق إلی منزلہ (البدایۃ و النہایۃ، ۷: ۱۸۱) "جس پر میرا کچھ بھی حق ہے میں اسے اللہ کی قسم دلا کر کہتا ہوں کہ وہ اپنا ہاتھ روکے رکھے اور اپنے گھر کو چلا جائے"۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو امت میں خونریزی اور خانہ جنگی گوارا نہیں تھی [illegible]

آ پہنچی کہ امیر المؤمنین کا پانی بند کر دیا گیا، انہیں پتھر مارے گئے، گھر کو آگ لگا دی گئی، سامان لوٹ لیا گیا، لیکن انہوں نے تمام مصائب کو حیرت انگیز صبر و استقلال کے ساتھ برداشت کیا اور اپنی حمایت میں کسی کو جنگ کرنے کی اجازت نہ دی اور اپنے ذاتی تحفظ کے لیے مدینۃ النبیؐ کی حرمت پر آنچ نہ آنے دی۔ ان کو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی پیش گوئی کے مطابق اپنی شہادت کا یقین ہو چکا تھا۔ آخری رات انہوں نے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو خواب میں دیکھا، آپؐ نے فرمایا: یا عثمان! أفطر عندنا (البدایۃ و النہایۃ، ۷: ۱۸۲) "اے عثمان! ہمارے ساتھ روزہ افطار کرنا"۔ آخر کار یوم الجمعہ ۱۸ ذوالحجہ ۳۵ھ کو چند باغیوں نے گھر میں داخل ہو کر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے تیسرے خلیفہؓ کو اس وقت شہید کر دیا جب وہ تلاوت قرآن مجید میں مصروف تھے۔ شہادت کے وقت ان کی عمر اسی سال سے متجاوز تھی۔ ابن جریر کے مطابق امیر المؤمنین کی لاش کو چند صحابہ نے جن میں حضرات علیؓ بن ابی طالب، طلحہؓ، زبیرؓ، کعبؓ بن مالک، زیدؓ بن ثابت جبیرؓ بن مطعم اور حزامؓ شامل تھے اٹھایا اور البقیع کی مشرقی جانب "حش کوکب" میں سپرد خاک کر دیا۔

شہادت عثمانؓ پر صحابۂ کرامؓ دم بخود رہ گئے۔ ابن قتیبہ نے لکھا ہے: فدخل الناس فوجدوہ مقتولاً فبلغ علیاًؓ الخبر و طلحۃؓ و الزبیرؓ و سعداًؓ و من کان بالمدینۃ فخرجوا و قد ذہبت عقولہم فدخلوا علیہ و استرجعوا و اکبوا علیہ یبکون و یعولون حتی غشی علی علیؓ (الامامۃ و السیاسۃ، ۱: ۳۹ تا ۴۰)۔

حذیفۃؓ سے روایت ہے، انہوں نے کہا: سب سے پہلا فتنہ قتل عثمانؓ ہے اور سب سے آخری فتنہ دجال ہوگا (البدایۃ و النہایۃ، ۷: ۱۹۲)۔ حضرت [illegible] میں [illegible] اور فرمایا: جاؤ

اب ہمیشہ کے لیے تمھارے واسطے ہلاکت اور بربادی ہے۔ عبداللہ بن سلام نے کہا: قتل عثمانؓ سے فتنوں کا جو دروازہ کھل گیا وہ [شاید] تا قیامت بند نہ ہو سکے گا۔ رنج و غم اور تأسف کے جذبات سے بھرے ہوئے اسی قسم کے خیالات کا اظہار دوسرے صحابۂ کرامؓ نے بھی کیا (تہذیب التہذیب، ۷: ۱۴۱) اور حقیقت بھی یہی ہے کہ حضرت عثمانؓ کی شہادت سے ملت اسلامیہ کی وحدت کا شیرازہ تار تار ہو کر رہ گیا اور ان کی متحدہ قوت جو دشمنان اسلام کے مقابلے میں صرف ہوتی تھی وہ ایک دوسرے کے خلاف صرف ہونے لگی، تاریخ اس کی شاہد ہے۔ حافظ ابن حجر العسقلانی نے لکھا ہے: انفتح باب الفتنة فکان ما کان (الاصابة)۔ حضرت حسانؓ بن ثابت کے علاوہ حسب ذیل شعرا نے ان کے مرثیے لکھے: کعبؓ بن مالک، حمید بن ثور الہلالی، القاسم بن امیة بن الصامت، زینب بنت العوام، لیلی الأخیلیة، ایمن بن خریمة (الاستیعاب فی أسماء الأصحاب، ج ۳)۔

حضرت عثمانؓ قلیل الروایة صحابۂ کرامؓ میں سے ہیں، ان کی مرویات کی کل تعداد ایک سو چھیالیس ہے۔ جن میں سے تین متفق علیہ ہیں، آٹھ صرف البخاری میں ہیں اور پانچ صرف مسلم میں۔ حضرت عثمانؓ نے نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ سے روایت کی۔ حضرت عثمانؓ سے روایت کرنے والوں میں سے بعض کے اسما یہ ہیں: ان کے صاحبزادگان عمرو، ابان اور سعید؛ ان کے موالی حمران، ہانئ البربری، ابوصالح، ابو سہلہ یوسف اور ابن وارة؛ ان کے چچازاد بھائی مروان بن الحکم بن العاص؛ صحابہ میں سے عبداللہؓ بن مسعود، زیدؓ بن ثابت، عمرانؓ بن حصین، ابوہریرہؓ، عبداللہؓ بن عمرؓ، عبداللہؓ بن عباسؓ اور عبداللہ بن الزبیرؓ وغیرہم؛ تابعین میں سے أحنف بن قیس، عبدالرحمن بن ابی عمرة، عبدالرحمن بن الحارث بن ہشام، سعید بن المسیب، ابووائل، ابو عبدالرحمن السلمی، محمد بن الحنفیہ، وغیرہ؛ نیز مندرجۂ ذیل حضرات: ابو قتادہ انس بن یزید، سلمة بن الاکوع، ابوامامہ الباہلی، ابو امامہ بن سہل، طارق بن شہاب، عبداللہ بن عدی، سعید بن العاص، مالک بن اوس، محمود بن لبید الانصاری، ابو سلمہ بن عبدالرحمن بن عوف وغیرہم (تہذیب التہذیب؛ الاصابة فی تمییز الصحابة)۔

اولاد میں نو لڑکے اور سات لڑکیاں تھیں۔ صاحبزادوں میں سے زیادہ نامور ابان تھے۔

مآخذ: کتب حدیث (بمدد مفتاح کنوز السنة، بذیل مادّہ) کے علاوہ دیکھیے (۱) ابن سعد: الطبقات، لائیڈن ۱۳۲۱ھ، ۳/۱: ۳۶ تا ۵۸؛ (۲) الواقدی: کتاب المغازی، طبع آوکسفرڈ ۱۹۶۶ء، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن ہشام: سیرة الرسولؐ، Buchhandlung ۱۸۶۰ء، بمدد اشاریہ؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف، یروشلم ۱۹۳۶ء، ۵: ۱ تا ۱۲۳؛ (۵) وہی مصنف: فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۵۶ء، جلد ۳؛ (۶) ابن قتیبہ: الامامة والسیاسة، قاہرہ ۱۳۳۱ھ، ۱: ۲۲ تا ۴۱؛ (۷) وہی مصنف: کتاب المعارف، گوٹنگن ۱۸۵۰ء، ص ۹۵ تا ۱۰۲؛ (۸) المصعب الزبیری: کتاب نسب قریش، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص ۱۰۰ تا ۱۰۶؛ (۹) ابن حزم: جمہرة أنساب العرب، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ص ۸۳ و بمدد اشاریہ؛ (۱۰) ابن الاثیر: الکامل، قاہرہ ۱۳۵۶ھ، ۳: ۴۱ تا ۹۸؛ (۱۱) ابن الاثیر: اسد الغابة، مطبوعة تہران، ۳: ۳۷۶ تا ۳۸۴؛ (۱۲) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، حیدرآباد دکن ۱۳۲۶ھ، ۷: ۱۳۹ تا ۱۴۲؛ (۱۳) وہی مصنف: الاصابة، قاہرہ ۱۳۵۸ھ، ۲: ۴۵۵ تا ۴۵۶؛ (۱۴) ابن عبدالبر: الاستیعاب (مع الاصابة)، ۳: ۶۹ تا ۸۵؛ (۱۵) المسعودی: مروج الذہب، مطبوعة پیرس، ۴: ۲۵۰ تا ۲۸۷؛ (۱۶) الطبری، لائیڈن ۱۸۹۸ء، ۵: ۲۷۹۹ تا ۳۰۶۵؛ (۱۷) ابن کثیر: البدایة والنہایة، بیروت ۱۹۶۸ء، ۷: ۱۴۴ تا ۲۲۳؛ (۱۸) ابن خلدون: کتاب العبر، قاہرہ ۱۲۸۴ھ، ۲: ۱۴۳،

تا ۱۵۰؛ (۱۹) السیوطی: تاریخ الخلفاء، قاہرہ ۱۳۸۳ھ، ص ۱۴۷ تا ۱۶۵؛ (۲۰) ابن حجر الہیتمی: الصواعق المحرقة (مخطوطۂ دانشگاہ پنجاب)، ورق ۸۹ تا ۹۷؛ (۲۱) الدیار بکری: تاریخ الخمیس، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ۲: ۲۸۳ تا ۳۰۶؛ (۲۲) محمد بن یحیٰی الاندلسی: التمهید والبیان فی مقتل الشہید عثمانؓ، بیروت ۱۹۶۴ء؛ (۲۳) طٰہ حسین: الفتنة الکبرٰی، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲۴) عباس محمود العقاد: ذوالنورین عثمان بن عفان، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۲۵) معین الدین ندوی: خلفائے راشدین، اعظم گڑھ ۱۳۹۳ھ، ص ۱۸۵ تا ۲۶۵؛ (۲۶) وہی مصنف: تاریخ اسلام، اعظم گڑھ ۱۳۸۳ھ، ۱: ۲۳۵ تا ۳۰۱؛ (۲۷) محمد نصیر ہمایوں: سیدنا عثمان بن عفان، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۲۸) محمد لبیب البتنونی: الرحلة الحجازیة، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۲۸۳ تا ۲۸۸؛ (۲۹) عبدالقیوم: خلافت راشدہ، مطبوعۂ لاہور؛ (۳۰) اسمٰعیل پانی پتی: دس بڑے مسلمان، لاہور ۱۹۶۱ء، ص ۷۶ تا ۱۰۸؛ (۳۱) پیام شاہجہانپوری: عثمانؓ اور خلافت عثمانؓ، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۳۲) نور الحسن بخاری: سیرت امام مظلوم عثمان ذی النورین، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۳۳) سعید انصاری: سیر الصحابة (جزء المهاجرین حصۂ دوم)؛ (۳۴) شاہ ولی اللہ دہلوی: ازالة الخفاء (اردو ترجمہ) مطبوعۂ کراچی، بمدد اشاریہ؛ (۳۵) مہدی علی خان: آیات بینات، مطبوعۂ لاہور؛ (۳۶) محمد عمر خان: سیرت عثمانؓ؛ (۳۷) ابو الاعلٰی مودودی: خلافت و ملوکیت، لاہور ۱۹۶۶ء۔

(امین اللہ وثیر)

⊙ **عُثْمانؓ بن مَظْعُوْن**: (بن حبیب) بن وہب بن حُذافة بن جُمَح، الجُمَحی؛ ابو السائب کنیت تھی۔ ان کا شمار رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے قدیم ترین اور افاضل صحابۂ کرامؓ میں ہوتا ہے۔ ان سے پہلے صرف تیرہ آدمی ایمان لائے تھے۔ وہ حبشہ کی ہجرت میں شریک تھے اور دوسرے کئی مہاجروں کی طرح رسول اللہؐ [illegible] صلح کی غلط خبر سننے پر واپس آ گئے تھے۔ وہ کچھ عرصے تک الولید بن المغیرہ کی پناہ و حمایت میں رہے۔ مگر جلد ہی یہ رعایت ترک کر دی کیونکہ وہ اس ظلم و ستم کا تختۂ مشق بننے کو بہتر سمجھتے تھے جو مکّے میں ان کے ہم مذہبوں کے ساتھ روا رکھا جا رہا تھا۔

حضرت عثمانؓ نے مدینے کو ہجرت کی۔ ان کے بیٹے السائب ان کے ہمراہ تھے۔ حضرت عثمانؓ کے بھائی قدامہ، عبداللہؓ اور السائبؓ بھی مہاجر اور بدری ہیں۔ انھوں نے جنگ بدر میں شرکت کی اور اگلے سال ۳ھ میں وفات پائی (بعض روایتوں میں ان کا سال وفات ۲ھ دیا گیا ہے)۔ وہ پہلے مسلمان تھے جو بقیع الغرقد میں مدفون ہوئے، رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی نظر میں ان کی جو وقعت تھی اس کا علم اس رنج و غم سے ہوتا ہے جس کا اظہار آپؐ نے ان کی میت دیکھنے پر کیا [یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے انھیں دفن کرنے کے بعد ایک پتھر ان کی قبر پر رکھ دیا تاکہ ان کی قبر کی پہچان ہو سکے۔ بعد میں آپؐ نے اپنے صاحبزادے حضرت ابراہیمؓ کو ان کی قبر کے پاس دفن کیا]۔

[حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ بڑے زاہد و عابد اور متقی انسان تھے۔ وہ عبادت و ریاضت اور ورع و تقشف میں ممتاز تھے]۔ وہ شراب کے ممنوع قرار دیے جانے سے پہلے ہی اس سے اجتناب کرتے تھے۔ [زہد و عبادت کا یہ حال تھا کہ رات بھر نوافل پڑھتے رہتے اور دن بھر روزہ رکھتے]۔ یہاں تک کہ اپنی بیوی سے بھی تغافل برتنے لگے جنھوں نے حضرت عائشہؓ سے شکایت کی، جس پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے انھیں رہبانیت سے یہ سمجھا کر باز رکھنے کی کوشش کی کہ وہ آپؐ کا اتباع کیا کریں۔ یہ روایت بھی عام ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے [illegible] کی اجازت چاہی تھی تو

آپؐ نے فرمایا کہ اسلام میں اس امر کی قطعاً اجازت نہیں ہے ۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام : سیرۃ، طبع Wüstenfeld، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن سعد، طبع Sachau، ۳/۱ : ۲۸۶ تا ۲۹۱؛ (۳) الواقدی، مترجمۂ Wellhausen، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن حجر العسقلانی : الاصابۃ، عدد ۹۸۱۹؛ (۵) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۳ : ۳۸۵ تا ۳۸۶؛ [(۶) مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادۂ عثمان بن مظعون؛ (۷) الذہبی : سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۱۱۱ تا ۱۱۸؛ (۸) البلاذری : انساب الاشراف، جلد ۱، بمدد اشاریہ؛ (۹) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۶۱] .

(A. J. WENSINCK [و ادارہ])

* **عُثمان جق** : سنجاق اماسیہ [رک بآں] کی ایک قضا کا سب سے بڑا شہر جو ایشیائی ترکیہ کی ولایت سیواس [رک بآں] میں واقع ہے ۔ اس کا محل وقوع ایک آتش فشاں پہاڑی کے دامن میں ہے جو میدان سے سیدھی اٹھ گئی ہے اور جس کی چوٹی پر ایک قلعہ ہے ۔ کہتے ہیں کہ پہلے وقتوں میں اس قلعے سے اس مشہور پل کی نگہداشت کی جاتی تھی جو بایزید اول کا بنا کردہ بتایا جاتا ہے ۔

مآخذ : (۱) اولیا چلبی : سیاحت نامہ، ۲ : ۱۸۰ ببعد؛ (۲) حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۶۲۵ کا درمیانی حصہ؛ (۳) Maercker، در *ZGE*، ج ۳۴، برلن ۱۸۹۹ء، ص ۳۶۷؛ (۴) F. Taeschner : *Das anatolische Wegenetz*، ۱ : ۱۹۹ ببعد، ۲۰۵، ۲۱۹؛ (۵) J. G. C. Anderson : *Studia Pontica*، ج ۱، Brussels ۱۹۰۳ء، ص ۱۰۳ (جس میں بایزید اول کے نہیں بایزید دوم کے تعمیر کردہ پل کی ایک تصویر بھی شامل ہے)؛ (۶) v. Flottwell : *Aus dem stromgebiet des Qyzyl-Yrmag*، در *Pet. Mitt*، ۱۸۹۵ء، Ergänzungsheft، عدد ۱۱۴، ص ۱۱ (جس کے مطابق عثمان جق میں قزلباش آباد ہیں)؛ (۷) F.W. Hasluck : *Christianity and Islam under the Sultans*، ج ۱، آوکسفرڈ ۱۹۲۹ء، ص ۵۹ ببعد (ولی بابسوق بابا پر)؛ نام کے بارے میں نیز دیکھیے (۸) F. Giese، در *ZS*، ج ۲، ۱۹۲۳ء، ص ۲۶۳ ببعد؛ (۹) A.D. Mordtmann، در *ZDMG*، ۳۰ : ۴۶۷ ببعد .

(FRANZ BABINGER [تلخیص از ادارہ])

* **عثمان دافودیو** : رک بہ پُل .

* **عُثمان دِقنہ** : (=دِگنہ)، [ابن ابی بکر دِقنہ]، ۱۸۸۳ء میں اور اس کے بعد مشرقی سوڈان میں مہدیہ کا حاکم اور سپہ سالار ۔ اس کی ولادت ۱۸۴۰ء کے قریب سواکن میں ہوئی (شُقَیر، ۳ : ۲۰۰؛ Dietrich، ص ۵۰) ۔ بعض کا کہنا ہے کہ وہ دیار بکر کے کُردوں کی اولاد میں سے تھا، جو ۱۵۱۷ء میں سلطان سلیم کے ساتھ سواکن میں آئے اور یہاں الہدندوہ میں شادیاں کرلیں ۔ اس سے جس دِگنائی یا دقنای خاندان کی بنیاد پڑی، وہ سواکن کے مغرب میں اُرکُوِیت (ارکویت) کے مقام پر آباد ہو گیا، شُقَیر نے عثمان کے بہت سے رشتے داروں کا ذکر کیا ہے، دو بھائی، ایک محمد موسی اور دوسرا غلاموں کی خرید و فروخت کرنے والا علی، ایک سوتیلا بھائی احمد دُگنہ نامی اور دو بھتیجے مدنی ابن علی اور امیر کسلا محمد فای، عثمان نے انہیں فوج اور انتظامیہ میں ملازمتیں دیں ۔ احمد دگنہ اور مدنی دونوں مشرقی سوڈان میں لڑتے ہوئے مارے گئے ۔

مہدوی جہاد کے آغاز کے وقت تک عثمان ایک تاجر تھا اور حجاز اور سوڈان کے درمیان تجارت کیا کرتا تھا ۔ حکومت مصر نے ۱۸۷۷ء میں غلاموں کی تجارت ممنوع قرار دے دی ۔ اس سے نہ صرف اس کی معاش اور آزادی میں فرق آ گیا ۔ وہ اور اس کا بھائی علی جدے میں کچھ عرصے محبوس رہے ۔ بلکہ اس کے اس مذہبی عقیدے پر بھی زد پڑی کہ غلاموں کی تجارت شرعاً جائز ہے ۔ اس کے شدید مذہبی رجحانات نے بالآخر یہ صورت اختیار کی کہ وہ مجذوب درویشوں کے سلسلے میں شامل ہو گیا ۔ مہدی محمد احمد

[رَک بان] کے ظہور کی اطلاع پا کر وہ "اس کی طرف ہجرت کر گیا" اور ۱۸۸۳ء کو الاُبَیِّض کے سقوط کے جلد ہی بعد اس سے ملا اور اس کی بیعت کر لی ۔ اس کے بعد سے وہ سلسلۂ مہدیہ کا ایک جان نثار پیرو بن گیا اور اس سے اس کی وفاداری اس وقت تک قائم رہی جب تک کہ وہ محبوس نہ ہو گیا ۔

یہ بات مہدی کی غیر معمولی بصیرت کی دلیل ہے کہ اس نے عثمان کی غیر معمولی قابلیتوں کو فوراً بھانپ لیا اور ۸ مئی ۱۸۸۳ء کو (شُقَیر، ۳ : ۲۰۱ ببعد) اسے مشرقی سوڈان کے قبائل کے نام ایک اعلان جاری کرکے قبائل بجّہ کا عامل عام (گورنر جنرل) مقرر کر دیا، جو اتبرۃ [=عطبرہ] اور بحیرۂ احمر کے درمیان رہتے تھے اور اس وقت تک پر امن تھے (ان کے علاقے میں سواکن، طوکر اور کسلۃ کے شہر شامل ہیں) ۔ یہ قبیلے جن کی زبان عربی کے بجائے بجاویہ تھی اور جن پر کسی عرب نے حکومت نہیں کی تھی بخوشی اپنے رشتے دار عثمان کے وفادار بن گئے جو نہ صرف دوستانہ تجارتی مراسم کے ذریعے ان سے آشنا تھا بلکہ ان کی زبان اور ان کے طور طریقوں سے بھی بخوبی واقف تھا ۔

۱۸۸۳ سے ۱۹۰۰ء تک عثمان کی سرگرمیاں دو ادوار پر منقسم ہیں: پہلے دور (۱۸۸۳ تا ۱۸۹۱ء) میں وہ مشرقی سوڈان میں مہدوی تحریک کا سربراہ نظر آتا ہے ۔ اس زمانے میں اس نے برطانوی مصری حکومت کے اقدامات سے سلطنت مہدیہ کی مشرقی سرحد کو محفوظ رکھنے کا اہم کام انجام دیا جس کے سبب سے مہدی کے لیے یہ بات ممکن ہو گئی کہ وہ اپنی فوجوں کو دریاے نیل پر مرتکز کرے ۔ دوسرے دور (۱۹۰۰ء تک) میں بھی اگرچہ مشرقی سوڈان ہاتھوں سے نکل گیا تھا وہ اور لوگوں کے ساتھ، جو خلیفہ عبداللہ کی ملازمت میں تھے اور کچنر کے زیر عَلَم لڑنے والے انگریزوں کا مقابلہ [illegible] کا ایک سالار بنا رہا ۔

۲- پہلے دور کے واقعات جن کا آغاز اس نے ۵ اگست ۱۸۸۳ءکو ارکویت سے سنکات کی جنگ میں کیا ابتداءً سواکن سے متعلق ہیں ۔ شُقَیر نے اس لڑائی کی تفاصیل دی ہیں (۳ : ۲۰۰ ببعد، ۳۲۳ ببعد، ۴۰۰ ببعد، ۵۳۸ ببعد، ۶۰۱ ببعد) ۔ اس مہم کا اصل مقصد سواکن اور دوسرے شہروں پر قبضہ کرنا نہ تھا، بلکہ سواکن اور بربر کے دریائی راستوں پر، جو دریاے نیل کی طرف جانے کا سب سے مختصر اور موزوں راستہ تھا، اقتدار قائم کرنا تھا ۔ عثمان کی یہ بات قابل ستائش ہے کہ اس نے یہ راستہ کامیابی سے حکومت پر سات سال تک بند رکھا ۔ اس امر کے برعکس حقیقی جنگ و جدال کے نتائج طرفین میں سے کسی کے لیے اتنے اہم نہیں تھے ۔ عثمان نے التِّیب کے مقام پر مصریوں کو، جو محمود پاشا کی سرکردگی میں تھے، شکست دی (۵ نومبر ۱۸۸۳ء) ایک مصری مہم کو التَّمَنِیب [یا التَّمَیتِیب] کے مقام پر تباہ کیا (دسمبر ۱۸۸۳ء) ۔ سواکن، سنکات اور طوکر کا محاصرہ کیا، التِّیب کے مقام پر دوسری دفعہ جنگ میں بیکر پاشا کو شکست دی (۴ فروری ۱۸۸۴ء) ۔ ۸ فروری کو سنکات اور ۲۴ فروری کو طوکر نے اس کے سامنے ہتھیار ڈال دیے، لیکن ۲۹ فروری ۱۸۸۴ءکو التِّیب کے مقام پر اسے شکست فاش کا سامنا ہوا ۔ پھر ۱۳ اور ۲۷ مارچ کو طمای کے مقام پر جنرل گراہم Graham کے ہاتھوں زک اٹھانا پڑی، جس کی وجہ سے کچھ عرصے کے لیے وہ رک تو گیا، لیکن وہ پسپا نہیں ہوا ۔ مارچ ۱۸۸۵ء میں اس نے طمای، تِلّ ہشیم اور طوکر سے نئے اقدامات شروع کر دیے جن میں اسے زیادہ کامیابی نہیں ہوئی کیونکہ اس کی فوج جن قبائل پر مشتمل تھی انھوں نے برطانوی مداخلت کے اندیشے سے منتشر ہو جانے کی دھمکی دی ۔ پھر بھی وہ ان غیر تربیت یافتہ عوام میں [illegible] جوش و خروش پیدا کرنے میں کامیاب ہوتا

رہا اور اس کامیابی کی کچھ وجہ یہ بھی تھی کہ اس نے اپنی سرگرمیوں کا مرکز کسلۃ اور حبشہ میں منتقل کر لیا تھا۔ ۱۸۸۴ اور ۱۸۸۵ء کے سال اس کے عہد عروج کا زمانہ ہیں۔ اس نے کسلۃ کے باشندوں میں مہدیہ رسائل کے ذریعے غیرت و حمیت کے جذبات کو برانگیختہ کیا۔ خلیفہ عبداللہ نے مہدی کی وفات (۲۲ جون ۱۸۸۵ء) اور کسلۃ کی فتح کے بعد اسے وہاں بھیجا کیونکہ مہدی کے بڑے بڑے عمال میں سے (جو خلیفہ کے رشتے دار نہ تھے) صرف وہی اپنے منصب پر برقرار رہ گیا تھا۔ اس نے وہیں سے الامارار اور اہل حبشہ کے خلاف جنگ جاری رکھی اور حبشہ کی مہم میں ناکام رہنے کی خفت کسلۃ کے باشندوں سے جابرانہ سلوک کرکے مٹانا چاہی۔ چونکہ وہ سواکن کے لیے ایک مستقل خطرہ بن گیا تھا یہاں تک کہ اس نے شہر کے گرد خندقیں کھدوا کر ہندوب سے اس کا باقاعدہ محاصرہ شروع کر دیا تھا، اس لیے کچنر نے، جو اس وقت سواکن کا فوجی ناظم اعلیٰ تھا، کئی ایک شکستوں کے بعد اسے طوکر کی طرف پسپا ہونے پر مجبور کر دیا۔ عثمان کی مقبولیت اب گھٹنے لگی، قبائل اس کی سختی، تشدد اور مسلسل جنگ کی وجہ سے گھبرا کر اس سے الگ ہونے لگے۔ مہدویوں کی قوت اس حد تک زائل ہو چکی تھی کہ خلیفہ نے عثمان کو سواکن اور مہدیہ کے درمیان براہ ہندوب تجارت کی اجازت دے دی، مگر برطانوی۔ مصری حکومت اور مہدویوں کے درمیان آخری کشمکش کے شروع ہوتے ہی یہ تجارت ختم ہو گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مہدویوں میں قحط پڑ گیا۔ کسلۃ پر محمد فای کے جور و تعدی نے جسے وہاں اس کے چچا عثمان نے امیر بنا کر روانہ کیا تھا، خلیفہ کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ عثمان کو اُمّ دُرمان (رک بآں) میں طلب کرے۔ وہ نہ صرف اپنے طرز عمل کی پوری منظوری بلکہ نئی فوجی اختیارات لے کر واپس ہوا، لیکن ہولڈ سمتھ پاشا (Holled Smith Pasha) نے اسے شکست فاش دی اور فروری ۱۸۹۱ء میں طوکر پر قبضہ کر لیا۔ قبائل منتشر ہو گئے اور سب نے عثمان کا ساتھ چھوڑ دیا جو کسلۃ اور بربر کے درمیان واقع پہاڑوں کی طرف بھاگ گیا۔ اَتبَرۃ اور بحیرۂ احمر کا درمیانی علاقہ مہدویوں کے ہاتھوں سے نکل گیا، بربر اور کسلۃ کے مقامات انگریزوں اور اطالویوں کے لیے کھل گئے۔ خلیفہ نے عثمان کو اَتبَرۃ میں آدارامہ کے مقام پر جلا وطن کر دیا جہاں اس نے زراعت کا مشغلہ اختیار کرنے کے علاوہ ایک نئی فوج بنانے کی کوشش کی جس کا مقصد اَتبَرۃ کا دفاع کرنا تھا۔

۲۔ جب کچنر نے مہدویوں کے خلاف فیصلہ کن جنگ کے آغاز میں ۱۸۹۷ء میں بربر پر قبضہ کر لیا تو عثمان دوبارہ سامنے آ گیا۔ وہ فوج لے کر دریاے نیل کے اس پار شندی کے مقام پر اپنے ساتھی جنرل محمود سے جا ملا۔ ان دونوں نے شکست کھائی اور محمود گرفتار ہو گیا۔ اس کے بعد اُمّ دُرمان کی لڑائی میں جو ۲ ستمبر ۱۸۹۸ء کو لڑی گئی اس نے ایک مضبوط دستے کے ساتھ سَرغام کی پہاڑیوں اور دریاے نیل کے درمیان درویشوں کی پسپائی روکنے کی ناکام کوشش کی۔ شکست کے بعد وہ خلیفہ کی وفات تک، جو کدید کے مقام پر ۲۴ نومبر ۱۸۹۹ء کو واقع ہوئی، اس کے ساتھ رہا۔ اُس نے اطاعت قبول کرنے سے انکار کر دیا اور نیل ابیض کو پار کرکے اَتبَرۃ ہوتا ہوا وربہ کے پہاڑوں میں چلا گیا اور وہاں سے اس نے جمیلاب [الجمیعاب] کے شیخ کی مدد سے بحر احمر کو عبور کرکے حجاز جانے کی کوشش کی، لیکن شیخ کی غداری کے باعث وہ ۱۸ جنوری ۱۹۰۰ء کو سواکن کے حکام کے ہاتھوں گرفتار ہوگیا، جنہوں نے اسے دمیاط کے زندان میں ڈال دیا۔ ۱۹۰۳ء میں سلاتین نے اسی زندان میں اس سے ملاقات اور گفتگو کی (دیکھیے مآخذ)۔ مقالہ نگار عثمان کے

متأخر حالات زندگی سے متعلق مندرجۂ ذیل مواد کے لیے برلن میں شاہی مصری سفارت خانے کا ممنون ہے۔ عثمان کی گرفتاری ۱۲ جنوری ۱۹۰۰ء کو عمل میں آئی۔ وہ الرشید (Rosetta) میں لایا گیا، وہاں سے قاہرہ کے نزدیک طُرہ میں منتقل کیا گیا اور آخر کار آب و ہوا کے خیال سے وادی حلفا میں بھیج دیا گیا۔ چند سال بعد اس کے مصائب میں کمی ہو گئی۔ اسے بربر میں اپنی جائداد پر قبضے کی اجازت مل گئی، مگر اس میں اس نے کوئی دلچسپی ظاہر نہیں کی۔ ۱۹۲۳ء میں ضعیف العمری کے عالم میں وہ حج کے لیے مکّے گیا۔ پھر واپس آ کر وہ وادی حلفا میں شہر کے باہر مقیم ہو گیا جہاں ۱۹۲۶ء میں اس نے وفات پائی۔ وہ وہیں مدفون ہے۔

عثمان دِقنہ قُدَما کی طرح مضبوط شخصیت کا نمونہ اور پُرجوش مہدویوں کی اعلیٰ مثال تھا۔ اسے اس اعتبار سے خاص امتیاز حاصل ہے کہ وہ تنہا ایسا غیر عرب تھا جو مہدویہ حکومت میں اعلیٰ ترین منصب پر فائز رہا۔ شُقَیر کے بیان کے مطابق (۳: ۲۰۰) وہ ایک بارُعب شخصیت کا مالک تھا (جرمن ترجمہ از Dietrich، ص ۴۹)۔ اُسے نہ صرف اُن قبائل کی زبانوں پر عبور تھا جو اس کی ماتحتی میں تھے، بلکہ وہ عربی زبان بھی روانی سے لکھ اور بول سکتا تھا (شُقَیر نے اس کی جامع طرز تحریر کا نمونہ دیا ہے، ۳: ۲۰۶ ببعد)۔ اس کی ذات میں ایسی بہادری تھی جس کے ڈانڈے تہور سے جا ملتے تھے، ایسی ذہانت تھی جو ہر چھوٹے سے چھوٹے موقع سے فائدہ اٹھاتی تھی، ایسی سخت گیری تھی جو بعض اوقات اعتدال سے تجاوز کر جاتی تھی، ایسی ضد تھی جو سخت سے سخت شکستوں کے بعد بھی اپنے مقصد سے منہ موڑنا نہیں جانتی تھی۔ اس کے ساتھ وہ صاحب عرفان اور زاہد و متقی تھا (شقیر نے زندان میں اس کے وجد و شوق کا حال لکھا ہے، ۳: ۶۶۹)۔ ظہور مہدی کے وقت سے وہ جوتوں کے بغیر برہنہ پا سفر کیا کرتا اور صرف بھی مسافتوں میں سواری کے جانور استعمال کرتا، لہٰذا وہ واد نجومی اور ابوعنجہ سمیت مہدویوں کا نہایت اہم سپہ سالار اور حکومت کا خوفناک ترین دشمن تھا۔

مآخذ: (۱) نعوم شُقَیر: تاریخ السودان، ج ۳، قاہرہ ۱۹۰۳ء؛ (۲) E. L. Dietrich: *Der Mahdi Mohammed Akmed vom Sûdân nach arabischen Quellen*، برلن ۱۹۲۵ء، ص ۴۹ ببعد (مزید مآخذ سمیت)؛ قب نیز مادّۂ محمد احمد؛ (۳) محمد فؤاد شکری: مصر والسودان، مصر ۱۹۵۸ء، بمواضع کثیرہ؛ (۴) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادّہ مع مآخذ]۔

[ERNST LUDWIG DIETRICH)

* **عثمان زادہ احمد تائب**: سترھویں صدی کے آخری اور اٹھارھویں صدی کے پہلے ثُلث کا ممتاز ترک شاعر، ادیب اور مؤرخ۔ وہ محکمۂ اوقاف کے روز نامہ جی (مالیہ تذکرہ جی) عثمان افندی کا بیٹا تھا؛ چنانچہ اس نے بھی تعلیم و ارشاد کا پیشہ اختیار کیا۔ اس کا سال ولادت کہیں مذکور نہیں۔ وہ ۱۰۹۹ھ/۱۶۸۷ء سے قسطنطنیہ کے مختلف مدارس میں مدرس کے فرائض انجام دیتا رہا۔ درمیانی وقفوں میں اس نے دوسری جگہوں پر بھی کام کیے، مثلاً جب کمان کش محمد پاشا کو دمشق کا حاکم بنایا گیا تو وہ بھی ۱۱۰۷ھ/۱۶۹۵ء میں اس کے ساتھ وہاں گیا۔ اسے ۱۱۲۴ھ/۱۷۱۲ء میں سلیمانیہ کا مدرس مقرر کیا گیا اور یہ وہ جگہ تھی جو ابتدا ہی سے اس کا مطمح نظر تھی۔ پھر ۱۱۲۶ھ/۱۷۱۴ء میں اسے حلب کا منصف اعلیٰ (حلب مُلّاسی) مقرر کیا گیا اور سب سے آخر میں اسے قاہرہ میں مصر کا منصف اعلیٰ (مصر مُلّاسی) بنا کر بھیجا گیا جہاں وہ اپنے سال ملازمت کے اختتام پر ۲ رمضان ۱۱۳۶ھ/۲۵ مئی ۱۷۲۴ء کو وفات پا گیا۔ بُرسہ کے محمد طاہر کے قول کے مطابق عثمان زادہ کی ایک سوانح عمری موجود ہے جو ابن الامین محمود کمال بے نے لکھی تھی۔

عثمان زادہ کے ہمعصر اسے اپنے زمانے کا اہم ترین شاعر سمجھتے تھے۔ اسے مادۂ تاریخ نکالنے اور قطعۂ تاریخی لکھنے میں خاص طور پر یدطولیٰ حاصل تھا۔ اس نے شہزادۂ ابراہیم کی ولادت (۱۱۳۳ھ/ ۱۷۲۰-۱۷۲۱ء) پر جو تاریخی قطعہ لکھا اس سے سلطان احمد سوم (۱۱۱۵ھ/۱۷۰۳ء تا ۱۱۴۳ھ/ ۱۷۳۰ء) اتنا متأثر ہوا کہ اس نے عثمان زادہ کو ملک الشعراء کا خطاب دینے کے علاوہ ایک خط خاص [= فرمان شاہی] عطا کیا۔ عثمان زادہ نے اپنے پیچھے ایک مرتب دیوان چھوڑا جو ۱۲ قصائد، ۳۲ قطعات تاریخ اور ۷۷ غزلوں پر مشتمل ہے۔ اس کے علاوہ متفرق نظمیں بھی موجود ہیں، مثلاً ثاقب افندی کی ہجو جو ۱۱۲۴ھ/۱۷۱۲ء میں لکھی گئی۔ اس نے چالیس احادیث کی ایک شرح بھی لکھی ہے جس کا عنوان شرح حدیث اربعین ہے اور جو صحت آباد کے نام سے بھی مشہور ہے۔ اس کا سال تصنیف ۱۱۲۸ھ/ ۱۷۱۶ء ہے۔

آئندہ نسلوں میں اس کی شہرت کا دار و مدار اس کی منثور تصانیف خصوصاً تاریخی کتب پر رہا جن میں سے بعض اب بھی مقبول عام اور قیمتی شمار ہوتی ہیں، ان میں سب سے اہم حدیقۃ الوزراء ہے جو علاء الدین علی پاشا سے لے کر رامی محمد پاشا تک، جسے ۱۱۱۵ھ/۱۷۰۳ء میں برطرف کر دیا گیا تھا، ترکی سلطنت کے پہلے ۹۲ وزرائے اعظم کے سوانح حیات کا ایک نہایت قابل قدر اور اس وقت تک اہم ترین مجموعہ ہے۔ یہ کتاب اس کی وفات سے چھے سال پہلے لکھی گئی اور قسطنطنیہ میں ۱۲۷۱ھ/۱۸۵۴ء میں چھپی، بعد میں اور لوگوں نے عثمان زادہ کے خیال کو اپنا لیا اور اس کے اس سوانح نگاری کے کام کو جاری رکھا۔ دلاور آغا زادہ عمر افندی (عمر وحید) نے جو راغب پاشا کا ایک دوست تھا ذیل حدیقۃ الوزراء لکھی جو اجمال مناقب وزرائے عظام اور گل زیبا کے عنوان سے بھی مشہور ہے: اس میں وزیر اعظم قوانوز احمد پاشا سے لے کر سعید محمد پاشا کے زمانے تک کا تذکرہ ہے۔ احمد جاوید بے نے بھی اس سلسلے کو جاری رکھا اور بعد کا حال ورد المطرا کے زیر عنوان لکھا۔ اس میں ۱۱۷۲ تا ۱۲۱۷ھ/ ۱۷۵۸ تا ۱۸۰۲ء کے یعنی راغب پاشا سے لے کر فاتح مصر یوسف ضیاء پاشا تک کے زمانے کے حالات قلمبند کیے گئے ہیں۔ آخر میں عبدالفتاح شفقت بغدادی کی تصنیف برگ سبز ہے جس میں ۱۲۱۷ تا ۱۲۷۱ھ/ ۱۸۰۲ تا ۱۸۵۴ء کے زمانے یعنی ضیاء الدین یوسف پاشا سے لے کر عامدار مصطفی پاشا تک کے حالات درج ہیں۔

یہ تینوں اضافے عثمان زادہ کی حدیقۃ کے ملحقات کے عنوان سے چھپے ہیں، بحالیکہ بعد کا ایک اضافہ جو رفعت افندی کی تصنیف ہے، مطبع سنگی میں علحدہ چھاپا گیا؛ اس کا عنوان ورد الحقائق ہے، لیکن محمد سعید شہری زادہ کا اضافہ جس کا نام ذیل حدیقۃ الوزراء یا گل زیبا یا گلشن ملوک ہے اب تک صرف مخطوطات کی صورت ہی میں دستیاب ہے اور اس میں نشانجی احمد یا سلحدار محمد پاشا سے لے کر سعید محمد پاشا تک ۴۱ وزرائے اعظم کے حالات کا ذکر ہے۔

عثمان زادہ کے ترکی تاریخ کے دو خاکے بھی بہت زیادہ مقبول ہوئے۔ طویل تر خاکے میں جس کا عنوان اجمال مناقب یا تواریخ سلاطین آل عثمان ہے خاندان کے بانی سے لے کر احمد سوم تک پہلے ۲۳ عثمانی سلاطین کے حالات پائے جاتے ہیں۔ مختصر خاکے میں جس کا عنوان فہرست شاہان یا فہرست شاہان آل عثمان یا مختصر تاریخ سلاطین یا تحفۃ الملوک یا حدیقۃ الملوک ہے عثمان سے لے کر مصطفی دوم کے زمانے تک کے حالات ہیں؛ کتاب کے ان مختلف عنوانات سے اس کی مقبولیت ظاہر ہوتی ہے۔ جس کتاب کا ذکر کبھی کبھی فضائل آل عثمان کے نام سے کیا جاتا

ہے اور جو داماد ابراھیم پاشا کے نام سے منتسب ہے، وہ بھی انھیں کتابوں میں سے کسی ایک کا متبادل عنوان معلوم ہوتا ہے۔

عثمان زادہ نے اپنے سال وفات ۱۲۳٦ھ/۱۸۲۰ء میں فاضل احمد پاشا کے حالات تاریخ فاضل احمد پاشا کے زیر عنوان لکھے تھے جو اس کی اکثر تصانیف کی طرح محض قلمی نسخوں کی شکل میں دستیاب ہوتے ھیں۔ مناظرۂ دولتین کو بھی، جو سوال و جواب کی صورت میں ہے اور ابراھیم پاشا کے نام سے منتسب ہے (مخطوطہ در وی انا)، اعلٰی ترقی یافتہ مناظرانہ ادب میں ایک دلچسپ اضافے کی حیثیت حاصل ہے۔

اس کی مزید طبع زاد تصانیف میں ایجاز نصائح الحکماء اور تحفة النعمان کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ یہاں ہم اس کی بیاض جامع اللطائف کا ذکر بھی کر سکتے ھیں جو کہاوتوں اور لطیفوں وغیرہ کا ایک مجموعہ ہے۔ اس کی کتاب منشئات تائب آفندی، جو طرز انشاء کے مختلف نمونوں کا مجموعہ ہے، عملی مقاصد کے لیے لکھی گئی تھی۔ یہ خطوط کا مجموعہ ہے جو تین فصلوں پر مشتمل ہے اور ان کے ساتھ ایک اختتامی باب ملحق ہے۔

دوسری کتابوں سے اس کی تلخیصات، تالیفات اور تراجم کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ اس کی تصانیف کا بیشتر حصہ اس کی کلیات میں جمع کر دیا گیا ہے، جس کا دیباچہ احمد حنیف زادہ نے لکھا ہے۔ بعض کتابوں کے نام، جن کا حوالہ von Hammer اور محمد طاھر بروسلی (بروسہ لی) نے دیا ہے اور جو واضح طور پر حاجی خلیفہ کی تصنیف کشف الظنون کے ذیل نگار احمد حنیف زادہ ھی سے لیے گئے ھیں، غالباً صحیح نہیں اور وہ متبادل یا ذیلی نام ھیں جو اس کی کتابوں کو دیے گئے ھیں۔ اس کے تراجم مندرجۂ ذیل ھیں: مشارق الانوار اور مشارق شریف جن میں سے مؤخر الذکر کا موضوع حدیث اور عنوان [illegible] سے

دوسری کتابوں کے اقتباسات یا ان کی ازسرنو تالیفات حسب ذیل ھیں: (۱) اخلاق محسنی (یا مختصر اخلاق محسنی یا خلاصة الاخلاق) جو حسین بن علی کاشفی المعروف بہ واعظ الہروی (م ۹۱۰ھ/۱۵۰۴ء) کی اخلاقیات پر مبنی ہے۔ اصل کتاب کا جو میرزا محسن بن حسین بایقرا کے لیے فارسی میں لکھی گئی تھی ترجمہ پیر محمد معروف بہ غرامی نے انیس العارفین کے نام سے ۹۷۴ھ/۱۵٦۷ء میں کیا تھا؛ (۲) اخلاق علائی، علی بن عمرو اللہ المعروف بہ ابن حنائی (قنالی زادہ) کی تصنیف کا ترجمہ ہے۔ یہ کتاب شام کے امیر الامرا علی پاشا کی خاطر لکھی گئی تھی اور اس لیے اسی کے نام سے موسوم ہے؛ (۳) مناقب امام اعظم یعنی امام ابو حنیفہؒ کے مناقب؛ (۴) اسی کے قلم سے ھمایون نامہ کا ایک خاکہ بھی ہمارے پاس ہے؛ (۵) اسی طرح انوار سہیلی ھرات کے حسین بایقرا کے درباری واعظ حسین کاشفی کی تصنیف ہے، جو اس نے ابن المقفع کی عربی کتاب [کلیلہ و دمنة] سے ترجمہ کی اور جسے ابن المقفع نے بیدپای کی اصل ھندوستانی (پہلوی) تصنیف سے ترجمہ کیا تھا۔ اسی انوار سہیلی کو عبدالواسع علیسی ملّا علی چلبی بن صالح المعروف بہ علی واسع یا صالح زادہ الرومی نے ھمایون نامہ کے زیر عنوان عثمانی ترکی زبان میں ترجمہ کرکے سلطان سلیمان کے نام سے منتسب کیا تھا۔ عثمان زادہ نے اس ھمایون نامہ کو مختصر کرکے اس کا حجم ایک تہائی کر دیا اور یہ قسطنطنیہ میں ثمار الاسمار کے نام سے ۱۲۵٦ء میں طبع ہوئی، کلیات میں یہ تلخیص زبدة النصائح کے نام سے پائی جاتی ہے۔

رئیس افندی صاری عبداللہ نے تلخیص الحکم کے زیر عنوان نصائح (نصیحة) الملوک کا جو ترجمہ کیا ہے اسے بھی ھمایون نامہ کا ایک خلاصہ بیان کیا جاتا ہے۔ علی کی مجالس الاخبار کا ایک خاکہ بھی عثمان زادہ سے منسوب ہے۔

[illegible] : تذکرہ، قسطنطنیہ ۱۳۰۲ھ

ص ۱۷۸ تا ۱۸۱؛ (۲) فطین: تذکرہ، قسطنطینیہ ۱۲۷۱ھ، ص ۲۲؛ (۳) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، طبع Flügel، مگر خصوصیت سے احمد حنیف زادہ: Nova Opera (آثارِ نو) کتاب مذکور، در جلد ۶؛ (۴) وہی مصنف: کشف الظنون، قسطنطینیہ ۱۳۲۱ھ، ۱: ۴۲۸؛ (۵) ثریا: سجل عثمانی، ۱: ۲۴۲؛ (۶) معلّم ناجی: اسامی، قسطنطینیہ ۱۳۰۸ھ، ص ۲۹؛ (۷) سامی: قاموس الاعلام، ج ۴، ۳۱۲۶؛ (۸) برسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۲: ۱۱۶ تا ۱۱۷؛ (۹) Hammer، در GOR، ۹: ۲۴۸؛ (۱۰) وہی مصنف، در GOD، ۴: ۱۲۰ تا ۱۲۱؛ (۱۱) Babinger، در GOW، ص ۲۵۴ ببعد؛ مخطوطات کی فہرستیں از (۱۲) Flügel (وی انا)؛ (۱۳) Pertsch (برلن)؛ (۱۴) Aumer (میونخ)؛ (۱۵) Rieu (برٹش میوزیم)؛ (۱۶) ایسالہ، عدد ۲۹۲.

(TH. MENZEL)

⊗ **عُثمان مُختاری:** [رکّ بہ] مختاری، سراج الدین عثمان بن محمد المختاری الغزنوی.

⊗ **عجائب:** [رکّ بہ] علم العجائب.

* **عَجارِدہ:** خوارج کا ایک فرقہ جو خاص طور پر خراسان میں پھلا پھولا۔ یہ نام اس فرقے کے بانی عبدالکریم بن عجرد کے نام پر پڑا جو نَجدات [رکّ بآں] کی شاخوں میں سے ایک شاخ عَطَویّہ سے علحدہ ہوگیا تھا۔ عبدالکریم بلخ کا رہنے والا تھا اور اسے عراق کے والی خالد القَسری (۱۰۵ھ/۷۲۴ء تا ۱۲۰ھ/۷۳۸ء) نے قید کر دیا تھا.

عَجارِدہ سے جو مخصوص مذہبی عقائد منسوب کیے جاتے ہیں، ان میں سے اہم حسب ذیل ہیں: بچوں کو جب تک کہ وہ جوان ہو کر ایمان نہ لے آئیں اسلام سے خارج سمجھنا (براءت)۔ (ابن حزم کے بیان کے مطابق خواہ وہ اپنے بچے ہی کیوں نہ ہوں)؛ بچوں کے بالغ ہونے پر انہیں دین حق قبول کرنے کی دعوت دینے کو فرض سمجھنا؛ اس بات پر اصرار کہ ہجرت کار ثواب ہے فرض نہیں ہے؛ القَعَدہ سے [illegible] (ولایة) کا اظہار؛ یہ دعوی کہ سورۃ یوسف اپنے مضامین کی نوعیت کے باعث اللہ تعالٰی کا کلام نہیں سمجھی جا سکتی اور قرآن پاک کا حصہ نہیں.

الاَشعری نے عَجارِدہ کی حسب ذیل شاخیں بیان کی ہیں: (۱) میمونیّہ؛ (۲) خَلَفیّہ؛ (۳) حمزیّہ؛ (۴) شُعَیبیّہ؛ (۵) صَلتیّہ؛ (۶) خازمیّہ (دو ذیلی شاخوں کے ساتھ)؛ (۷) ثعالبہ (پانچ ذیلی شاخوں کے ساتھ)۔ الشَّہرستانی نے ان پر اَطرافیّہ کا اضافہ کیا ہے۔ ان میں سے اکثر مذاہب نے بچوں کے ایمان کے بارے میں ذرا کم متشدد رائے کا اظہار کیا ہے، یعنی بچوں کی ایمانی کیفیت کفر و اسلام کے بین بین ہوتی ہے، تا آں کہ بالغ ہو کر وہ دین کو قبول کریں یا رَدّ کریں۔ حَمزِیّہ فرقے نے دور عباسی میں اہم سیاسی کردار ادا کیا۔ خوارج کی وہ سنگین بغاوت جو ۱۷۹ھ/۷۹۵ء میں جنوبی خراسان میں رونما ہوئی اور ۱۹۵ھ/۸۱۰ء تک جاری رہی، اس کا قائد در حقیقت فرقۂ حمزیّہ کا سردار حَمزہ بن اَدرک ہی تھا.

مآخذ: (۱) الاشعری: مقالات الاسلامیین (طبع Ritter)، ۱: ۹۳ ببعد؛ (۲) البغدادی: الفَرق، ص ۷۲ ببعد؛ (۳) ابن حَزم: الفصل، ۴: ۱۹۱؛ (۴) الشَّہرِستانی: الملل و النحل، ص ۹۵ ببعد؛ (۵) المقریزی: الخطط، ۲: ۳۵۵؛ (۶) ابن الاثیر، ۶: ۱۰۱، ۱۰۳ ببعد، ۱۱۴، ۱۴۳؛ (۷) المسعودی: مروج، ۸: ۴۳، ۱۲۷؛ (۸) L. Veccia Vaglieri: *Le vicende del ḫārigismo in epoca abbaside*، *RSO*، ۱۹۴۹ء، ص ۳۱.

(R. RUBINACCI)

العَجّاج: ابو الشَّعثاء، عبداللہ بن رُؤبة [ابن لبید بن صخر السعدی التمیمی کا لقب، مشہور رجز گو عرب شاعر جو زیادہ تر بصرے میں رہا۔ وہ غالباً حضرت عثمانؓ خلیفۂ ثالث کے عہد (۲۳ھ/۶۴۴ء تا ۳۵ھ/۶۵۶ء) میں پیدا ہوا اور ۹۷ھ/۷۱۵ء میں فوت ہوگیا۔ اس کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں۔ اس کی

اپنے کوئی حریف ابو النجم العِجْلی [رک بآں] سے مسابقت رہی تھی ۔ العجّاج کی شاعری کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنی نظمیں اپنے بیٹے رؤبہ [رک بآں] کی طرح ہمیشہ اور بالالتزام بحر رجز [رک بآں] ہی میں لکھتا ہے ۔ اس کی نظمیں کثرت لغات و محاورات سے مالا مال ہیں اور بندش کے اعتبار سے بڑی کاوش اور محنت کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں اس لیے زیادہ مشکل ہیں ۔ شاعر عروض کے قواعد کا بہت زیادہ پابند ہے اور اشعار کی تعداد خلاف معمول بہت زیادہ ہوتی ہے (ایک اُرْجُوزے میں ۲۲۹ اشعار) ۔ اس کے اراجیز زمانۂ جاہلیت کے شعرا کے قصائد سے ملتے جلتے ہیں ۔ ان میں عام طور پر روایتی نسیب لکھنے کا اہتمام کیا گیا ہے، البتہ ایک نظم میں نسیب کی جگہ دینی موضوع اختیار کیا گیا ہے ۔ نسیب کے بعد وہ صحرا کا نقشہ کھینچتا ہے اور ان جانوروں (اونٹوں، گھوڑوں، جنگلی گدھوں، اور جنگلی بیلوں) کا ذکر کرتا ہے جو صحرا میں پائے جاتے ہیں اور آخر میں کسی اور شخص کی یا خود اپنی یا اپنے قبیلے کی مدح پر نظم کو ختم کر دیتا ہے ۔ العجاج نے نہ تو کسی کی ہجو لکھی ہے نہ مرثیہ کہا ہے ۔ اس کی مدح کے مخاطب یزید بن معاویہؓ، عبدالعزیز بن مروان، بشر بن مروان، سلیمان بن عبدالملک، الحجاج بن یوسف، عمر بن عبیداللہ بن معمر، مصعب بن الزبیر ایسی ممتاز شخصیتیں ہیں ۔ عرب ناقدین ادب اس کی نظموں کو کثرت الفاظ کی وجہ سے بہت سراہتے ہیں اور لغت نویس جابجا اس کے اشعار کا حوالہ دیتے ہیں، لیکن وہ صنعت جناس لفظی کے استعمال میں مبالغے سے کام لیتا ہے اور غیر مانوس الفاظ کے استعمال کا بے حد شوقین ہے ۔ [ابن منظور نے لسان العرب میں العجاج کے اشعار سے بکثرت استشہاد کیا ہے (دیکھیے عبدالقیوم: فہارس لسان العرب، ۱ : ۱۰۰ تا ۱۰۳) ۔ العجاج کا بیٹا رؤبہ اور پوتا عقبہ ابن رؤبة بھی رجز گو شاعر تھے ۔ العجاج کے دیوان کے مخطوطے کتاب خانۂ نور عثمانیہ، استانبول اور قاہرہ وغیرہ میں موجود ہیں ۔ آلورٹ نے اس کا دیوان ۱۹۰۳ء میں برلن سے شائع کیا تھا ۔ نیز ۱۹۷۱ء میں حلب سے عزۃ حسن نے الاصمعی کی شرح سمیت شائع کیا ہے] ۔

مآخذ: (۱) W. Ahlwardt نے العجاج کی نظمیں جمع کی ہیں، در *Sammlungen alter arabischer Dichter*، ج ۲: *Die Diwane der Regezdichter El'aggag und Ezzafajan*، برلن ۱۹۰۳ء؛ (۲) R. Geyer: *Beiträge zur Kenntnis altarabischer Dichter*، ۲: *al-Ajjaj und al-Zafayan*، در *WZKM*، ۱۹۰۹ء، ص ۷۴ تا ۱۰۱؛ (۳) [محمد توفیق البکری: اراجیز العرب، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۴) R. Geyer: *Altarabische Diiamben*، عدد ۱ و ۲؛ (۵) سوانح حیات اور نمونے کے لیے الجمحی: طبقات، قاہرہ، ص ۲۱۸؛ (۶) الجاحظ: الحیوان، (بار دوم)، بمدد اشاریہ؛ (۷) ابن قتیبہ: الشعر و الشعراء، ص ۳۷۴ تا ۳۷۶؛ (۸) ابن حجر: الاصابۃ، عدد ۹۲۱۶ و در (۹) المشرق، ۲۳: ۴۳۹ تا ۴۴۸؛ (۱۰) O. Rescher: *Abriss*، ۱: ۲۱۹؛ (۱۱) براکلمان: تکملہ، ۱: ۹۰؛ [=تاریخ الادب العربی، ۱: ۲۲۶ تا ۲۲۷]؛ (۱۲) المرزبانی: الموشح، ۲۱۵ تا ۲۱۹؛ (۱۳) ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷: ۳۹۴؛ (۱۴) السیوطی: المزہر، (بار دوم)، ۲: ۲۶۵؛ (۱۵) وہی مصنف: شرح شواہد المغنی، ص ۱۸؛ (۱۶) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۱۵]؛ (۱۷) Nallino: *Scritti*، ج ۶ بمدد اشاریہ، (ترجمۂ فرانسیسی ۱۵۳ تا ۱۵۵، ۱۶۰ تا ۱۶۲) ۔

(CH. PELLAT)

عِجْل (بنو): شمالی عرب کا ایک قبیلہ اور بکر بن وائل [رک بآں] کی ایک اہم شاخ ۔ ان کا جدِ امجد عِجْل بن لُجَیْم حماقت اور بیوقوفی میں شہرۂ آفاق تھا اور "عجل سے زیادہ بے وقوف" [اَحْمَق مِنْ عِجْل] ایک عام کہاوت تھی (قب Goldzihr: *Muh. Stud.*، ۱ :

۳۸، حاشیہ ۳) ۔ ایام جاہلیت میں عجل اس گروہ میں شامل تھے، جو بنو لہازم کے نام سے مشہور تھا اور جس میں ذُہل اور یشکُر بھی شامل تھے۔ ان میں سے چند ایک عیسائی تھے، رجز گو شاعر ابو نجم اور الأغلب کے علاوہ کئی شعرا بنو عجل میں سے تھے۔

وہ یمامة (الخضرمة، الخضّارم، نیز المعروف بہ جوّ الخضرمة) اور کوفے و بصرے کے درمیانی علاقے میں رہتے تھے ۔

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم، دیکھیے اشاریہ، بذیل مادّہ؛ (۲) الہمدانی : صفة جزیرة العرب، ص ۱۳۲، س ۳ و ۱۳۹، س ۵ تا ۷، ۱۶۱، س ۲۲؛ (۳) الطبری ، دیکھیے اشاریہ، بذیل مادّہ؛ (۴) الاغانی، ۷: ۱۵۵ و ۸: ۱۶۸ و ۹: ۷۸ و ۱۰: ۲۲ و ۱۱۳، ۱۲ و ۱۲: ۱۵۶ و ۱۳: ۳۷، ۳۸، ۱۴۳ و ۲۰: ۱۳۷، ۱۳۸ و اشاریہ؛ (۵) ابو الفداء : *Historia anteislamica*، طبع Fleischer، ص ۱۹۰؛ (۶) المسعودی : مروج، مطبوعہ پیرس، ۶: ۱۲۹؛ (۷) Freytag : *Arabum Proverbia*، ۱ : ۳۹۱؛ (۸) Wustenfeld : *Genealog. Tabellen*، *2 Abt.* Tafel: Isma'ilit Stämme B 16، و *Register*، ص ۲۳۳ و ۲۳۴؛ (۹) السمعانی : کتاب الانساب؛ (۱۰) ابن حزم : جمہرة انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) القلقشندی : نہایة الارب؛ (۱۲) وہی مصنف : صبح الاعشی، ۱ : ۳۳۹؛ (۱۳) لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۱۴) تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۱۵) معجم قبائل العرب، بذیل مادّہ] .

(J. SHLEIFER [تلخیص از ادارہ])

* **عَجْلُون**: شرق اردن کا ایک ضلع، جس کے شمال میں دریاے یرموک، مشرق میں حمّاد، جنوب میں وادی الزرقاء اور مغرب میں الغور واقع ہے ۔ اس پہاڑی علاقے میں جنگلات بکثرت ہیں ۔ ابتدا میں اس کا نام جبلِ جَرَش اور بعد میں جبل عوف مشہور ہوا ۔ امیر عزالدین اسامہ نے یہاں قلعۂ عجلون تعمیر کیا تھا .

مآخذ : (۱) Ch. Clermont-Ganneau : *Études d'arch. or.*، ۲ : ۱۴۰؛ (۲) G. Schumacher و C. Steuernagel : *Der Adschlûn*، لائپزگ ۱۹۲۷ء؛ (۳) F. M. Abel : *Géographie de la Palestine*، پیرس ۱۹۳۳ء، ۱ : ۱۵، ۶۷، ۳۷۹؛ (۴) G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۳۹، ۳۸۳، ۳۸۸؛ (۵) A.-S Marmadji : *Textes géographiques arabes sur la Palestine*، پیرس ۱۹۵۱ء، ص ۱۳، ۴۵، ۱۴۷؛ (۶) M. Gaudefroy-Demombynes : *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۲۲، ۶۶، ۱۲۹، ۱۳۶؛ (۷) ابو شامہ، در *Hist. Or. Cr.*، ج ۵، بمدد اشاریہ؛ (۸) ابن القلانسی، طبع Amedroz، ص ۱۵۱، ۱۶۳، ۱۷۳؛ (۹) ابو الفداء، در *Hist. Or. Cr.*، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) M. van Bershem، در *MNDPV*، ۱۹۰۳ء، ص ۵۱ تا ۵۷ (اس میں اس علاقے کے کتبات اور ابن شداد، مخطوطۂ لائیڈن، عدد ۸۰۰، ورق ۹۹ - الف تا ۹۷ - ب کی ایک اہم عبارت کا ترجمہ درج ہے)؛ (۱۱) C. N. J (ohns)، در *QDAP*، ۱۹۳۱ء، ۱ : ۲۱ تا ۳۳؛ (۱۲) *RCEA*، عدد ۳۷۳۶، ۳۹۷۰، ۳۵۲۸.

(D. SOURDEL [تلخیص از ادارہ])

* **عَجَلَة** : عربی لفظ، جو شمال مغرب کی سامی زبانوں سے مستعار لیا گیا ہے ۔ عربی کی طرح مذکورۂ بالا زبانوں میں یہ لفظ ایسی پہیے دار گاڑیوں (رتھوں، گاڑیوں، چھکڑوں) کے لیے استعمال ہوتا تھا جنھیں جانور کھینچتے ہیں، لیکن عربی میں یہ اسم جنس بھی ہے ۔ اسی وجہ سے ذیل میں اسلامی مشرق میں ایسی گاڑیوں کے استعمال کا حال بیان کیا جائے گا، اگرچہ مجمل طور پر ۔

یہ بات مصدقہ ہے کہ اسلام سے پہلے مشرق قریب میں مختلف قسم کی گاڑیاں استعمال کی جاتی تھیں ۔ ان میں وہ گاڑیاں بھی شامل ہیں جنھیں مغرب کے سامی ساکنوں میں اور مصر میں عجلة وغیرہ کہتے ہیں

(دیکھیے مثلاً (۱) V. Gordon Childe: Wheeled Vehicles، در A History of Technology، ج ۱، آکسفرڈ ۱۹۵۴ء؛ (۲) A. G. Barrois: Manuel d'archéologie biblique، پیرس ۱۹۵۳ء، ۲: ۹۸ تا ۱۰۰، ۲۳۲؛ (۳) A. Salonen: Die Landfahrzeuge des Alten Mesopotamien، ھلسنکی ۱۹۵۱ء؛ (۴) Erman و Ranke: Ägypten، بار دوم، ٹوبنگن ۱۹۲۳ء، ص ۵۸۳؛ (۵) P. Montet: La vie quotidienne en Égypte، پیرس ۱۹۴۶ء، ص ۱۶۹) ۔ اس کے باوجود کہ جنگی رتھوں کا استعمال بہت پہلے، یعنی ایرانی سلطنت کے دور ھی میں، زوال پذیر ھو گیا تھا (Salonen، ص ۱۲)، یونانی عہد اور رومی عہد کے دوران اسی خطے میں گاڑیوں کا بارھا ذکر ملتا ہے (قب مثلاً مصر کے لیے (۱) C. Préaux: L'économie royale des Lagides، برسلز ۱۹۳۹ء، ص ۲۱۳؛ (۲) W. E. Crum: A Coptic Dictionary، آوکسفرڈ ۱۹۳۹ء، ص ۲۶؛ (۳) یہودی بیانات، در S. Kraus: Talmudische Archäologie، لائپزگ ۱۹۱۰-۱۹۱۲ء، ۲: ۳۲۶ تا ۳۲۸ اور (۴) G. Dalman: Arbeit und Sitte in Palästina، ۲: ۱۱۱ تا ۱۱۵ و ۳: ۵۸ ببعد، ۸۸ تا ۹۰ و ۴: ۱۹۳ وغیرہ) ۔ یہی حال قبل از اسلام شمالی افریقہ کا تھا (R. Capot Rey: Géographie de la Circulation، پیرس ۱۹۴۶ء، ص ۸۷)۔

دور اسلام کی کتابوں میں پہیوں والی گاڑیوں کی آمد و رفت کا ذکر بظاھر اس قدر کثرت کے ساتھ نہیں آیا جس قدر کہ اس سے پہلے دور کی کتابوں میں ۔ ازمنۂ وسطٰی کے ادب میں لفظ عجلہ بہت شاذ استعمال ھوا ہے ۔ کوئی ایسی عبارت نہیں ملتی جس سے ان گاڑیوں کی صنعت و ساخت متعین کی جا سکے ۔ زیادہ سے زیادہ ان میں ان جانوروں کا نام آ جاتا ہے جو ان گاڑیوں کو کھینچتے تھے ۔ لغت نویسوں نے بھی بظاھر اس مضمون پر بحث نہیں کی ۔ کلیلہ و دمنہ (طبع شیخو، ص ۵۳)، میں [illegible] بیلوں کی گاڑی کا جو ذکر آیا ہے وہ اصل سنسکرت سے منقول ہے ۔ تاریخی اور جغرافیائی متون میں گاڑیوں کے متعلق حوالے ملتے ہیں، مثلاً مصر کے بارے میں ایسی گاڑیوں کا جو بھاری بوجھ کے لیے استعمال کی جاتی تھیں (اموی دور: یاقوت، ۱: ۲۰۶؛ المسعودی (مروج، ۳: ۲۸ ببعد) چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی مسیحی میں ثغر [سرحدی علاقے] شام میں ایسے بڑے بڑے چھکڑوں کا ذکر کرتا ہے جنھیں بھینسے کھینچتے تھے؛ ساتویں صدی ھجری/تیرھویں صدی عیسوی: ابن سعید، در المقری: نفح الطیب، ۱: ۱۹۶؛ آٹھویں صدی ھجری/چودھویں صدی عیسوی میں مراکش کے بارے میں: الجزنائی: زھرۃ الآس، طبع Bel، ص ۲۷ و ترجمہ، ص ۹۰ ببعد) ۔

اکثر حوالے ایسی گاڑیوں کے متعلق ملتے ھیں جو استثنائی حالات میں استعمال کی گئیں اور معلوم ھوتا ہے کہ ان کا استعمال خاصے استعجاب کا موجب بنا، مثلاً (۱) ۲۴۲ھ/۸۵۶ء میں بصرے سے الحرمین الشریفین تک ایک ایسی عجلہ پر حج کا سفر جسے اونٹ کھینچتے تھے (ابن تغری بردی، قاھرہ، ۲: ۳۰۷)؛ (۲) چند سال بعد ایسی عجلہ جسے آدمی کھینچتے تھے اور جس پر احمد بن طولون بیماری کی حالت میں انطاکیہ سے مصر لایا گیا تھا (ابن ابی اصیبعہ، ۲: ۸۴)؛ (۳) ۳۰۷ھ/۹۱۹ء میں یوسف بن ابی الساج باغی کی بغداد میں تشہیر و تذلیل کے لیے بڑی گاڑیاں بنائی گئیں (کتاب العیون، در ابن مسکویہ، طبع Amedroz، ۱: ۹۴ حاشیہ) ۔ عیسائی اپنے میلوں میں سرکاری گاڑیاں استعمال کرتے تھے، مثلاً الرھا (Edessa) میں صلیب کے تہوار کی شام کو (حسین بن یعقوب، در العمری: مسالک، قاھرہ ۱۹۲۴ء، ۱: ۲۶۵) ۔ ان گاڑیوں کو کھینچنے کے لیے، جو غالباً نہایت مختلف شکلوں کی ھوتی تھیں، طرح طرح کے جانوروں کا ذکر آیا ہے، مثلاً متعدد نسلوں کے گھوڑے، اونٹ، بیل، خچر، گدھے، بھینسے اور [illegible] جیسا کہ اوپر مذکور ھوا کسی کسی

موقع پر گاڑی کھینچنے کے لیے آدمیوں سے بھی کام لیتے تھے۔

یہ لفظ اکثر غیر ملکی گاڑیوں کے لیے استعمال ہوا ہے: بوزنطہ کی دوڑ کی رتھیں (ابن رستہ، ص ۱۲۰؛ ابن خرداذبہ ص ۱۱۲)؛ جزیرہ نمائے اندلس کے عیسائیوں کے چھکڑے (ابن عزاری، ۳ : ۸۶؛ اخبار العصر، طبع M. J. Müller: *Die letzten Zeiten von Granada*، میونخ ۱۸۶۳ء، ص ۴۴ و ترجمہ، ص ۱۴۷، ۱۴۸)؛ بعد میں ترکی ارابے۔

دورِ اسلامی کے ایران میں بھی گاڑیوں (گردون) کے متعلق تحریری حوالے بہت کم ملتے ہیں (B. Spuler: *Iran in frühislamischer Zeit*، Weisbaden ۱۹۵۲ء، ص ۳۲۸ تا ۳۲۹، نے کوئی مثال بیان نہیں کی)، تاہم فردوسی نے داستان کی دنیا میں ایسی گاڑیاں چلائی ہیں جنھیں بھینسے یا بیل کھینچتے تھے (حوالے کے لیے دیکھیے F. Wolff: *Glossar zu Firdosis Schahname*، برلن ۱۹۳۵ء، بذیل مادہ)۔ لکڑی کی ایک رتھ، جسے اسفندیار استعمال کرتا تھا، (شاھنامہ، طبع Mohl، ۴: ۵۰۰ تا ۵۰۲، ۵۱۰) اکثر کتابی تصویروں میں دکھائی گئی ہے (مثلاً *Survey of Persian Art*، ۵ : ۸۴۲؛ D.: *La guirlande de l'Iran*، پیرس ۱۹۴۸ء، ص ۳۰)۔ عموماً اس گاڑی میں دو آرے دار پہیے ہوتے ہیں، جسے دو بموں (shafts) کے درمیان جتا ہوا گھوڑا کھینچتا ہے۔ ایرانی کتابی تصویروں میں بعض اوقات دوسری گاڑیاں اور چھکڑے بھی نظر آتے ہیں، جیسے چار پہیوں کا ایک چھکڑا، جسے گھوڑا کھینچ رہا ہے۔ (ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے آخر کا مخطوطہ، تبریز در E. Blochet: *Musulman Painting*، لندن ۱۹۲۹ء، لوحہ ۱۳)؛ اروں والے دو پہیوں کی گاڑی، جسے دو بموں کے درمیان بندھا ہوا گھوڑا کھینچ رہا ہے اور اس پر ایک مسجد کی عمارت کے لیے سامان لا رہا ہے ([illegible] بہزاد، ۱۴۶۷ء در E. Kühnel: *Miniaturmalerie im Islamischen Orient*، برلن ۱۹۲۲ء، لوحہ ۵)؛ ایک قسم کا بُرت (یعنی خیمہ) جو غالباً پہیوں پر چڑھایا گیا ہے اور جسے گھوڑے کھینچ رہے ہیں۔ یہ خیمہ ۷۰۳ھ/۱۳۰۴ء میں غازان خان کی لاش کو تبریز لے جانے کے لیے استعمال کیا گیا تھا (نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی کا مخطوطہ، مطبوعہ نقل در E. Blochet: *Les peintures des manuscrits de la Bibl. Nat.*، پیرس ۱۹۱۴ - ۱۹۲۰ء، لوحہ ۲۹، قب ص ۲۷۲)۔

دوسری جانب وسط ایشیا کے ترک اور منگول چودھویں صدی عیسوی تک بکثرت گاڑیاں (قانگلی، نیز بعد میں ارابہ، اربہ) استعمال کرتے رہے۔ بعد ازاں خانہ بدوش قبائل کے اقتصادی زوال کے باعث ان کا استعمال کم ہو گیا۔ ابن بطوطہ (۲ : ۳۶۱) جنوبی روس میں ان کے استعمال کا ذکر کرتا ہے۔ اس قسم کی گاڑی، جس کے نام کو معرّب کرکے عَرَبَہ (بلکہ عربیہ) بنا لیا گیا تھا، بالخصوص مملوکی عہد کے مصر میں رائج تھی (دیکھیے مادۂ عَرَبَہ)۔ اس نام نے عام استعمال میں لفظ عَجَلہ کی جگہ لے لی، جو بطور اسم جنس ہر گاڑی کے لیے بولا جاتا تھا تا آنکہ عصر حاضر کے مصر میں عجلہ کو از سر نو بائیسکل کے معنوں میں استعمال کرنے لگے۔ ترکوں کے عہد میں آناطولی میں بوزنطی چھکڑا (کَغْنی) استعمال ہوتا رہا۔

گاڑیوں کے معاملے میں دیہات میں از منۂ وسطٰی کی کیفیت عصر حاضر تک قائم رہی۔ وولنے Volney اٹھارھویں صدی میں لکھتا ہے کہ یہ بات قابل ذکر ہے کہ سارے شام میں نہ کوئی گاڑی نظر آتی ہے، نہ چھکڑا۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ لوگ ڈرتے ہیں کہ کہیں ایسا نہ ہو حکومت کے آدمی ان سے گاڑیاں چھین لیں اور ایک لمحے میں اتنا بڑا نقصان

برداشت کرنا پڑے (Voyage en Egypte et en Syrie، پیرس ۱۸۲۵ء، ۲: ۳۵۳)۔ فلسطین میں پہلی جنگ عظیم سے قبل تک صرف چرکسیوں اور غیر ملکیوں کے پاس دیہاتی گاڑیاں ہوا کرتی تھیں (Dalman: Arbeit und Sitte، ۲: ۹۸ و شکل ۴۰ تا ۴۲؛ A. Ruppin: Syrien als Wirtschaftsgebied، بار دوم، برلن - وی انا ۱۹۲۰ء، ص ۳۴۳، ۳۴۵)۔ عام طور پر مشرق قریب میں آناطولی کے سوا ہر جگہ یہی کیفیت تھی۔ بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں مراکش کے لیے دیکھیے (۱) Ch. René Leclerc: Le Maroc septentrional، الجزائر ۱۹۰۵ء، ص ۸۷، ۲۵۱، ۲۵۲؛ (۲) وہی مصنف، در Renseignements coloniaux، ۱۹۰۷ء، ص ۲۴۸؛ (۳) R. Le Tourneau: Fès avant le Protectorat، دارالبیضاء ۱۹۴۹ء، ص ۳۱۵۔ گاڑیوں کے اس فقدان کی بہت سی اور وجوہ بیان کی گئی ہیں۔ سب سے بڑی اور عام وجہ شاہراہوں کی خراب حالت اور غیر محفوظ ہونا بتایا گیا ہے (R. Brunschvig: La Berbérie orientale sous les Hafsides، ۲: ۲۳۶؛ J. Weultesse: Paysans de Syrie et du Proche-Orient، پیرس ۱۹۴۶ء، ص ۱۳۳ تا ۱۳۶؛ قب Mez: Renaissance، ص ۴۶۱؛ Lévi-Provençal: Hist. Esp. mus.، ۳: ۹۸)۔ بایں ہمہ جب انہیں ملکوں کا مقابلہ ان کے عہد قدیم کے حالات سے یا ترکی ممالک سے کیا جاتا ہے تو یہ توجیہ چنداں تسلی بخش نہیں رہتی، البتہ اس بات کو پیش نظر رکھا جا سکتا ہے کہ جنگلوں کی بربادی کے باعث ان ملکوں میں لکڑی کی قلت بڑھتی چلی گئی اور اس وجہ سے گاڑیوں کا استعمال گھٹتا چلا گیا۔ اس سلسلے میں ہل کے تنزل کو اس [illegible] کے متوازی سمجھا جا سکتا ہے (قب A. G. Haudricourt: L'homme et la charrue، نیز [رک بآں] محراث)۔ علاوہ بریں اونٹوں اور پالانوں کے بڑھتے ہوئے استعمال کی وجہ سے نقل و حمل میں جو آسانیاں ہوئیں انہیں بھی ملحوظ رکھنا چاہیے۔

بہر کیف زود یا بدیر متعدد ملکوں میں یورپی گاڑیاں اور ان کے ساتھ ان کے وہ نام رائج ہو گئے جو مغربی یورپ کی رومانی زبانوں میں مستعمل تھے (ایران میں ایک گاڑی چلی جس کا روسی نام کالسکہ تھا)۔ ان گاڑیوں کو اکثر اوقات مقامی اصول ساخت اور رسم و رواج کے مطابق بنایا جانے لگا، پھر بھی یہ گاڑیاں صرف شہروں میں اور وہ بھی سرکاری اور عسکری ضروریات اور عمومی نقل و حمل تک محدود رہیں اور دیہاتی علاقوں کے اندر شاذ ہی پہنچ سکیں (ایران کے متعلق دیکھیے متعدد بیانات اور تصاویر، در C. Anet: La Perse en automobile، پیرس ۱۹۰۶ء، ص ۱۲۲، ۱۸۹، و لوحہ ۱۹، ۲۵، ۲۶، ۲۷ وغیرہ)۔ بہت پہلے، یعنی سترھویں صدی عیسوی ہی میں تونس کے مرادی فرمانروا (بای) کروصہ (اطالوی carrozza) میں سفر کیا کرتے تھے (ابن ابی دینار: مؤنس، تونس ۱۲۸۳ھ، ۲: ۲۲۳)۔ یہ لفظ آج کل شمالی افریقہ میں عام ہے اور بربری بولیوں میں داخل ہو گیا ہے (L. Brunot: Textes arabes de Rabat، پیرس ۱۹۵۲ء، ۲: ۱۲۷)۔ اسی طرح لفظ قریطہ (اطالوی carretta) الجزائر میں گاڑیوں اور چھکڑوں کے لیے مستعمل ہے (Beaussier: Dict. pratique arabe-francais، بار دوم، الجزائر ۱۹۳۱ء، ص ۷۹۳)۔ یہ لفظ بحالت جمع قرارط کی صورت میں سولھویں صدی ہی میں پرتگیزی چھکڑوں کے لیے استعمال ہونے لگا تھا (Chronique anonyme de la dynastie sa'dienne، طبع Colin، ص ۹۵)۔ مصر میں بگھی (Cab) کے لیے 'عربیۃ منطور' (مجارستانی لفظ hinto سے جو ترکی میں ھنتو بن گیا؛ قب F. Miklasich، در SBAk. Wien، ۱۸۸۵ء، ص ۳۵، ۱۸۸۹ء، ص ۸) اور "عربیۃ کارو" (اطالوی: Carro) کے لفظ استعمال کیے جاتے ہیں (Nallino: L'Arabo parlato in Egitto، بار دوم، میلان ۱۹۱۳ء، ص ۱۴۱؛ قب احمد امین: قاموس العادات و [illegible] ۱۹۵۳ء، ص ۳۳۳، و لوحہ ۱۶)۔

مآخذ: حسین زیّات: الخزانة الشرقیة، بیروت ۱۹۳۶ء، ۲: ۱۳۹ تا ۱۵۱؛ (۲) V. V. Barthold: *O kolesnomi I verkhovom drizenii v Srednei Azii, Zap. Instituta Vostkovedeniya Akademii nauk SSSR*، ۱۹۳۷ء، ص ۵ تا ۷؛ (۳) A. G. Haudricourt: *Contribution à la géographie et à l'ethnologie de la voiture*، در *Revue de Géographie humaine et d'Ethnologie*، ۱۹۴۸ء، ص ۵۵ تا ۶۴ (جس میں طریق عمل کے بارے میں اہم اشارے کیے گئے ہیں).

(M. RODINSON)

* **العِجْلی**: ابو منصور، المعروف بہ الکِسف (= ٹکڑا) و الخنّاق (= گلا گھونٹ کر مارنے والا)، جو دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے اوائل میں گزرا ہے۔ اسے یوسف بن عمر، والی عراق، نے ۱۲۰ھ/ ۷۳۸ء تا ۱۲۶ھ/ ۷۴۴ء میں سزائے موت دی۔ اس کے عرف "الکسف" کی توجیہ یہ ہے کہ اس کے قول کے مطابق قرآن مجید کی اس آیت (۵۲ [الطّور]: ۴۴) میں اسی کی طرف اشارہ ہے: وَاِنْ یَّرَوْا کِسْفًا مِّنَ السَّمَآءِ سَاقِطًا یَّقُوْلُوْا سَحَابٌ مَّرْکُوْمٌ (= اور اگر دیکھیں ایک تختہ آسمان سے گرتا ہوا تو کہیں یہ بادل ہے گاڑھا) کیونکہ اس کا دعوٰی تھا کہ وہ آسمان سے ہو آیا ہے، خدا نے اُسے اپنے ہاتھ سے چھوا ہے اور اسے دنیا میں رسالت الٰہیہ کے ساتھ بھیجا ہے۔ بعض بیانات کی رو سے کہا جاتا ہے کہ اس نے ابتدا میں ابو جعفر الباقر محمد بن علی العلوی کو امام تسلیم کر لیا تھا۔ یہ شخص شریعت محمدی کی تنسیخ چاہتا تھا اور عقائد اسلامی کی تاویلِ مجازی کا قائل تھا۔ اس عقیدے کی نشر و اشاعت کے لیے اس نے اپنے مخالفین کو قتل اور ان کی بیویوں اور مال کو تصرف میں لانے کی اجازت دے دی تھی۔ اس کے عرف "الخناق" کی تشریح یہ ہے کہ وہ اور اس کے پیرو، جنھیں اس کی نسبت سے منصوریة کہا جاتا تھا، اپنے حریفوں کو گلا گھونٹ کر مار ڈالتے تھے۔ Friedländer نے انھیں بجا طور پر ہندوستانی ٹھگوں سے تشبیہ دی ہے۔ ان کی ان گمراہیوں اور دین اسلام سے ان کے انحراف کی دوسری مثالوں کے لیے دیکھیے الجاحظ: کتاب الحیوان، مطبوعۂ قاہرہ، ۲: ۶ و بعد؛ اور اس عبارت کی بحث کے لیے Van Vloten: *Worgers in Iraq*، در *Feestbundel Veth*، ص ۵۷ ببعد.

مآخذ: (۱) ابو منصور کے متعلق ضروری حوالوں کے لیے دیکھیے Friedländer: *The Heterodoxies of the Shiites*، در *Journ. of the Amer. Or. Soc.*، ۲۹: ۸۹؛ (۲) البغدادی، طبع محمد بدر، ص ۲۳۴ ببعد.

(ادارہ، د م ا، لائیڈن، بار اوّل)

زیادات و تصحیحات

* * * * * *

جلد ۱۲

تصحیحات

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۱۰۰	۲	۱۴	مصطفیٰ الزرکا	مصطفیٰ احمد الزرقاء

* * * * *

جلد ۳

تصحیحات

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۲۸۹	۲	۲۶	*اُمَیّة (بنو) : دیکھیے خلافت بنوامیہ	*اُمَیّة (بنو) : رک بہ مُعاویہ بن ابی سفیانؓ (بانی خلافت بنی امیہ)

* * * * *

جلد ۸

زیادات

صفحہ ۱۰۱۱، عمود ۲، سطر ۱۹، کے بعد پڑھیے :

⊛ **خلافت بنی اُمیّہ** : رک بہ مُعاویہ بن ابی سفیان (بانی خلافت بنی اُمیّہ)

* * * * *

جلد ۱۲

زیادات

صفحہ ۲۹۰، عمود ۱، سطر ۱۳، کے بعد پڑھیے :

تعلیقہ (صوم کے بارے میں شیعی نقطۂ نظر): صوم کے فقہی اور اصطلاحی معنی ہیں : "الامساک عن المفطرات بقصد القربة" (العروة الوثقی، ص ۳۰۲)؛ خوشنودی خدا؛ قربۃً الی اللہ؛ وقت صبح سے وقت مغرب تک ان چیزوں سے باز رہنا جنھیں مفطرات یا مبطل صوم کہتے ہیں۔ روزے کا وقت صبح سے کچھ پہلے شروع ہوتا ہے۔ اس وقت کھانے پینے سے فارغ ہو جانا لازم ہے۔ وقت مغرب کے کچھ بعد افطار کیا جائے۔ اگر مجبور نہ ہو تو نماز مغرب پڑھنے کے بعد افطار بہتر ہے۔ حلبی نے حضرت ابو عبداللہ سے پوچھا : "افطار نماز سے پہلے کریں یا بعد میں ؟ انھوں نے فرمایا : "اگر تمھارے ساتھ ایسے لوگ ہوں جن کے بارے میں تمھیں ڈر ہو کہ وہ شام کے کھانے سے محروم رہیں گے تو افطار کر لو اور اگر یہ صورت نہ ہو تو نماز پڑھنے کے بعد افطار کرو" (الکافی، الفروع، باب وقت الافطار)۔

صوم واجب بھی ہے، سنت بھی اور حرام بھی۔ واجب روزے آٹھ ہیں: (۱) ماہ رمضان کے روزے؛ (۲) صوم قضا؛ (۳) صوم کفارہ؛ (۴) صوم بدل ھَدْی در حج؛ (۵) صوم نذر و عہد و یمین؛ (۶) صوم اجارہ؛ (۷) صوم روز سوم اعتکاف؛ (۸) صوم فرزند اکبر، اپنے والدین میں سے ایک کے لیے۔

ماہ رمضان کے روزوں کا وجوب ضروریات دین سے ہے اور اس کا منکر مرتد ہے (العروۃ الوثقیٰ؛ اس کی شرعی حکمت کے لیے دیکھیے مہدی نراقی: معراج السعادۃ)۔ روزے کا آغاز نیت سے ہوتا ہے اور نیت کا تعلق دل اور اظہار عمل سے ہوتا ہے، مثلاً ماہ رمضان میں یہ ارادہ کہ "میں قربۃً الی اللہ روزۂ ماہ مبارک رمضان رکھ رہا ہوں"۔ دوسرے روزوں کے لیے روزے کی نوعیت، اس کا واجب یا سنت ہونا، ادا یا قضا ہونا، یا اس کی نوع کا تعین ضروری ہے۔

روزہ بالغ و عاقل و حاضر (یا مسافر بہ شروط مذکورہ در کتب فقہ) پر واجب ہے، یعنی وہ ان نو چیزوں سے پرہیز کرے جو مفطرات ہیں: (۱) کھانا پینا؛ (۲) مباشرت؛ (۳) استمناء؛ (۴) اللہ، رسول بلکہ ائمہ اور حضرت فاطمۃ الزہراء پر بہتان باندھنا، ان کی طرف غلط طریقے سے کسی بات کا منسوب کرنا؛ (۵) غبار غلیظ کا حلق میں پہنچانا؛ (۶) پانی میں سر ڈبونا؛ (۷) حالت جنابت و حیض و نفاس میں صبح تک باقی رہنا، یعنی صبح اس حالت میں ہو کہ نہ غسل کرے نہ تیمم (دیکھیے کتب فقہ)؛ (۸) **عمل لینا**؛ (۹) عمداً قے کرنا۔ محرمات و مفطرات کے علاوہ مکروہات و مستحبات بھی ہیں۔ روزے دار پر لازم ہے کہ وہ اپنے مجتہد کے فتاوی سے باخبر ہو تاکہ اس کا روزہ صحیح رہے اور قضا یا کفارہ اور گناہ لازم نہ آئے۔ روزہ بہترین عبادت ہے۔ اس میں بے شمار اخلاق اور عملی برائیوں پر قدغن ہے۔ غیبت کرنا، شعر پڑھنا، غنا سننا، حرام شے پر نظر کرنا منع ہے۔ چشم و گوش و ہوش کو مصروف اطاعت خدا رکھنا لازم ہے۔ روزے میں بہترین عمل نوافل، تلاوت قرآن، تسبیح و تہلیل اور خیرات ہے۔ ماہ مبارک رمضان کے علاوہ دوسرے روزوں کے احکام بھی وہی ہیں۔ صرف سنتی روزوں میں افطار کے لیے کچھ آسانیاں ہیں (جس کے لیے دیکھیے کتاب فقہ)۔ یوم شک (رمضان کی پہلی ہے یا نہیں) کو رمضان کی نیت سے روزہ نہیں رکھ سکتے۔ عیدالفطر و عیدالاضحی اور یوم عاشورا کا روزہ منع ہے۔ سفر میں (بشرائط) روزے کی اجازت نہیں، لیکن اگر دس دن سے زیادہ قیام ہو تو روزہ رکھنا ہوگا۔ خوف ضرر صحت (بحکم طبیب حاذق) یا خاص بیماری میں روزہ جائز نہیں۔ روزہ توڑنے یا رمضان میں روزہ نہ رکھنے کا گناہ بہت عظیم ہے اور اس کا کفارہ غلام آزاد کرنا، ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا یا مسلسل ساٹھ روزے رکھنا ہے۔ تفصیلات کے لیے کتب فقہ سے رجوع لازم ہے؛ نیز دیکھیے ماخذ صلوٰۃ (شیعی نقطۂ نظر)۔

(مرتضیٰ حسین فاضل)

تصحیحات

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۶	۱	۱۳	حاصل	حاصل ہیں
۸	۱	۱۳	یہ مرثیہ کو	یہ مرثیہ
۱۱	۱	۲۲ تا	ہے کہ لقب کی صورت میں بہ لفظ [قرآن] صرف ہونا اور قرآن النحسین سے مراد دو	ہونا اور قرآن النحسین سے مراد دو نامبارک سیاروں (زحل اور مریخ) کا اجتماع ہے۔ ظاہر

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۱۲	۲	۲	نامبارک سیاروں (زحل اور مریخ) کا اجتماع ہے۔ ظاہر	ہے کہ لقب کی صورت میں یہ لفظ [قرآن] صرف
۱۶	۱	۷	یک	ایک
۳۳	۲	۳	اِللّٰہی	الٰہی
۳۷	۲	۱۸	الصابِرون	الصّابِرونْ
۳۹	۱	۷	الہ	آلہ
۵۰	۱	۲۳	الصَّبر اللہ	الصبر للہ
۵۱	۱	۱۲	بہائیم	بہائم
۵۲	۱	۱۵	سوسنیہ	سُوسَنیہ
۵۴	۲	۱۸	جربوہ	جزبوہ
۵۳	۲	۲۰	روات	رؤیت
۵۳	۱	۳۲	تعلُّم	تَعلم
۶۰	۱	۶	سرمایا	سرمایہ
۶۵	۲	۲۳	الازدی	الأزدی
۷۷	۱	۶	اِبراهیم	اِبرهیم
۷۷	۱	۲۲	المتلمس	المتلمس
۸۰	۲	۲۹	کے کہ جو	کے، جو
۸۳	۲	۲۴	صدر اعظم	صدرِ اعظم
۹۸	۱	۲۲	ہر فرد کے	ہر فرد کے
۱۰۰	۱	۱۰	میں۔ آتا ہے جس	میں آتا ہے، جس
۱۰۰	۱	۲	الفتوحات	الفتوحات
۱۱۲	۱	۱۳	صعدة	صعدہ
۱۱۳	۲	۱۲	منیة اسیوط	منیة، اسیوط
۱۲۳	۲	۲۵	اور بعد ازاں	بعد ازاں
۱۳۲	۱	۹	ابوالاعور	ابوالأعور
۱۳۲	۲	۲۵	بہ تر تدبیر	بہ تدبیر
۱۳۱	۲	۲۷	de salane	de Slane
۱۳۸	۱	۱۹	تہذّیب	تہذیب
۲۰۰	۱	۲۶	رکوع جانے،	رکوع میں جانے،
۲۰۰	۱	۲۷	وقت و مکان	وقت و مکان کا
۲۰۲	۲	۱۱	ان تخرجی	ان تخرجي

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۲۰۳	۱	۱	ہو کی، لہذا	ہوگی، لہٰذا
۲۰۵	۱	۵	کے	کی
۲۰۵	۱	۷	فتوٗے	فتوے
۲۰۵	۲	۵	صفدد	صفدر
۲۰۸	۲	۱۰	شُکل	شَکل
۲۰۹	۳	۱۱	قطع آب	قطعۂ آب
۲۰۹	۲	۱۵	قطع آب	قطعۂ آب
۲۱۰	۱	۶	لٹی	کنی
۲۱۴	۱	۷	قلمسیوں	قدّیسوں
۲۱۶	۲	۱۶	ماہیۃ	ماہیّۃ
۲۲۰	۲	۲۳	الفلانسی	إلقلانسی
۲۲۳	۲	۲	پنتیس	بینتیس
۲۲۳	۲	۱۴	شاھنوار	شاھنواز
۲۲۶	۱	۲۰	تکوّن	تاوّن
۲۲۷	۲	۳۱	ذوالفقار	ذوالفَقار
۲۲۷	۲	۲۲	پچسویں	پچیسویں
۲۲۸	۱	۲۵	شِمر	شَمِر
۲۳۵	۱	۳	اس نے اُسے	اس نے اسے
۲۳۵	۱	۵	پنتیس	پینتیس
۲۳۷		۲۴	بطّوطہ	ابن بطّوطہ
۲۳۸	۲	۱	خیلوں	حیلوں
۲۳۹	۲	۳	عمر	عمرو
۲۴۱	۱	۷	چوتھی ہجری	چوتھی صدی ہجری
۲۴۱	۱	۸	دسویں صدی	دسویں صدی عیسوی
۲۴۵	۱	۷	شرحبیل	شُرَحبِیل
۲۴۹	۱	۳	احمد رفیق صوقوللی	احمد رفیق : صوقوللی
۲۵۸	۲	۲۷	فَمن	فُمَن
۲۶۰	۱	۱۰	سائش	آسائش
۲۶۴	۲	۳۰	ھیکڑ	ھیکٹر
۲۶۹	۲	۲۵	کی روابط	کے روابط
۲۷۲	۱	۳۲	دنیا خاصے کے	دنیا کے خاصے

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۲۷۳	۱	۳-۵	قبضے آ گئے ۔ اس کے بعد قتیبہ نے طرفان کی	قبضے میں آ گئے ۔ اس کے بعد قتیبہ طوفان کی
۲۷۸	پیشانی		۳۷۸	۲۷۸
۲۷۸	۱	۲۰	مَن رَای	مَنْ رَای
۲۸۰	۱	۱۷	ہے	ہیں
۲۸۰	۲	۳۳	جہوریہ	جمہوریہ
۲۹۳	۱	۱۳-۱۴	انقرہ نن ، نومرہ لی شرعیّہ سجلّی	انقرہ لن ، نومرہ لی شرعیّہ سجلّی
۲۹۳	۱	۲۱	*Suppl.* Dozy	*Suppl.* ; Dozy
۲۹۳	۱	۲۵	"قائلہ" (حاشیہ) نعیما نے	نعیما نے
۲۹۳	۲	۶	یوربی	یورپی
۳۰۱	۲	۲۳	علم نے نے	علم نے
۳۰۲	۲	۳۲	جن	جن کی
۳۰۳	۲	۱	متناقص	متناقض
۳۰۳	۲	۲	نقیض	نَقِیض
۳۱۱	۱	۲۹	علمائے فقہا	علمائے فقہ
۳۱۱	۲	۱۳	عباسوں	عباسیوں
۳۱۱	۲	۳۰	ہوئی	ہوئی
۳۱۴	۱	۴	فُنْدُقوں	فندقوں
۳۱۶	۲	۲۷	فقہی	فقہی
۳۲۱	۱	۱۷	[رکّ بہ]	[رکّ تاں]
۳۲۳	۲	۱۳	آندلو	آناطولی
۳۲۴	۱	۲۲	کا سارے	کا نظام سارے
۳۲۸	۲	۶	عُشُر	عُشْر
۳۲۹	۱	۹	مکان	سالکان
۳۳۵	۲	۷	"ضبط"	"ضبْط"
۳۳۷	۲	۲۱	سروانی	شروانی
۳۳۷	۲	۲۹	اس کا	اس کے
۳۵۳	۲	۳۰	ربیعہ	ربیعہ
۳۵۵	۱	۲۵	خالع	ضائع
۳۵۶	۱	۱	الاسِروالاجیر	الآسِر وَالآجیر
۳۶۱	۱	۷	مسجورہ	[illegible]
۳۶۸	۲	۱۴	۱۵۲۳ تا ۱۵۱۹	۱۵۲۳ تا ۱۵۲۹

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۳٦۹	۲	۱۹	شبہ	شبہہ
۳۰۱	۲	۲۵	تدیّنی	تدیّنی
۳۰۱	۲	۲۷	الخَزرجی	الخزرجی
۳۰۳	۲	۱۵	بڑی کی تاریخ	کی بڑی تاریخ
۳۰۷	۲	۸	رکھی	رکھتی
۳۱٦	۲	۹	بجوای	بجوائی
۳۲۳	۱	۳۱	جنوب کے	کے جنوب
۳۲۹	۱	۹	البخار	النّجار
۳۲۹	۱	۱٦	طخارستان	*طخارستان
۳۵۲	۲	۱۳	ابولید	الولید
۳۵۵	۲	۲۱	التصرانیہ	النصرانیہ
۳٦۱	۱	۱۳	انھیں کی لوگوں	انھیں لوگوں کی
۳٦۲	۱	۸	سلسلے تک	سلسلے اب تک
۳۷۹	۱	٦	فان سر	فان ھامر
۳۷۹	۱	۳۱	قوسین	قوجین
۳۷۹	۲	۵	توسین	توسیی
۳۷۹	۲	۱۰	طُویل	طَویل
۳۸۵	۱	۱	کا ختم عہدہ	کا عہدہ ختم
۳۸۵	۱	۱۳	نامہ نویس	نامہ نویس
۳۸۷	۱	۲۷	السّمیری	السّمیری
۳۸۸	۲	۱۳	پیروں	پیروی
۳۹۵	۲	۵	چلپی	چلپی
۳۹۷	۱	۲۷	لغات اس	لغات میں اس
۳۹۷	۱	۲۸	میں بھی	یہی
۵۱۰	۱	۲۳	معقول وجہ بغیر	معقول وجہ کے بغیر
۵۲۰	۲	۲۷	یہ کے کہ	یہ ہے کہ
۵۳۰	۲	۵	ونانی	یونانی
۵٦۵	۱	۷	طبع پیرس	طبع پیرس
۵۸۱	۱	۱۷	طولونیوں	طولونیوں
۵۸۲	۱	۹	سیلمان	سلیمان
۵۸۲	۲	۷	المفوّض	المفوّض

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۵۸۳	۲	۷	محامظ	محافظ
۵۸۳	۲	۹	بربروں کے	بربروں سے
۵۸۷	۱	۳۲	تقدیر قائل کے	تقدیر کے قائل
۵۹۰	۲	۷	سفرمنیا	سفرمینا
۶۰۰	۲	۲	روشناش	روشناس
۶۱۱	۱	۱۸	اس نے	اس کے
۶۲۷	۱	۲۱	وہی شہر	وہی شہر ہے
۶۳۰	۱	۱۳	بدایونی	بداؤنی
۶۲۷	۲	۳	قوت کو کہتے ہیں	قوت ہیں
۶۲۹	۲	۲۰	کے جوڑ کے	سے جوڑ کے
۶۳۱	۲	۵	یہ	یہ
۶۳۲	۱	۳	تجربدی	تجریدی
۶۳۳	۱-	۲۷	کی ساخت	کی) ساخت
۶۳۵	۱	۲۷	خدم و چشم	خدم و حشم
۶۳۶	۱	۱۱	نیز عاج سے مرصع	نیز عاج سے مرصّع
۶۳۹	۱	۳۱	جؤاد	جواد
۶۵۳	۲	۲۲	جمبت	جمعیت
۶۶۶	۲	۱۰	صیحی	صبیحی
۶۶۶	۲	۱۲	بتایا ہے	بتاتا ہے
۶۸۱	۲	۱۹	قرآن مجید	قرآن معید
۶۸۵	۱	۱۸	عالِم	عالَم
۶۸۵	۲	۲۸	صُفات	صفات
۶۹۰	۱	۳	ممتلز مرد سیاسی	ممتاز سیاست داں
۶۹۸	۱	۳۰	نے نیل مرام	بے نیل مرام
۷۰۸	۱	۱۸	رخصتانہ	رخصتی
۷۰۸	۲	۱	ہوا	ہوئی
۷۰۸	۲	۵	رخصتانے	رخصتی
۷۰۸	۲	۶	رزاق الغیری	رازق الغیری
۷۰۸	۲	۱۵	رخصتانہ	رخصتی
۷۰۸	۲	۱۸	رخصتانے	رخصتی
۷۰۹	۱	۲۳	پیش	میں پیش

صفحہ	عمود	سطر	غلط	صواب
۷۲۶	۱	۳۱	انَ معنون	ان معنون میں
۷۲۸	۲	۱۶	عراق، عجم فارس	عراق عجم، فارس
۷۳۷	۲	۱۰	النجوم الزاهده	النجوم الزاهره
۷۶۰	۲	۲۷	باباے روم	پاپاے روم
۷۷۹	۱	۵	تھیں	تھی
۷۸۰	۲	۲۰	بالخوص	بالخصوص
۷۸۷	۲	۳۱	العُون	العُیُون
۸۰۵	۲	۱۳	لۓ گئے	لیے گئے
۸۲۵	۱	۳	اردو میں رسالہ — (۱۹۴۵ء)	رسالہ اردو (۱۹۴۵ء میں)
۸۳۰	۲	۱۰	حاجت روائی	حاجت روائی
۸۳۴	۲	۴	آبجد العلوم	ابجد العلوم
۸۳۷	۱	۱۹	Margoloth	Margoliouth
۸۴۲	۱	۲۰	الٰہے	الٰہی
۸۴۵	۱	۲۸	عبدالحمیدؒ	عبدالحمید
۵۵۹	۱	۹	العجب	العجیب
۸۵۹	۲	۳۰	بلیخ	بلیغ
۸۶۰	۱	۱۲	تگی محل	فرنگی محل
۸۶۲	۱	۱۳	راقم الحروف کو	راقم الحروف
۸۶۳	۲	۱	رد عمل طور پر	ردِّ عمل کے طور پر
۸۷۴	۲	۶-۹	فتح مکہ کے بعد......... ....اسلام کے لیے بھیجا	غزوۂ حدیبیہ میں صلح نامے پر حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف کے دستخط بھی تھے (ابن ہشام، ص ۷۴۸)
۸۸۲	۱	۲	عرض	غرض
۸۹۵	۱	۱۷	۱۹۴۴ء) میں	۱۹۴۴ء میں
۹۱۰	۱	۲۹	الأقرانی	الافرانی
۹۱۳	۲	۱۱	الجبرتی	الجبرتی
۹۳۲	۲	۲۱	الاسفرایینی	الاسفرالینی
۹۴۰	۲	۸	عبدالقس	عبدالقیس
۹۴۶	۱	۱۱	سے	ہے
۹۵۵	۱	۷	عتمانی	عثمانی
۹۵۹	۲	۳۰	أندلس	اندلس

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۹۸۶	۱	پیشانی	عبید زاکانی	عبیداللّٰه سندھی
۹۸۶	۲	پیشانی	عبید زاکانی	عبید زاکانی
۹۸۷	۱	۲۹	مسلمان	سلمان
۹۹۶	۲	۶	اخلاق	اخلاف
۱۰۰۹	۱	۲۹	قفلس	تفلس
۱۰۲۲	۱	۶	ابن عزاری	ابن عذاری
۱۰۲۳	۱	۳۱	نیز [رکّ بان] مغراث)	نیز رکّ به مِغراث)

فهرست عنوانات

(جلد ۱۲)

عنوان	صفحه
ص	۱
ص	۱
صابون	۳
الصّابئون (= الصّابئة)	۴
الصّابی، ابواسحٰق ابراهیم بن هلال	۶
الصّابی، هلال المحسّن	۹
صاحب	۱۱
صاحب قِران	۱۱
صارّیه	۱۲
صارو خان	۱۳
صاری صالتق دده	۱۶
صاری عبداللّٰه افندی	۱۸
صاری کورز	۱۹
صاع	۲۰
الصّفت	۲۱
(حضرت) صالح ؑ	۲۲
صالح بن طریف	۲۳
صالح بن علی	۲۴
صالح بن مرداس	۲۵
(الملک) الصالح، صلاح الدین حاجی ابن الملک الاشرف	۲۷
(الملک) الصّالح، صلاح الدّین صالح بن سلطان محمد النّاصر	۲۸
(الملک) الصّالح، عماد الدّین اسمٰعیل بن سلطان محمد النّاصر	۲۸
(الملک) الصّالح، عماد الدّین اسمٰعیل بن سلطان الملک العادل ابوبکر	۲۹
(الملک) الصّالح، نجم الدّین ایّوب	۳۰

عنوان	صفحه
(الملک) الصّالح، نورالدّین اسمٰعیل زنگی	۳۵
الصّامت: رک به النّاطق	۳۸
صامسون	۳۸
صان	۴۰
صائب، میرزا محمد علی	۴۱
صائن قلعه	۴۳
صبانجه	۴۳
صبح: رک به الشّفق	۴۶
صبح ازل: رک به بهاء اللّٰه و بهائیت	۴۶
صبحی محمد	۴۶
صبر	۴۷
صبر (یا صبر)	۵۲
صبیا	۵۲
صبیطله	۵۲
صحابه	۵۳
صحار	۶۳
صحافت: رک به جریده	۶۹
الصّحراء	۶۹
صحف: رک به صحیفه	۷۳
صحنه	۷۵
صحیح	۷۵
صحیفه	۷۶
صداق: رک به مهر	۷۹
(مُلّا) صدرا	۷۹
صدر اعظم	۸۳
صدر الدّین، پیر	۸۵
صدر الصّدور	۸۵
صدقه	۹۳

عنوان	صفحہ
صدقہ بن منصور	۱۰۰
الصدیق	۱۰۲
صدیق حسن خان قنوجی	۱۰۳
صدیقی	۱۰۶
صرت	۱۰۶
صرف	۱۰۷
صرف کشمیری	۱۰۹
صرواح	۱۰۹
صعدة	۱۱۱
الصعید	۱۱۳
الصک : رک بہ دفتر ؛ دستاویزات	۱۱۸
الصفا	۱۱۸
صفة	۱۱۸
صفد	۱۲۰
الصفدی، (۱) صلاح الدین ابو الوفا	۱۲۱
(۲) الحسن بن ابی محمد	۱۲۵
صفر	۱۲۶
الصفر	۱۲۶
صفروی	۱۲۷
الصفریة	۱۲۸
صفاریہ	۱۳۰
صفین	۱۳۱
صفویہ	۱۳۶
صفی	۱۳۸
صفی الدین، شیخ	۱۳۸
صفی الدین، عبدالمؤمن بن یوسف	۱۴۰
[حضرت] صفیہؓ ، ام المؤمنین	۱۴۳
صقالبہ	۱۴۴
صقلیہ	۱۴۹
صلاة : رک بہ صلوة	۱۶۶
صلاح الدین	۱۶۶

عنوان	صفحہ
صلح	۱۷۷
صلوة	۱۷۹
صلہ	۲۰۵
صلیب	۲۰۷
الصلیب	۲۰۸
صلیبی جنگیں	۲۰۹
صلیحی	۲۲۱
صمد : رک بہ اللہ ؛ اسماء الحسنی	۲۲۲
صمصام الدولہ ، ابو کالیجار	۲۲۲
صمصام الدولہ ، شاہنواز خان	۲۲۳
صمصام السلطنة	۲۲۵
الصمصامہ	۲۲۶
الصمیل بن حاتم	۲۲۸
صنج	۲۲۹
صندل	۲۳۵
صنعاء	۲۳۵
صنف	۲۳۶
صنم	۲۳۸
صنہاجة	۲۴۰
صو	۲۴۲
صواع : رک بہ صاع	۲۴۲
صو باشی	۲۴۲
صوبہ	۲۴۳
صوبہ دار	۲۴۴
صوحار : رک بہ صحار	۲۴۴
صور	۲۴۴
صورة : رک بہ تصویر ؛ فن	۲۴۵
صوف : رک بہ تصوف	۲۴۵
صوقوللی	۲۴۵
صولاق	۲۴۹
صولاق زادہ	۲۴۹

عنوان	صفحہ
الصُّول	۲۵۰
صوم	۲۵۳
صومالیہ	۲۶۰
صومای	۲۶۲
صہیون	۲۶۲
صیداء	۲۶۳
صیرفی	۲۶۳
الصین	۲۶۴
صین کلاں	۲۸۹
ض	۲۹۱
ضابط	۲۹۳
ضباب : رکّ بہ عامر بن صعصعة	۲۹۳
ضبّ	۲۹۳
ضبّة بن اُدّ	۲۹۳
الضّبّی، ابو جعفر	۲۶۵
الضّبّی، ابوعکرمہ : رکّ بہ المفضّل	۲۹۶
ضبط	۲۹۶
ضبطیہ	۲۹۶
الضّحّاکؓ بن سفیان	۲۹۶
الضّحّاک بن قیس الشّیبانی	۲۹۷
الضّحّاک بن قیس الفہری	۲۹۹
ضُحی	۳۰۱
الضّحی	۳۰۱
ضِدّ : (۱) [illegible]	۳۰۲
(۲) [illegible]	۳۰۳
ضرارؓ بن الأزور الأسدی	۳۰۳
ضرار بن الخطّابؓ	۳۰۵
ضَرب : رکّ بہ دارالضّرب ؛ سکّہ	۳۰۵
ضَرب خانہ : رکّ بہ دارالضّرب	۳۰۵
ضِرغام	۳۰۵

عنوان	صفحہ
ضَرورة	۳۰۹
ضَریبہ	۳۱۱
ضَریر	۳۵۲
ضَریہ	۳۵۳
ضعیف : رکّ بہ الجرح و التعدیل	۳۵۳
ضفیر	۳۵۴
ضَمان	۳۵۵
ضَمان : رکّ بہ بیت المال	۳۵۶
ضمّہ : رکّ بہ حرکة [و سکون]	۳۵۶
ضمیر : رکّ بہ نحو	۳۵۶
ضیا گوک الپ : رکّ بہ گوک الپ، ضیا	۳۵۶
ضیاء الدین برنی : رکّ بہ برنی	۳۵۶
ضیافة : رکّ بہ ضیف، مہمان، مسافر	۳۵۶
ضَیعہ	۳۵۶
ضَیف	۳۵۸
ضَیفہ خاتون	۳۵۸
ط	۳۶۱
الطّارق	۳۶۱
طارق بن زیاد	۳۶۲
طاش کوپری زادہ	۳۶۵
طالب آملی	۳۶۷
طالَقان	۳۶۹
طالوت	۳۷۰
طاؤسی	۳۷۳
طاہر : رکّ بہ بابا طاہر	۳۷۸
طاہر بن الحسین	۳۷۸
طاہر پٹنی : رکّ بہ محمد طاہر پٹنی	۳۷۹
طاہر الجزائری، شیخ	۳۷۹
طاہر شاہ دکنی حسینی	۳۸۱
طاہر عمر : رکّ بہ ظاہر عمر	۳۸۳

عنوان	صفحه
طاهر وحید	۳۸۳
طاهریّه	۳۸۳
الطّائع لأمراللّٰه	۳۹۳
طائف	۳۹۳
طباشیر	۳۹۷
طبّ : رکّ به علم طبّ	۳۹۸
طبرستان	۳۹۸
طبرته	۴۰۰
الطّبری: (۱) ابو الطیّب الطبری طاهر بن عبداللّٰه طاهر	۴۰۰
(۲) محب الدین الطّبری ابوالعباس احمد	۴۰۱
الطّبری، ابو جعفر محمّد جریر	۴۰۲
طبریّه	۴۰۵
طبس	۴۰۶
طبقات	۴۰۶
طبل	۴۰۸
طبل خانه	۴۱۳
طبنه	۴۲۳
طبور	۴۲۵
الطحاوی	۴۲۵
طخارستان	۴۲۹
طرابزون : رکّ به طربزون	۴۳۰
طرابلس	۴۳۰
طرابلس یا اطرابلس	۴۳۱
طراز	۴۴۳
طراز : رکّ به فن ، طراز	۴۴۴
طراکونه	۴۴۴
طرب : رکّ به فن (موسیقی)	۴۴۵
طربزون	۴۴۵
طرسوس	۴۴۹
طرسون بک : رکّ به طورسون بک	۴۵۱

عنوان	صفحه
طرسون فقیه : رکّ به طورسون فقیه	۴۵۱
طرطوس	۴۵۱
طرطوشه	۴۵۲
الطرطوشی : رکّ به ابن ابی رندقه	۴۵۲
طرفان : رکّ به تورفان	۴۵۲
طرفه بن عبدالبکری	۴۵۲
الطرمّاح بن حکیم الطّائی	۴۵۶
طریف	۴۵۷
طریف (جزیره)	۴۵۸
طریقه	۴۵۸
طسم بن لاوذ بن سام بن نوح	۴۷۰
طعام	۴۷۱
طغاتیمور: رکّ به تغاتیمور	۴۷۳
طغتکین بن عبداللّٰه	۴۷۳
طغری [طغرا]	۴۷۵
طغرا مشهدی ، ملّا	۴۸۵
الطغرائی	۴۸۷
طغرل (اوّل)	۴۸۹
طغرل (ثانی)	۴۹۰
طغرل بیک	۴۹۱
طغرل شاه	۴۹۴
الطّفّ	۴۹۵
طفلی	۴۹۵
طفیلی	۴۹۷
طلائع بن رزّیک	۴۹۸
طلاق	۴۹۹
الطّلاق	۵۲۶
طلیرة	۵۲۷
طلحه بن عبیداللّٰه	۵۲۸
طلسم	۵۳۰
طلمنکه : رکّ به شلمنکه	۵۳۱

عنوان	صفحه
طُلَیحة بن خُوَیلد	۵۳۱
طُلَیطُله	۵۳۲
الطُّلَیطُلی	۵۳۸
طُنبُور	۵۴۰
طَنجه	۵۴۴
طَنطا	۵۴۹
طنطاوی (شیخ)	۵۵۰
الطَّنطاوی محمّد عیاد	۵۵۱
طَواشی	۵۵۳
طَواف	۵۵۳
طُوپال عُثمان پاشا	۵۵۷
طُوپال عثمان پاشا (شریف)	۵۵۸
الطُّور (سورة)	۵۶۰
الطُّور (پہاڑ)	۵۶۱
طُوران	۵۶۵
طُورغان بیگ : رَکّ به قُرغان بیگ	۵۶۶
طُورسُون بیگ	۵۶۶
طُورسُون فقیه	۵۶۷
طُور عَبدِین	۵۶۷
طُور غُود (سپه سالار)	۵۷۰
طُور غُود (قبیله)	۵۷۰
طُور غودلی	۵۷۰
طُوس	۵۷۱
طُوسان	۵۷۳
طُوسته : رَکّ به ذُرنُودُلق	۵۷۳
الطُّوسی، محمّد بن الحَسَن بن علی، ابو جعفر	۵۷۳
الطُّوسی، نصیرالدّین ابو جعفر محمّد بن محمّد الحسن	۵۷۳
طُوطی نامه : رَکّ به نَخشَبی	۵۷۷
طُوغ	۵۷۷
طوغانجی	۵۷۸
طُوفان : رَکّ به نُوح	۵۸۰
طُولمه باغچه : رَکّ به استانبول	۵۸۰
طُولُون (بنو)	۵۸۰
طُولُومبه جی	۵۸۳
طُومان بای ثانی	۵۹۱
طُونِس	۵۹۳
طُونِل	۵۹۳
طَوِیله (ایک سکه)؛ رَکّ به لاری	۵۹۶
طویله (ایک شہر)	۵۹۶
طٰهٰ	۵۹۶
طٰهٰ حسین	۵۹۸
طَهارت	۶۰۲
طِهران : رَکّ به تهران	۶۰۸
طهماسپ اوّل	۶۰۸
طَهماسپ ثانی	۶۰۹
طَهمان بن عَمرو الکلابی	۶۱۰
طَهمُورث	۶۱۲
الطَّیالسی : رَکّ به ابو داؤد الطَّیالسی	۸۱۶
طَیبه : رَکّ به المدینه	۶۱۶
الطِّیَر : رَکّ به علم، نجوم	۶۱۶
طَیِّیٔ	۶۱۶
ظ	۶۱۹
الظّافر : رَکّ به بنو فاطمه	۶۲۰
الظّاهر : رَکّ به الباطن؛ الاسما الحسنٰی	۶۲۰
الظّاهر : رَکّ به بیبرس الاوّل؛ برقوق؛ بنوفاطمه	۶۲۰
الظّاهر العُمَر	۶۲۰
الظّاهر بامرالله	۶۲۱
الظّاهر غازی (الملک)	۶۲۲
الظّاهریّه	۶۲۳
ظرافت : رَکّ به مزاح و ظرافت	۶۲۵
ظَفار	۶۲۵

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
ظہران	۶۲۸	العاضد لدین اللہ	۶۷۸
ظہوری ترشیزی	۶۲۹	عاقل : رک بہ بالغ	۶۸۰
ظہیر الدین (سیّد)	۶۳۳	عاقلہ : رک بہ فرائض (علم)	۶۸۱
ظہیر فاریابی	۶۳۴	عالم	۶۸۱
		عالم : رک بہ علماء	۶۸۸
ع	۶۳۷	عالمگیر : رک بہ محی الدین اورنگ زیب	۶۸۸
عاتکہؓ	۶۳۸	عالمہ	۶۸۸
عاج	۶۳۹	عالی افندی : رک بہ عالی مصطفی بن احمد	۶۸۸
عاد	۶۴۷	عالی پاشا محمد امین	۶۸۸
عادۃ : رک بہ شریعت (شرع)؛ قانون (اسلامی)	۶۵۰	عالی مصطفی بن احمد	۶۹۱
عادل : رک بہ عقل	۶۵۰	عامر (بنو) : رک بہ بنو عامر	۶۹۳
العادل، الملک	۶۵۰	عامر اوّل	۶۹۳
العادل بن السلار ابو الحسن علی	۶۵۳	عامر ثانی	۶۹۳
عادل شاہیہ	۶۵۴	العامر	۶۹۳
عادلہ خاتون	۶۵۵	عامر بن صعصعۃ	۶۹۳
العدیت	۶۵۶	عامر بن الطفیل	۶۹۷
العارض	۶۵۷	عامر بن عبدالقیس	۶۹۹
عارف حکمت بے	۶۵۸	عامریم	۷۰۰
عارف پاشا	۶۶۶	العامری : رک بہ ابو الحسن العامری	۷۰۰
العارۃ	۶۶۶	عامریہ	۷۰۰
عاریۃ	۶۶۷	عامل (جمع : عمّال)	۷۰۱
عاشق	۶۶۷	عامل (جمع : عوامل)	۷۰۳
عاشق پاشا	۶۶۸	عاملہ	۷۰۴
عاشق پاشا زادہ	۶۶۹	العاملی، الحرّ : رک بہ الحرّ العاملی	۷۰۵
عاشق چلبی	۶۷۰	العاملی، محمد بن حسین بہاء الدین بہائی	۷۰۵
عاشق، محمد بن عثمان بن بایزید	۶۷۱	عانانیہ	۷۰۶
عاشوراء	۶۷۲	عانہ	۷۰۷
عاصم، ابوبکر عاصم بن بہدلہ	۶۷۶	عائشۃ بنت ابی بکرؓ، امّ المؤمنین	۷۰۷
عاصم، احمد	۶۷۷	عائشۃ بنت طلحۃؒ	۷۱۳
عاصم افندی اسمعیل : رک بہ چلبی زادہ	۶۷۸	عائشۃ بنت یوسف : رک بہ الباعونی	۷۱۳
العاصی	۶۷۸	عائشۃ النّوبیّۃ	۷۱۳

عنوان	صفحہ
عائلة	۷۱۵
عباء : [رک به کساء] ؛ اهل البیت	۷۱۸
عبایدة	۷۱۸
عبادات	۷۱۸
عبادت : رک به عبادات	۷۲۱
عباد، بنو	۷۲۱
عبّاد بن زیاد	۷۲۶
عبّاد بن سلیمان الصّمیری	۷۲۶
عبّاد بن محمّد : رک به عبّاد (بنو)	۷۲۷
عبّادان (آبادان)	۷۲۷
العبّادی	۷۲۷
عبّاس (اوّل)	۷۲۸
عبّاس (ثانی) : رک به صفویّه	۷۳۱
عبّاس بن ابی الفتوح	۷۳۱
عبّاس بن فرناس	۷۳۲
عبّاس بن ناصح الثّقفی	۷۳۳
عبّاس، بنو : رک به عباسیّه	۷۳۴
العبّاس بن الاحنف : رک به ابن الاحنف	۷۳۴
العبّاس بن الحسین الشّیرازی	۷۳۴
العبّاس رضہ بن عبدالمطّلب	۷۳۴
العبّاس بن عمرو الغنوی	۷۳۵
العبّاس بن المامون	۷۳۶
العبّاس بن محمّد	۷۳۷
العبّاس رضہ بن مرداس	۷۳۷
العبّاس بن الولید	۷۳۸
عبّاس آباد	۷۳۹
عبّاس افندی : رک به بہاء اللہ	۷۴۰
عبّاس حلمی اوّل	۷۴۰
عبّاس حلمی ثانی	۷۴۱
عبّاس میرزا	۷۴۲
عبّاشه	۷۴۲

عنوان	صفحہ
عبّاسة بنت المہدی	۷۴۳
عبّاس (بنی) : رک به عبّاسیّه	۷۴۳
عبّاسیّه (بنو العبّاس)	۷۴۳
العبّاسیّه	۷۶۷
عبد	۷۶۸
عبداللہ بن اباض : رک به اباضیه	۷۶۸
عبداللہ بن ابراهیم : رک به اغالبه	۷۶۸
عبداللہ (محمّد) بن ابراهیم الثّانی بن احمد ابوالعبّاس : رک به اغالبه	۷۶۸
عبداللہ بن ابی اسحٰق	۷۶۹
عبداللہ بن اُبیّ	۷۶۹
عبداللہ بن احمد بن حنبل : رک به احمد بن حنبل	۷۷۰
عبداللہ بن احمد : رک به الیافعی	۷۷۰
عبداللہ بن اسکندر الشّیبانی	۷۷۰
عبداللہ بن اسمٰعیل	۷۷۲
عبداللہ بن اَفطس	۷۷۳
عبداللہ بن برّی : رک به ابن برّی	۷۷۳
عبداللہ بن بلکّین	۷۷۳
عبداللہ بن ثور : رک به ابوفُدَیک	۷۷۵
عبداللہ بن جعفر رضہ	۷۷۵
عبداللہ رضہ بن جحش	۷۷۵
عبداللہ بن جُدعان	۷۷۶
عبداللہ بن الحسن	۷۷۷
عبداللہ بن الحسین	۷۷۷
عبداللہ بن حمدان : رک به حمدان (بنو)	۷۷۹
عبداللہ بن حنظلہ رضہ	۷۷۹
عبداللہ بن خازم السُّلمی	۷۷۹
عبداللہ بن رشید : رک به ابن رشید	۷۸۰
عبداللہ رضہ بن رواحة	۷۸۰
عبداللہ بن الزّبیر رضہ	۷۸۱
عبداللہ بن سبأ	۷۸۳

عنوان	صفحہ
عبداللہ بن سُرَیج : رک بہ ابن سُرَیج	۷۸۵
عبداللہ بن سَعد	۷۸۵
عبداللہ بن سعود : رک بہ ابن سعود	۷۸۶
عبداللہ بن سَلام	۷۸۶
عبداللہ بن طاہر	۷۸۸
عبداللہ بن عامرؓ	۷۸۹
عبداللہ بن العباسؓ	۸۹۰
عبداللہ بن عبداللہ : رک بہ الأُبُوری	۸۹۳
عبداللہ بن عبدالظاہر : رک بہ ابن عبدالظاہر	۷۹۳
عبداللہ بن عبدالقادر	۷۹۴
عبداللہ بن عبدالمُطّلب	۷۹۶
عبداللہ بن عبدالملک	۷۹۸
عبداللہ بن علی	۷۹۸
عبداللہ بن عُمرؓ	۷۹۹
عبداللہ بن عمر بن عبدالعزیزؒ	۸۰۱
عبداللہ بن محمّد : رک بہ الفرضی	۸۰۲
عبداللہ بن محمد التّعائشی	۸۰۲
عبداللہ بن محمّد : رک بہ مسکّہ	۸۰۳
عبداللہ بن محمّد الدروانی	۸۰۴
عبداللہ بن محمّد بن علی	۸۰۴
عبداللہ بن مَسْعُودؓ	۸۰۶
عبداللہ بن مُسلِم : رک بہ ابن قُتَیبہ	۸۰۶
عبداللہ بن مُطیع	۸۰۶
عبداللہ بن معاویہ	۸۰۷
عبداللہ بن المُعتَز : رک بہ ابن المُعتَز	۸۰۸
عبداللہ بن المُقفّع : رک بہ ابن المُقفّع	۸۰۸
عبداللہ بن موسی	۸۰۸
عبداللہ بن میمون	۸۰۸
عبداللہ بن وَہب	۸۱۰
عبداللہ بن ہلال	۸۱۱
عبداللہ بن ہمام	۸۱۱

عنوان	صفحہ
عبداللہ بن یاسین	۸۱۲
عبداللہ پاشا	۸۱۲
عبداللہ ٹونکی (مفتی) : رک بہ یونیورسٹی اورینٹل کالج (لاہور)	۸۱۳
عبداللہ جودت : رک بہ جودت عبداللہ	۸۱۳
عبداللہ خویشگی	۸۱۳
عبداللہ سلطان پوری : رک بہ مخدوم الملک	۸۱۷
عبداللہ صاری : رک بہ صاری ، عبداللہ افندی	۸۱۷
عبداللہ الغالب باللہ	۸۱۷
عبداللہ الغزنوی : رک بہ غزنوی	۸۱۸
عبدالبہاء : رک بہ بہائیت : بہاءاللہ	۸۱۸
عبدالجبّار بن احمد	۸۱۸
عبدالجبّار بن عبدالرحمن	۸۱۹
عبدالجلیل (سیّد)	۸۱۹
عبدالحق (بابائے اردو)	۸۲۲
عبدالحق حامد	۸۲۶
عبدالحق حقّی	۸۳۰
عبدالحق خیر آبادی	۸۳۲
(ملا) عبدالحکیم سیالکوٹی	۸۳۳
(میاں) عبدالحکیم کاکڑ	۸۳۳
عبدالحمیدؒ بن یحیی بن سعد	۸۳۵
عبدالحمید اوّل	۸۳۷
عبدالحمید ثانی (غازی)	۸۳۹
عبدالحمید لاہوری	۸۵۳
عبدالحیّ	۸۵۵
عبدالحیّ فرنگی محلّی	۸۵۷
عبدالرّحمن (خلفائے اندلس)	۸۶۰
عبدالرّحمن بن ابی بکرؓ	۸۶۶
عبدالرّحمن بن حبیب	۸۶۷
عبدالرّحمن بن خالد	۸۶۸
عبدالرّحمن بن رستم : رک بہ الرُستمیہ	۸۶۹

عنوان صفحہ
عبدالرحمٰن بن سمرۃ ۸۶۹
عبدالرحمٰن بن خمایرک ۸۶۹
عبدالرحمٰن بن عبداللہ الغافقی ۸۷۰
عبدالرحمٰن بن عبدالقادر الفاسی ۸۷۰
عبدالرحمٰن بن علی رک بہ ابن الدیبع ۸۷۱
عبدالرحمٰن بن عمر الصوفی ۸۷۱
عبدالرحمٰن بن عوفؓ ۸۷۲
عبدالرحمٰن بن عیسیٰ : رک بہ ابن الجراح ۸۷۹
عبدالرحمٰن بن القاسم : رک بہ ابن القاسم ۸۷۹
عبدالرحمٰن بن محمد : رک بہ ابن خلدون ۸۷۹
عبدالرحمٰن بن محمد بن ابی عامر ۸۷۹
عبدالرحمٰن بن مروان بن یونس ۸۸۰
عبدالرحمٰن بن ہشام ۸۸۱
عبدالرحمٰن خان ۸۸۲
عبدالرحیم بن علی : رک بہ القاضی الفاضل ۸۸۵
عبدالرحیم بن محمد : رک بہ ابن نباتۃ ۸۸۵
عبدالرحیم خان خاناں (میرزا) ۸۸۵
عبدالرزاق (مولیٰ) بن علی ۸۸۸
عبدالرزاق کمال الدین بن ابو الغنائم القاشانی ۸۸۹
عبدالرزاق کمال الدین بن جلال الدین اسحٰق
السمرقندی ۸۹۳
عبدالرشید بن عبدالغفور ۸۹۶
عبدالرؤف بن علی الجاوی ۸۹۷
عبدالسلام بن احمد : رک بہ ابن غانم ۸۹۸
عبدالسلام بن مشیش الحسنی ۸۹۸
عبدالصمد بن عبداللہ البلیانی ۸۹۹
عبدالصمد شیریں قلم ۹۰۰
عبدالعزیز ۹۰۶
عبدالعزیز بن ابراہیم ۹۰۷
عبدالعزیز بن ابی دُلف : رک بہ الدلفی ۹۰۸
عبدالعزیز بن الحجاج ۹۰۸

عنوان صفحہ
عبدالعزیز بن الحسن ۹۰۹
عبدالعزیز بن سعود : رک بہ ابن سعود ۹۱۰
عبدالعزیز بن محمد ۹۱۰
عبدالعزیز بن محمد بن سعود : رک بہ ابن سعود ۹۱۰
عبدالعزیز بن مروان ۹۱۰
عبدالعزیز بن موسیٰ ۹۱۱
عبدالعزیز بن الولید ۹۱۱
عبدالعزیز افندی : رک بہ قرہ چلبی زادہ ۹۱۲
عبدالعزیز شاہ دہلوی : رک بہ شاہ عبدالعزیز ۹۱۲
عبدالغفار بن عبدالکریم : رک بہ القزوینی ۹۱۲
عبدالغفار الاخرس : رک بہ الاخرس ۹۱۲
عبدالغفور (میاں) : رک بہ اخوند صاحب سوات ۹۱۲
عبدالغنی بن اسمٰعیل النابلسی ۹۱۲
عبدالفتاح فومنی ۹۱۳
عبدالقادر (سر ، شیخ) ۹۱۴
عبدالقادر بن علی ۹۱۶
عبدالقادر بن عمر البغدادی ۹۱۶
عبدالقادر بن غیبی ۹۱۷
عبدالقادر بن محی الدین ۹۲۱
عبدالقادر بداونی : رک بہ بداونی ۹۲۳
عبدالقادر الجیلانیؒ ۹۲۳
(شاہ) عبدالقادر دہلوی ۹۳۵
عبدالقادر القرشی ۹۳۶
عبدالقیس ۹۳۶
عبدالقیوم (صاحبزادہ، سر) ۹۳۱
عبدالکریم بن ابراہیم الجیلی ۹۳۳
عبدالکریم بن عجرد : رک بہ ابن عجرد ۹۳۵
عبدالکریم بخاری ۹۳۵
عبدالکریم کشمیری ۹۳۵
عبدالکریم، منشی ۹۳۶
عبداللطیف البغدادی ۹۳۹

عنوان صفحہ
عبداللطیف یونانی : رک بہ یونانی ۹۵۰
عبداللطیف قسطمونی : رک بہ لطیفی ۹۵۰
عبدالمؤمن بن علی ۹۵۰
عبدالمجید بن عبداللہ : رک بہ عبدون ۹۵۵
عبدالمجید اول ۹۵۵
عبدالمجید ثانی ۹۵۶
عبدالمطلب بن ہاشم ۹۵۷
عبدالملک بن زہر : رک بہ ابن زہر ۹۵۸
عبدالملک بن صالح بن علی ۹۵۸
عبدالملک بن قریب : رک بہ الاصمعی ۹۵۹
عبدالملک بن قطن الفہری ۹۵۹
عبدالملک بن محمد ۹۶۰
عبدالملک بن مروان ۹۶۱
عبدالملک بن نوح : رک بہ سامانیہ ۹۶۳
عبدالملک بن ہشام : رک بہ ابن ہشام ۹۶۳
عبدالنبی ۹۶۴
عبدالواحد بن علی التمیمی ۹۶۶
عبدالواحد الرشید : رک بہ الموحدون ۹۶۷
عبدالواحد بنو ۹۶۷
عبدالوسع جیلی ۹۷۱
عبدالوہاب : رک بہ محمد عبدالوہاب؛ وہابیہ ۹۷۳
عبدالوہاب ۹۷۳
عبدالوہاب بن عبدالرحمن بن رستم : رک بہ
رستمیہ ۹۷۳
عبدان ۹۷۳
العبدری ۹۷۳
العبدری (ابن الحاج) ۹۷۶
عبدلی ۹۷۶
عبدی : رک بہ عبداللہ خویشگی ۹۷۷
عبدی (پنجابی شاعر) ۹۷۷
عبدی (عثمانی مؤرخ) ۹۷۸

عنوان صفحہ
عبدی آفندی ۹۷۹
عبدی پاشا ۹۷۹
عبس ۹۸۰
عبس : رک بہ غطفان ۹۸۱
عبلہ : رک بہ عنترہ ۹۸۱
عبودہ : رک بہ عبادات ۹۸۱
عبودیت : رک بہ عبادات ۹۸۱
عبید بن الابرص الاسدی ۹۸۱
عبیداللہ : رک بہ المہدی عبیداللہ ۹۸۲
عبیداللہ بن احمد خرداذبہ : رک بہ خرداذبہ ۹۸۲
عبیداللہ بن زیاد ۹۸۲
عبیداللہ بن سریج : رک بہ ابن سریج ۹۸۳
عبیداللہ بن قیس الرقیات : رک بہ الرقیات ۹۸۳
عبیداللہ سندھی ۹۸۳
عبید زاکانی ۹۸۶
عتائر : رک بہ عتیرہ ۹۸۸
عتابہ ۹۸۸
عتیرہ : رک بہ النحرہ ۹۸۸
عتبہ بن ربیعہ ۹۸۸
عتبہؓ بن غزوان ۹۸۹
العتبی ۹۹۰
عتابؓ بن اسید ۹۹۱
العتابی ۹۹۱
عترہ : رک بہ اہل بیت ۹۹۳
عتق : رک بہ عبد؛ غلامی؛ ام ولد ۹۹۳
عتمہ ۹۹۳
عتیبہ ۹۹۳
عتیرہ ۹۹۵
عثر ۹۹۵
عثلیث ۹۹۵
عثمان (اول) ۹۹۶

عنوان	صفحه	عنوان	صفحه
عُثمان (ثانی)	۹۹۹	عُثمان مُختاری : رک به مُختاری	۱۰۱۸
عُثمان (ثالث)	۱۰۰۱	عَجائب : رک به علم العجائب	۱۰۱۸
عُثمانؓ بن عفّان	۱۰۰۱	عَجارِدَه	۱۰۱۸
عُثمانؓ بن مَظعون	۱۰۱۱	العَجّاج	۱۰۱۸
عُثمان جق	۱۰۱۲	عِجل (بنو)	۱۰۱۹
عُثمان دنو دیو : رک به پُلی	۱۰۱۲	عَجلون	۱۰۲۰
عُثمان دِقّه (یا دگه)	۱۱۰۲	عَجلة	۱۰۲۰
عُثمان زاده احمد تائب	۱۰۱۵	العِجلی	۱۰۲۳

جملہ حقوق بحق جامعہ پنجاب محفوظ ہیں

مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس کا
کوئی مقالہ یا تعلیقہ یا اس کے کسی حصے کا ترجمہ
شائع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

طبع: اوّل
ناشر: مسٹر اے رحیم، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
مقام اشاعت: لاہور
سال طباعت: ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء

مطبع: مطبعۃ المکتبۃ العلمیہ، ۱۵۔ لیک روڈ، لاہور
طابع: خان عبید الحق ندوی، ناظم مطبع
صفحہ ۱ تا ۲۵۶

مطبع: نیو لائٹ پریس، ۳۰۔ افتخار بلڈنگ بہادل شیر روڈ، چوبرجی، لاہور
طابع: چوہدری محمد سعید، ناظم مطبع
صفحہ ۲۵۷ تا ۳۲۰

مطبع: پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
طابع: امجد رشید منہاس، ایم پی ڈی (لیڈز)، ناظم مطبع
صفحہ ۳۲۱ تا آخر و سرورق

بار دوم: (رجب ۱۴۲۶ھ/اگست ۲۰۰۵ء)
ناشر: ڈاکٹر محمد نعیم
رجسٹرار دانش گاہ پنجاب، لاہور
طابع: محمد خالد خان
سپرنٹنڈنٹ پریس، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
زیر نگرانی: ڈاکٹر محمود الحسن عارف
صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
جلد ساز: انبالہ بک بائنڈر، شیش محل روڈ، لاہور

Urdu

Encyclopaedia of Islam

Under the Auspices

of

The University of The Punjab Lahore

Vol. xii

(S .... Al-'Idjli)

2nd Print 1426/2005